

Pa-III



ISTITUZIONI

DI

FILOSOFIA TEORETICA

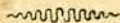
AD USO DE' LICEI

PER

GIAMBATTISTA PEYRETTI

Professore ordinario di Filosofia teoretica nella Regia Università

di Torino



1874.

STAMPERIA REALE DI TORINO

DI G. B. PARAVIA E C.

Tipografi-Librari-Editori

ROMA - TORINO - MILANO - FIRENZE.

81566

47859 / 165-

PROPRIETÀ LETTERARIA

È vietata ogni riproduzione sotto qualsiasi forma.

Torino 1874. — Stamperia Reale di G. B. PARAVIA E C.

PREFAZIONE

In queste *Istituzioni di Filosofia teoretica* si contengono, come il lettore vedrà, gli elementi di quelle discipline che sogliono premettersi all'*etica*.

Gli elementi della logica vennero già da me pubblicati alcuni anni addietro sotto i titoli di *Saggio di logica generale* e *Compendio di logica generale*; ed ora li ristampo mutati profondamente non pur nella forma e nella materia, ma altresì nella mole, affine di proporzionarli al tempo brevissimo che ne' Licei è assegnato all'insegnamento della filosofia; talchè un volume che eccederà di poco quel *Compendio*, racchiuderà, oltre la *logica*, quel gruppo di dottrine che presso di noi si suole dimandare *metafisica*.

So bene che la *metafisica*, per giudizio di alcuni, in un corso di filosofia non dovrebbe più entrare; giacchè certi novelli sapienti hanno scoperto che Aristotile a fondarla vi ha perduto il tempo, e che la *logica* e l'*etica* possono insegnarsi senza di quella; ma le sciocchezze non sono degne di confutazione.

Conveniva per altro ordinare le varie discipline metafisiche e la logica in modo diverso da quello che nelle nostre scuole si è finora tenuto; demolire cotesto edificio formato di membri artificialmente congiunti; e di essi valersi per erigerne un altro composto di parti che organicamente si unissero insieme. Ci sono io riuscito? i dotti giudicheranno.

Nè mi sono contenuto in quest'innovazione, che concerne soltanto la distribuzione delle dottrine componenti la filosofia teoretica; ma convinto ch'ella è una scienza, non un poema od un romanzo, e che quindi ha diritto di essere trattata scientificamente, m'adoprai di speculare nella filosofia come si specula nella matematica: usando ogni diligenza per conseguire perspicuità nelle idee, esattezza nelle proposizioni, rigore nel dimostrare, accuratezza nell'ordinare, somma precisione e sobrietà nell'esporre. Onde il mio lavoro non potrebb'essere altra cosa da un *trattato*: nè di avergli impresso questo carattere, incresevolissimo a più d'uno tra' moderni filosofanti, mi pentirò finchè non mi sia dimostrato, contro ciò che Vito Fornari ha posto in chiaro nella sua *Arte del dire*, che la forma della scienza può dal trattato dipartirsi. Ben è vero che questo modo di filosofare, alienissimo da quello che sogliono tenere gli scrittori della nostra età in Italia e in Francia segnatamente, dove il gusto scientifico in filosofia è spento oramai, deve darmi poca speranza di ottenere l'approvazione dell'universale; e che le cure alle quali si richiesero un'indicibile pazienza e un'ostinata fatica, dai più, avvezzi a filosofare cianciando, mi saranno attribuite a colpa. Ma se ciò onde sono altamente lodati i matematici, debba ad un filosofo esser cagione di biasimo, chi ha fior di senno sel vegga.

E non dicasi che il procedimento imposto dal trattato non accende il volere, non muove l'immaginazione, inceppa l'intelligenza. Poichè pretendere che il cultore del sapere

si rivolga alla volontà e all'immaginazione è scambiare il suo ufficio con quello dell'oratore e del poeta, ossia confondere la scienza colla virtù e coll'arte, il vero col buono e col bello. Compia ognuno il suo dovere: il dotto faccia conoscere la verità; il poeta la faccia ammirare; l'oratore la faccia amare. Che direbbe di te un matematico o un fisico o un chimico o un medico se pretendessi da lui ciò che vorresti dal filosofo? ti risponderebbe: io coltivo la scienza, non fo l'oratore nè il poeta; il calor degli affetti, lo splendor delle immagini si cerchino altrove; da me non hai dritto di aspettarti altro che la nuda e fredda conoscenza del vero. Ed avrebbe ragione. Quant'è poi all'opporre che movendomi col rigido ordine del trattato incateno il pensiero, nol voglio negare; ma nego che ciò sia un errore. Di fatto chi si propone uno scopo, non ha arbitrio di eleggere fra' varii mezzi che vi possano condurre, quello che più gli talenti, sì quello deve mettere in opera ch'ei reputi l'ottimo di tutti; e domandar in ciò libertà è voler libertà di operare conformemente o contrariamente a ragione. Puoi ben sentenziare, se t'aggrada, che il mio modo di usar il pensiero non è di tutti il migliore; ma in tal caso dovrai sceglierne un altro che paia l'ottimo a te. se vuoi operare da uomo assennato; cosicchè ti sarà pur forza di rinunciare a quella libertà che tanto ti è cara. Ed anche a me sta sommamente a cuore: pure io vi rinunzio assai volentieri dove senza verun dubbio, come incontra nella formazione e nell'esposizione di una scienza, repugna. Nè giova il replicare che il mio procedimento (da quello degli antichi non essenzialmente diverso) leva al pensiero il moto, la vita, la spontaneità: quasichè l'esercitarlo secondo certe norme, derivanti dalla sua essenza e da quella dell'obbietto in cui versa, sia snaturarlo! Adunque, per tuo credere, la logica colle sue regole direttrici del pensiero gli rende

un funesto servizio; e la speculazione dei matematici, che le osservano sino allo scrupolo, è un pensiero senza spontaneità, senza vita, senza movimento! Il che se è vero, augurerò alla filosofia che in futuro i suoi cultori s'inspirino tutti all'esempio che ci porgono quelli della matematica. E non vedi che quando l'ordine spegnesse la vita nel pensiero, la estinguerebbe altresì nell'azione? Or non è egli certissimo che l'operare ordinatamente, non che scemare l'energia del volere, la accresce? L'ordine è disciplina; e disciplina è forza.

Ed errerebbe parimente chi si desse a credere che il mio trattato non possa spiegarsi ed intendersi senza gravissime difficoltà; imperocchè coloro i quali sono persuasi che un'opera filosofica (massimamente se propongasi come libro di testo per l'insegnamento) non può leggersi come una novella, ma deve studiarli, recarono delle mie cose già pubblicate un giudizio opposto: avendo un'esperienza di non pochi anni fatto loro toccare con mano che un alunno di Liceo è in grado d'intendere e ritenere le mie dottrine con una facilità che agli avversari può non sembrare credibile, ma ch'è necessario effetto del metodo seguito nell'esporle. Di fatto le difficoltà nel giro del sapere nascono da oscurità, da confusione, da mancanza di precisione, di esattezza, di rigore, di ampiezza, di profondità, di ordine: or io chiedo a costoro se nell'opera mia non sia continuo lo studio di cansare questi vizi gravissimi? Chiedo se onestamente possa asserirsi che il fine prefissomi non fu da me, almeno in parte, raggiunto? Ben è vero che a conseguirlo il comune linguaggio non essendo sufficiente, convennemmi aver ricorso al linguaggio scientifico, il quale non s'intende senza qualche po' di fatica: ma non veggo bene per qual ragione a tutte le altre discipline consentasi l'uso d'un proprio linguaggio, e dalla filosofia non vogliasi

udire che il linguaggio volgare. Non è egli evidente che come al sapere popolare basta il comune linguaggio, così al sapere scientifico, più vasto e profondo di quello, è richiesto un linguaggio che lo adegui? E se il sapere filosofico, nel quale dimora della conoscenza l'altissimo grado, è un sapere scientifico; perchè non concedete che scientificamente si esponga? Perchè il dover pensare alcun poco per capire il senso di un vocabolo, di una frase, di una formola vi dà raccapriccio; e siete così discreti da credere che all'autore corra obbligo di versarvi nella mente il sapere senza che siate costretti a durare la più lieve fatica per riceverlo ed appropriarvelo, anzi a vostro malgrado. Leggete storie e romanzi: le composizioni filosofiche non sono fatte per voi. Nè venite a dirmi che s'io scrivessi come la maggior parte di coloro che oggigiorno stampano libri di filosofia, sarei inteso assai più facilmente; chè la *reale* facilità di un'opera dottrinale si misura dall'*ordine* e dalla *precisione*, due doti che in quei trattati cercherete invano; e non mi perito d'affermare che le malagevolezze del mio libro sono al confronto una ciancia: essendo io convinto (senza tema di aver dissenzienti coloro che da parecchi anni adoperano la mia *logica* nell'insegnamento) che tutte le difficoltà dagli avversari attributemi si vincono con una fatica di pochi giorni; dopo i quali, addimesticatisi col linguaggio e col processo della speculazione, gli alunni corrono spediti alla fine dell'opera. Del resto, ciò che sommamente rileva, non è la facilità, sibbene la verità della dottrina, la perfezione dell'esposizione e lo sviluppo regolare dell'energia mentale de' discepoli; il quale non si ottiene senza forzarli a lottare con quegli ostacoli che negli elementi di ogni scienza presa sul serio necessariamente s'incontrano, e di cui si dee trionfare per poterla in appresso coltivare con profitto.

Vero è che quelle stesse difficoltà ch'io non nego trovarsi nel mio libro, si sarebbero potute rimuovere con dargli una forma meno concisa e meno parca di spiegazioni: ma in tal caso la mia opera non avrebbe di certo risposto al mio intendimento; perchè io non mi sono proposto di comporre un trattato che ciascuno potesse leggere da sè, ma un *trattato ad uso di scuola*, cioè un *testo*, il quale aspetta la viva voce del maestro che lo dichiari, lo svolga, lo dilati. Nè io saprei approvare coloro che chiamano libri di testo certi trattati in cui non si espongono solamente " le nozioni da insegnarsi „, ma eziandio " le nozioni con cui le s'insegnano „; imperocchè mal veggo che cosa un maestro debba ancor fare nella sua scuola con un libro che ne adempie da sè tutti gli uffizi. E in verità io non avrei il coraggio di dar biasimo ad uno scolare il quale con un libro di questa fatta nelle mani dalle lezioni del maestro si dispensasse: potendo egli rispondermi che la lezione del maestro è superflua quando il libro, esercitando le parti di maestro, contiene la dottrina e il dottore. D'altro lato in cosiffatte scritture il testo non distinguendosi dal commento, ai discepoli riesce quasi impossibile d'impararne le dottrine a memoria; ed incredibilmente inetti ad enunciare un concetto ben determinato, a dare una pruova rigorosa, ad esporre con ordine una teorica, porgono di sè negli esami uno spettacolo miserando.

La qual cosa non avverrebbe per certo se il libro da adoprare nella scuola fosse un testo veramente, vale a dire, quasi il *credo* della scienza che devesi insegnare; se sovr'esso il maestro desse la sua lezione colla coscienza del suo dovere, cioè ne commentasse pazientissimamente i singoli enunziati, in cambio di annoiare i suoi uditori dissertando sulle più arcane quistioni della filosofia (le quali in un Liceo non si possono senza manifesta offesa

del buon senso discutere); e se poscia costringesse i discepoli a studiare con fedeltà scrupolosa il testo e a ripetere tollerabilmente la spiegazione ch'egli ne ha proposto.

Quest'è il solo modo di fare con frutto una scuola di filosofia elementare; e a coloro che si governano altramente e stimano che gli scolari debbano soltanto studiare, come suol dirsi, *a senso*, dovrebbe interdarsi l'insegnamento. Ciò che gli alunni debbono essere in grado di ripetere per tal modo, non è il *testo*, ma il commento che il maestro ne fa: il testo deesi imprimere nella loro memoria incancellabilmente com'è; poichè è pazzia il volersi persuadere che ad una formola trovata con lunga ed assidua speculazione dai cultori provetti della scienza, un giovanetto che tocca il limitare della filosofia, possa lì su due piedi sostituirne un'altra egualmente precisa, esatta, elegante. Egli, come l'esperienza di molti anni ci attesta, non ti risponderà altro che parole senza idee; e dal vuoto dovremmo oramai abborrire con tutta l'anima. Io non ignoro che questa maniera di ammaestrare nella più parte delle nostre scuole oggigiorno si detesta e deride come un'insopportabile pedanteria: quasi che sia opera da pedante lo studiarci che la scolaresca si avvezzi a non appagarsi di mere parole sì ad arricchirsi la mente d'idee, e il disciplinare l'intelligenza in luogo di lasciarla correre alla scapestrata pei campi del sapere. Ma sono eziandio certissimo che se questo pregiudizio (il quale rivela assoluta privazione di buon senso e di gusto scientifico) dal nostro insegnamento non si divelle, meglio è che da' programmi delle scuole liceali la filosofia cancellisi; giacchè insegnandola nel modo che ora è in voga, non si riesce che a farla schernire dai cultori delle altre discipline, a metterla in dispregio nella mente degli alunni, ad educare miserabili scettici.

Se non che ad ottenere nel Liceo que' frutti che dalla filosofia devono sperarsi, insegnarla bene non basta, ma conviene inoltre concederle un'ampiezza proporzionata all'alto uffizio ch'ella vi deve compiere. Mi fu quindi necessario di allargarmi un po' più di quello che paia concesso dal numero degli anni e delle ore che di presente all'insegnamento liceale della filosofia si vogliono assegnate. Ma da una parte ho considerato non essere perduta ogni speranza che il vigente regolamento, avaro verso la filosofia e prodigo verso altre discipline (massimamente verso la matematica e la fisica) venga mutato per guisa che quella scienza nella distribuzione del tempo sia trattata più equamente: imperocchè deve pur venire quel giorno in cui si riconoscerà che i nostri maggiori non avevano torto a vedere in questa disciplina il fondamento di ogni coltura e il mezzo più potente per l'educazione dell'intelligenza (eicchè ne dicano gli adoratori della geometria, già condannati dall'esperienza: la quale ha fatto manifesto che i giovani, messi a ragionare in altre cose, non hanno mai dimostrato tanta incapacità di connettere le idee quante palesano dopo che l'insegnamento della matematica si spinge nel Liceo così avanti come ora si fa); per tacere che dove le altre discipline non toccano che questa o quella potenza umana, la filosofia in contrario mira a radicare profondamente nello spirito que' veri che devono governare tutta la vita dell'uomo. D'altro canto ho riflettuto che usando tutta la parsimonia possibile nel testo vi potevo aggiungere, senza trascorrere ad eccesso, una discreta copia d'idee provvedendo con annotazioni alla chiarezza di que' punti la cui oscurità il maestro non valga per la novità loro a dissipare da sè. Di tal guisa il trattato acquistò bensì certa mole, ma la parte che costituisce il testo si contenne in limiti ragionevoli: un terzo dello

spazio essendo preso dalle note onde quello ho corredato in servizio degli insegnanti, perchè se ne giovino, svolgendole, nella dichiarazione delle proposizioni e delle dimostrazioni che formano il testo.

Quant'è, per ultimo, alle dottrine che espongo nelle mie *Istituzioni*, il lettore si avvedrà ch'elle si riducono all'esplicazione sistematica di un sapere che è comune a tutti gli uomini, diretta e confortata dalle speculazioni dei pensatori più valorosi. Da essi, con quell'indipendenza di spirito a cui un filosofo nel meditare le opere di un altro (per grande che sia) non deve mai rinunciare, ho tolto quanto sembravami reggere alla critica e faceva al mio proposito, senza distinzione di scuole: quantunque presso certuni io abbia voce di essermi schierato fra' seguaci d'un determinato sistema. Il vero si è che le mie idee non sono altro, in massima parte, che il frutto dell'osservazione e della meditazione guidate dai principii che costituiscono la base e la norma di ogni speculazione; e coloro i quali non sentenziano a caso, ma prima di giudicare una scrittura la leggono in modo da intenderla, devono, se sono onesti, riconoscere che io m'affatico anzitutto a pensare colla mia mente e a scrivere del proprio, lietissimo poi se discupro che i risultamenti delle mie inchieste da quelli delle altrui indagini non dissentono. E ciò, se mal non mi appongo, è argomento ch'io sono per avventura assai più vivo di quelli che mi hanno per morto: conciossiachè negli ordini intellettivi il grado di vita si misuri dall'energia del pensiero e dalla pellegrinità de' concetti; le quali due cose ne' miei censori, generalmente parlando, non abbondano, chi voglia giudicarli dalle opere loro, pallide riproduzioni di vecchie dottrine bandite coraggiosamente per nuove.

Godò però di poter affermare che non pochi de' miei

lettori, libero l'intelletto da preconcette opinioni, mi giudicarono assai diversamente; e a costoro so grado si pe' modi cortesi onde mi trattarono, e si pei biasimi che mi diedero, men gravi di quelli che io, rimeditando il mio lavoro, m'accorsi di meritare. Queste osservazioni ho tenuto in grandissimo conto; chè, ritornando sopra i miei passi, non solo mi corressi, ma quasi per intiero mi rifeci. Nè con ciò voglio mattamente affermare che ora sono sicuro di aver colto sempre nel vero e di essermi alzato alla cima della perfezione: ma dire solamente che ho fatto ogni mio possibile per contentare que' benevoli che mi esortarono a ristampare la mia *logica* e ad aggiungerle un trattato di metafisica.

Nel quale parrà a più d'uno ch'io non poche volte sia uscito da que' confini entro cui deve contenersi chi scrive di filosofia per le scuole liceali, segnatamente in quella parte di esso che premetto alla logica; e intorno a ciò devo spiegarmi. Io credo che, come gli studi del Liceo non potranno veramente fiorire finchè non vi siano instaurati gli studi filosofici: così gli studi filosofici non vi si possano instaurare che col rimettere in vita e in onore la dottrina dell'essere, sulla quale riposano, quasi su base, tutte le altre parti della filosofia. Ora ciò non poterai fare coll'esposizione inorganica di alcuni fondamentali concetti, di alcuni supremi principii; ma a raggiungere l'intento conveniva svolgere con ordine rigoroso e con qualche ampiezza quelle nozioni che intorno alle cose in genere ogni uomo possiede. E in effetto alla scienza dell'essere debbe per certissimo attribuirsi maggior importanza che non a quella del sapere (chechè dicano in contrario coloro che della prima non intendono gli uffizi); or con quale coerenza potrebbe altri accusarmi di cadere nel troppo se concedo alla prima uno spazio minore di quello che suole

consentirsi alla seconda? E qual grave peccato commetto io restituendo alla disciplina ch'è fondamento a tutte le altre, i confini che in passato le si assegnavano? Mi si dimostri adunque che il voler *ravvivare* gli studi filosofici nel Liceo e per essi provvedere allo sviluppo della forza mentale de' giovani che s'avviano agli studi superiori dell'Ateneo, è un'impresa non degna d'un uomo savio; e confesserò schiettamente che le mie istituzioni di ontologia (*sit venia verbo*) sono ree di eccesso, senza negare che anche nelle altre parti della filosofia teoretica mi sono forse allargato in qualche luogo un po' più del dovere. Allora, più presto che por mano a comporre eziandio le *Istituzioni di filosofia pratica* (nelle quali l'insegnamento filosofico del Liceo, com'io lo concepisco, dovrebbe trovare il suo compimento), mi rassegnerò a scrivere anch'io, rimossa la metafisica, un compendiuo di logica ed uno di etica sì vuoti e brevi come li bramano que'sapienti che nell'educazione intellettuale dell'uomo c'insegnano avere importanza, non già le idee, ma le parole e le cose.

Ciò non di meno io ammetto che, ove non si riguardi a quello che nel Liceo potrà farsi quando il presente ordinamento degli studi in meglio si muti, ma a ciò che per ora è possibile, sul mio trattato i maestri sentiranno il bisogno di operare sottrazioni non poche, massimamente su quella parte in cui si tratta dell'essere. E vietarle non oserei; purchè non siano tali da rompere l'organismo della dottrina, o tante da togliere loro quella efficacia che per l'educazione intellettuale e morale de' giovani mi sembra di poterne sperare. Nè contenere il mio libro in sì stretti confini che non le richiedessero, mi era cosa possibile; giacchè avrei rischiato di renderlo impenetrabile, non che ai discepoli, ai maestri: o mi sarei mostrato persuaso che la filosofia ne' Licei non abbia nulla da desiderare; lo che si

allontana troppo dal vero. Del resto, siffatte riduzioni, per la forma in cui l'opera è composta, sono assai facili; e in quella che adatteranno l'insegnamento all'angustia del presente, concederanno di attendere un migliore avvenire, nel quale la loro necessità sia tolta.

Se tal futuro sia tuttavia molto remoto io non so: ma ciò ho per fermo, che il tristissimo termine a cui sono venuti i nostri studi filosofici nelle scuole liceali dovrebbe oramai rimetterci in senno ed eccitarci a porre in opera ogni mezzo per sollevarli dalla nullazza in cui giacciono all'altezza che loro conviensi. Nè le *Istituzioni* che do alla luce, sono dettate con altro intendimento. Avrò io sprecato il tempo e la fatica? Risponderanno coloro che, meditate le mie dottrine, vorranno nel Liceo sperimentarne l'insegnamento.

Torino, 9 febbraio 1874.

SOMMARIO

B

ГОРЬКАЯ ПИЩА

SOMMARIO

Prefazione Pag. v

INTRODUZIONE.

§ 1. Sapere comune e sapere dottrinale. Loro mutuo divario. » 1
§ 2. Parti del sapere dottrinale. Differenza tra le scienze seconde e la scienza prima. Unità ed universalità della filosofia . . . » *ivi*
§ 3. Del metodo di filosofare » 2
§ 4. Parti della filosofia. Precedenza della filosofia teoretica alla filosofia pratica. Filosofia elementare e filosofia superiore . . » 3

FILOSOFIA TEORETICA.

§ 5. Parti della filosofia teoretica. Precedenza dell'ideologia alla metafisica » 5

LIBRO PRIMO.

Il possibile.

§ 6. Parti dell'ideologia. Precedenza dell'ontologia alla logica . . » 7

PARTE PRIMA.

L'essere.

§ 7. Concetto dell'ontologia. Uffizi che le incombono. Come sia condizione di ogni altra disciplina. Suo primato logico su tutte le altre scienze » 8

§ 8. Concetto dell'ente in genere. Idea dell'essere in universale. Pag.	10
§ 9. Contenuto dell'ente in genere: l'essere e l'essenza (in latissimo senso). Anteriorità dell'uno all'altra. Essere e non essere, ente e niente »	11
§ 10. Sommi principii ideali. L'ente e l'essere: principio di cognizione. L'ente e l'essenza: principio d'identità. L'ente uno e l'ente vario. Componenti dell'essenza: attributi e relazioni. Predicati interni (l'essere assoluto) e predicati esterni (l'essere relativo). Ente assoluto ed ente relativo. Principio d'interiorità. Illazione. Principio di relazione. I relativi. Equiparanza e correlazione. Fondamento della relazione. Predicati dell'assoluto: qualità e quantità (in genere). Principio di contraddizione. Illazione (principio dell'escluso mezzo). Principio di unità. Predicati del relativo: modalità e causalità (in genere). Soggetto e predicato. Principio e principiato. Principio di sostanzialità. Principio di causalità »	12
§ 11. Sommi principii reali. Nullismo e idealismo. Realtà dell'oggetto speculato dall'ontologo. Parti dell'ontologia »	18

SEZIONE PRIMA.

L'assoluto.

§ 12. Uffici della dottrina dell'assoluto »	20
---	----

CAPITOLO PRIMO.

La qualità.

§ 13. La qualità in totalità. Suo contenuto »	21
---	----

ARTICOLO I.

L'essenza.

§ 14. Concetto dell'essenza (strettamente intesa). Come le altre determinazioni vi si contengano. Quiddità. Qualità primitive o costitutivi. Primato dell'essenza su tutte l'altre determinazioni. Vicendevole relazione de' costitutivi. Consecutivi. Proprietà ed accidenti. Relazione delle une e degli altri verso i costitutivi. »	22
§ 15. Dividenti dell'essenza. Essenze negative ed essenze positive. Ente e non ente. Illazioni. Essenze ideali ed essenze reali. Essenze generiche ed essenze specifiche. Essenza assoluta ed essenze relative »	24
§ 16. Proprietà delle essenze. Loro necessità. Illazione. Immutabilità delle essenze. Illazioni. Trasformismo »	26
§ 17. Perpetuità delle essenze. Illazione. Eternità delle une, temporaneità delle altre. Semplicità di tutte. Illazione »	28
§ 18. L'essenza e l'ente. Teorema. Corollarii »	29
§ 19. Le essenze e l'arbitrio divino. Illazione »	30

ARTICOLO II.

Le affezioni.

- § 20. Concetto dell'affezione. Due maniere di affezioni. Qualità derivative Pag. 31
- § 21. Impossibilità e possibilità (logica). Illazioni. Forme dell'una e dell'altra affezione. Corollario. Impossibilità fisica e impossibilità morale. Relazione dell'impossibilità e della possibilità col proprio soggetto e coll'arbitrio divino. Nulla negativo. Ente fittizio ed ente immaginario » ivi
- § 22. Possibilità (metafisica) ed esistenza (realtà in largo senso). Nulla positivo. Proposizioni riguardanti la possibilità e l'esistenza. Relazione dell'una coll'altra. Potenzialità ed attualità. Il principio e la fine delle cose. Potenza ed atto (in significato metafisico). Atto puro ed atto misto. Potenza pura. Proposizione. Esistenza ed essenza » 33
- § 23. Verosimiglianza e verità (in senso metafisico). Falsità. Verità razionale e verità empirica. Assurdo. Proposizione. Perfettibilità e perfezione. Imperfezione. Perfezioni pure e perfezioni miste. Bene e male. Bene assoluto e bene relativo. Bellezza e bontà. Perfezioni ontologiche e perfezioni dinamiche. Teorema . . . » 37
- § 24. Gradi dell'esistenza. La possibilità strettamente intesa. Idealità e realtà (in istretto sentimento). I singolari e gli universali. Nominalismo, concettualismo, realismo e semirealismo. Gli inferiori dell'universale. Predicati universali (proprii e comuni). Differenza e identità dell'universale. Universale generico (o genere) e universale specifico (o specie). Differenza e identità generica, differenza e identità specifica. Predicati singolari (comuni e proprii). Differenza e identità del singolare. Assiomi. Principio d'individuazione. Scolio » 41
- § 25. Forme dell'esistenza. Sussistenza ed inerenza (in significazione assoluta). Ipostasi. Mero supposito e persona. Corollario. » 45
- § 26. Sostanza e modo. Forza ed atto. Predicati metafisici e predicati fisici. L'essere e l'operare. Teorema. Corollario. Atto primo o potenza (in senso fisico) ed atto secondo. Potenze ed atti transeunti, potenze ed atti immanenti. Azione e passione. Idea della sostanza e legge della forza. La regola. Leggi naturali e leggi morali. Origine delle une e delle altre » 46
- § 27. Mero agente e vivente. Forme della vita. Agenti naturali e agenti volontari. Agente libero e agente necessitato. Ragione ultima dell'atto necessario. Il fatalismo (universale). Sua assurdità. Fato. Proposizione » 49
- § 28. Necessità e contingenza. Illazioni. Necessità assoluta e necessità ipotetica. Corollarii. Realtà assoluta del necessario, realtà relativa del contingente. Anteriorità del necessario al contingente. Corollarii. Necessità metafisica e necessità fisica. Reciproca separabilità loro » 51
- § 29. Immutabilità e mutabilità. Corollario. Realtà assoluta dell'immutabile, realtà relativa del mutabile. Necessità dell'immutabile, immutabilità del necessario. Contingenza del mutabile, mutabilità del contingente. Anteriorità dell'immutabile al

	mutabile. Mutazione e costanza. Immanente e successivo. Transnaturazione e trasformazione. Mutazione interna (modificazione) e mutazione esterna. Mutazione dinamica (svolgimento) e mutazione meccanica. Progresso e regresso. Legge d'inerzia. Illazione. Moto e quiete. Corollario	Pag. 53
§ 30.	Spazio e tempo. Loro concetto comune. Se siano enti o non enti. Loro concetto scientifico. Corollario. Continuo e discreto. Illazioni. Continuità materiale e continuità formale, continuità fisica e continuità metafisica	» 56

CAPITOLO SECONDO.

La quantità.

§ 31.	La quantità in totalità. Quanto. Mutamento nella quantità. Valutare. Ragione. Unità di valore. Forme della quantità in astratto: infinitudine e finitudine. Illazioni. Forme della quantità in concreto: numero e grandezza. Quantità assoluta e quantità relativa	» 59
-------	--	------

ARTICOLO I.

Il numero.

§ 32.	Concetto del numero, in senso formale e in senso materiale. Numerare. Unità di numero. Due maniere di considerare il numero	» 62
§ 33.	Il numero in astratto. Repugnanza del limite nell'incremento e nel decremento di un numero dato. Impossibilità del numero massimo e del numero minimo. Forme del numero (in astratto) come quantità assoluta: unità e moltitudine. Unità metafisica e unità matematica. Pluralità ed onnitudine. Forme del numero (in astratto) come quantità relativa: moltitudine e pochezza. Illazione	» <i>ivi</i>
§ 34.	Il numero in concreto. Sue forme: intensione ed estensione (in significato aritmetico). Loro ragione inversa	» 65
§ 35.	Forme dell'intensione: semplicità e composizione. Corollario. Separabilità fra' componenti. Contingenza del composto. Sua mutabilità. Forme della semplicità e della composizione. Semplicità e composizione in improprio senso	» 66
§ 36.	Forme dell'estensione: unità (esterna) e moltitudine (esterna). Unità di compagnia ed unità di solitudine (unicità). Anteriorità dell'uno ai molti. Repugnanza dell' <i>unum omnia</i>	» 67
§ 37.	Impossibilità dell'infinito aritmetico. Finità di ogni numero. Finità di qualsivoglia somma e di qualsivoglia prodotto. Doppia repugnanza nel numero infinite volte infinito.	» 69

ARTICOLO II.

La grandezza.

- § 38. Concetto della grandezza, in senso formale e in senso materiale. Misurare. Unità di misura. Due maniere di considerare la grandezza Pag. 69
- § 39. La grandezza in astratto. Repugnanza del limite nell'incremento e nel decremento di una grandezza data. Impossibilità della grandezza massima e della grandezza minima. Forme della grandezza (in astratto) come quantità assoluta: nonnulla e molto. Alquanto e tutto. Forme della grandezza (in astratto) come quantità relativa: grandezza e piccolezza. Illazione » 70
- § 40. La grandezza in concreto. Sue forme: quantità di mole e quantità di virtù (estensione ed intensione in senso geometrico). Composizione dell'esteso. Forme dell'estensione: grandezza matematica e grandezza fisica. Forme del grado: durata e perfezione (in significato quantitativo). Differenze possibili nella grandezza e nel grado » 71
- § 41. Impossibilità dell'infinito geometrico. Finitudine di ogni grandezza. Repugnanza della divisibilità dell'esteso all'infinito. Doppia contraddizione nella grandezza infinite volte infinita. Repugnanza dell'infinito matematico. Infinito metafisico. Finito metafisico e finito matematico » 73
- § 42. Positività dell'infinito metafisico. Sua possibilità. L'unico infinito possibile. Medesimezza dell'infinito metafisico e dell'infinito, differenza tra finito metafisico e finito. Atto e potenza nel finito, atto puro nell'infinito. La mera possibilità nel finito e nell'infinito. Necessità dell'infinito e contingenza del finito. Infinitezza del necessario e finitudine del contingente. Immutabilità dell'infinito e mutabilità del finito. Infinitezza dell'immutabile e finitudine del mutabile » 74
- § 43. Forme dell'infinitudine e della finitudine. Eternità e temporaneità. Immanenza dell'eterno e successività del temporaneo. Immensità e circoscrizione. Necessità ed immutabilità dell'eterno e dell'immenso, contingenza e mutabilità del temporaneo e del circoscritto. Immensità dell'eterno, eternità dell'immenso. Circoscrizione del temporaneo, temporaneità del circoscritto. Infinitudine e finitudine ontologica, infinitudine e finitudine dinamica. Rispettiva medesimezza dell'infinito ontologico e dell'infinito dinamico, del finito dinamico e del finito ontologico. Infinito personale. Infinitudine assoluta e finitudine assoluta. Repugnanza dell'infinitudine relativa e della finitudine relativa. Corollario » 75

SEZIONE SECONDA.

Il relativo.

- § 44. Uffici della dottrina del relativo Pag. 78

CAPITOLO PRIMO.

La modalità.

- § 45. La modalità in totalità. Suo contenuto » 79

ARTICOLO I.

La consonanza e la dissonanza.

- § 46. Concetto della consonanza e della dissonanza. Convenienza edisconvenienza. Assiomi » *ivi*
- § 47. Forme qualitative della convenienza e della disconvenienza: essenzialità ed accidentalità, repugnanza e discrepanza. Loro forme quantitative: universalità e particolarità dell'una e dell'altra » 81
- § 48. Sussistenza ed inerenza (in senso relativo). Negazione e privazione. Illazioni » 83
- § 49. Sussistenza strettamente detta e sostanzialità. Mero soggetto e sostanza. Forme dell'inerenza. Soggetto prossimo e soggetto remoto. Nota diretta e nota indiretta. Predicato comune e predicato proprio » 84
- § 50. I predicati di un soggetto in relazione fra loro. Coordinazione, intensiva ed estensiva. Note disparate e note disgiunte. Subordinazione, intensiva ed estensiva. Note subordinate e note subalterne. Nota superiore e nota inferiore. Note congiunte. Mutua relazione di due note coordinate, loro relazione con una terza. Mutua relazione di due note subordinate, loro relazione con una terza. Vicendevole relazione de' soggetti di note coordinate e de' soggetti di note subordinate » 85
- § 51. Compossibilità e impossibilità (od opposizione). Criterii. Illazioni. Forme dell'opposizione: contraddizione e contrarietà. Scolio. Ambito dell'una e dell'altra. Corollarii. Scolio. La compossibilità e l'impossibilità in relazione colla convenienza e colla disconvenienza » 87

ARTICOLO II.

L'identità e la diversità.

- § 52. Concetto dell'identità e della diversità. Illazioni. Identità assoluta e identità relativa. Corollarii. Identità generica e identità specifica. Loro mutua relazione. Diversità assoluta e di-

	versità relativa. Corollario. Diversità specifica e diversità numerica. Forme della diversità specifica. Modi onde più cose possono diversare fra loro. Differenza	Pag. 89
§ 53.	Indistinzione e distinzione. Loro forme. Distinzione reale assoluta e distinzione reale relativa. Distinzione razionale naturale e distinzione razionale arbitraria. Distinzione adeguata e distinzione inadeguata. Condistinti e suddistinti. Medesimezza degl'indiscernibili. La distinzione e il limite	» 91
§ 54.	Identità e diversità in rispetto all'esistenza. Identità e diversità in relazione col tempo. Simultaneità e successione. Prima e poi. Conseguenza e distanza temporale. Vicinanza e lontananza temporale. Sempiternità. Sua relazione coll'eternità. Immensità ed immanenza del sempiterno	» 94
§ 55.	Identità e diversità in relazione collo spazio. Coesistenza e suo contrario. Innanzi e appresso. Contiguità e distanza spaziale. Vicinanza e lontananza spaziale. Ubiquità (od onnipresenza locale). Sua relazione coll'immensità. Eternità dell'onnipresente. Unità dell'onnipresente e del sempiterno. Corollario. »	95
§ 56.	Identità e diversità in riguardo all'essenza. Forme dell'una e dell'altra. Forme dell'identità e della diversità interna. Somiglianza e dissomiglianza. Illazioni. Somiglianza e dissomiglianza relativa, somiglianza e dissomiglianza assoluta. Affinità e cognazione. Omogeneità ed eterogeneità. Eguaglianza e disegualianza. Illazioni. Relazione degli uguali e de' diseguali coi simili e coi dissimili. Equivalenza e congruenza. Simmetria. Maggioranza e minoranza. Corollarii	» 97
§ 57.	Unione e separazione. Compenetrazione e congiunzione. Connessione ed aggregazione. Sistema ed aggregato. Disposizione. Ordine e disordine. Armonia e disarmonia. Consenso e proporzione, dissenso e sproporzione. Relazione tra l'ordine e l'armonia. Loro relazione colla perfezione delle cose	» 99

CAPITOLO SECONDO.

La causalità.

§ 58.	La causalità in totalità. Dipendenza e indipendenza. L'Assoluto e il Relativo. Assiomi e teoremi. Ragione sufficiente e ragione insufficiente. Principio di ragion sufficiente. Forme della causalità	» 102
-------	---	-------

ARTICOLO I.

La causalità interna.

§ 59.	Concetto della parte e del tutto. <i>Principium essendi</i> . Parti simultanee e parti successive (momenti). Assiomi. Teorema. Corollario. Parti arbitrarie (o possibili) e parti naturali (o attuali). Il tutto e il composto, la parte e il componente. Corollario	» 105
§ 60.	Parti essenziali e parti accidentali. Teorema. Parti primarie e parti secondarie. Tutto reale e parti componenti, tutto lo-	

- gico e parti dividenti. Profondità del primo, ambito del secondo. Coordinazione e subordinazione (*intensiva ed estensiva*) delle une e delle altre. Serie di parti Pag. 107
- § 61. Parti del tutto reale. Materia in significato fisico. Materia in senso metafisico. Materia *ex qua*. *Ex nihilo nihil*. Tutto simile e tutto dissimilare. Elementi. Parti aliquote e parti aliquote. Materia *in qua*. Corollario. Materia prima e materia seconda. Illazioni » 110
- § 62. Forma (*intrinseca*). La forma contrapposta alla materia *di cui*. Figura. Inseparabilità reciproca della forma e della materia. La forma contrapposta alla materia *in cui*. Forma e forme. Illazione. *Per nihilum nihil*. Aspetto formale ed aspetto materiale delle cose. Causalità della forma e della materia . . . » 112
- § 63. Differenza tra la classe e l'universale. Parti del tutto logico. Varietà e ordine. Genere e specie (in senso fisico). Corollario. Specie infima. Genere infimo e genere supremo (generale e generalissimo). Generi estremi e generi intermedi. Generi superiori. Sistema (di classi). Suo tipo » 115
- § 64. Serie. Membri. Serie sostanziale e serie causale. Serie infinita e serie finita. Repugnanza della serie infinita. Impossibilità del processo all'infinito. Progresso e regresso all'infinito (circolare e rettilineo) » 118

ARTICOLO II.

La causalità esterna.

- § 65. Concetto della causa e dell'effetto. Efficacia della causa. Assiomi. Teorema. Causa semplice e causa composta. La causa in relazione col tutto e colla parte. Effetto semplice ed effetto composto. L'effetto in relazione col tutto e colla parte . . . » 120
- § 66. Causa immediata e causa mediate. Concause. Cause coordinate e cause subordinate. Cause secondarie e causa primaria. Cause cooperanti. Serie di cause. Cause estreme (prossima ed ultima) e cause intermedie. Cause remote. Effetto prossimo ed effetto remoto. L'effetto e la sua ragion sufficiente. Scolio. Due generi di cause » 121
- § 67. Efficienza. Sua causalità. Effetto (strettissimamente inteso). *A nihilo nihil*. Il caso (puro). Esistenza di cause efficienti. Produzione e distruzione. Coefficiente, coordinate e subordinate. Causa principale e causa strumentale. Mezzo e rimedio. Impedimento e resistenza. Efficienza onnipotente. Sua possibilità. Efficienza assoluta e causa prima, efficienze relative e cause seconde. Creazione ed educazione. Generazione e formazione. Influsso, unilaterale e bilaterale (commercio). Forma esterna. Presenza. Onnipresenza (reale). Causa libera e causa necessaria. Teorema. Causa morale e causa fisica. Causa per sè e causa per accidente » 123
- § 68. Condizione. Varie maniere di cause condizionanti. Il fine. Corollarii. Causalità del fine. *Propter nihilum nihil*. Il caso (propriamente detto). Casualismo. Fini coordinati e fini subordinati. Fine prossimo, fine remoto, fine ultimo. Fine subbiettivo e fine obbiettivo. L'esemplare. Sua causalità. L'esemplato.

- Tipo ideale e tipo reale. Immagine. Archetipo ed ectipo. In che gli archetipi si concretino. L'oggetto (*materia circa quam*) e il soggetto (principio e termine). Illazioni Pag. 128
- § 69. Causa reale (*principium fieri*) e causa ideale (*principium cognoscendi*). Effetto dell'una e dell'altra. Classificazione delle cause ideali. Cause ideali del primo ordine. Il sentimento. La parola (segno). Segnato e significazione. Due aspetti nel segno. Il segno materialmente considerato: reale ed orale. Il segno riguardato formalmente: naturale ed arbitrario. Segni di cose e segni d'idee. Teorema. Sinonimi, omonimi e paronimi. Varii sensi de' segni: collettivo e distributivo, composto e diviso, materiale e formale. Cause ideali del secondo ordine: complesse ed incomplete » 134
- § 70. Cause complesse. Principii strettamente intesi o ragioni (subbiettive ed obbiettive). Principii obbiettivi: verità prime e verità seconde. Verità universali e verità universalissime. In che le verità universalissime si concretino. Relazione reciproca delle verità universalissime nell'ordine ideale e delle verità universalissime nell'ordine reale. Primato assoluto di quelle, primato relativo di queste. Cause incomplete. Relazione loro colle cause complesse. Le categorie. I categoremi. Gli altri predicati. Note particolari, note universali, note universalissime. Esposizione sistematica delle categorie. Corollario. Categoria primaria e categorie secondarie. Loro subordinazione, interna ed esterna. Esposizione sistematica de' categoremi. Categoremi assoluti (qualitativi e quantitativi) e categoremi relativi (modali e causali). Loro subordinazione reciproca. Loro subordinazione alle categorie. Tavola delle categorie e de' categoremi . . . » 138

PARTE SECONDA.

Il sapere.

- § 71. Concetto della logica come teoria. Natura della scienza logica. Concetto della logica come arte. Anteriorità della scienza logica all'arte logica. In qual modo l'arte logica si acquisti. Importanza della scienza logica e dell'arte logica. Uffici della scienza logica. Sue parti: logica pura e logica applicata » 151

SEZIONE PRIMA.

Come sia fatto il sapere.

- § 72. Atti che formano il sapere. Concetto dell'intellezione. Concetto del sapere. Concetto del pensiero. Concetto della conoscenza. Relazione tra la conoscenza ed il pensiero. Relazione dell'uno e dell'altra coll'intellezione. Se l'intellezione sia attributo o relazione. Suoi termini: l'intelligenza e l'intelligibile. Intuito e discorso, intelletto e ragione. Se l'intendere sia modo od atto » 154

- § 73. Se intendere sia sentire. Divario fra l'intendere e gli stati del senso. Differenza fra gli atti dell'intelligenza e gli atti del senso. Divario qualitativo fra la percezione del senso e la cognizione dell'intelligenza. Loro divario quantitativo: obbiettivo (intensivo ed estensivo) e subbiettivo. Differenza tra l'atto per cui il senso percepisce e l'atto per cui l'intelligenza conosce. Valore dell'esposta argomentazione contro il sensismo in universale (assoluto e relativo). Intellettualismo. Se intendere sia immaginare. Differenza di natura e differenza di grado tra l'uno e l'altro atto. Pag. 157
- § 74. Varietà subbiettiva nel sapere. Varietà sua obbiettiva. Sapere razionale e sapere empirico. Differenze obbiettive e differenze subbiettive nel pensiero e nella conoscenza. » 162

CAPITOLO PRIMO.

Il pensiero.

- § 75. Se possa darsi pensiero senza conoscenza. Quando tale possibilità si avveri. Varietà accidentale del pensiero (obbiettiva e subbiettiva) e sua unità essenziale. Sotto quali aspetti il pensiero possa considerarsi. » 163
- § 76. Atti contenuti nel pensiero astrattamente considerato. Suoi momenti. Attenzione. Suo scopo. Notizie componenti la cognizione che ne origina. Imperfezione formale della notizia esplicita ed imperfezione materiale della notizia implicita. Riflessione. Suo intento. Sua relazione coll'attenzione. Suo ufficio. Suoi momenti » 164
- § 77. Osservazione. Suo obbietto. Suo ufficio. Sue funzioni. Suoi dividenti. Ambito dell'osservazione naturale e dell'osservazione artificiale. Esperimento. Come differisca dall'osservazione. Suoi dividenti. Ambito dell'esperimento interno e dell'esperimento esterno » 166
- § 78. Meditazione. Suo obbietto. Suo ufficio. Sue funzioni. Sua relazione coll'osservazione » 167
- § 79. Atti contenuti nel pensiero considerato concretamente. Sue forme. Loro classificazione. Atti che hanno ragione di fine: sintesi e analisi. Loro relazione coll'attenzione e colla riflessione. Loro dividenti. Loro gradi » 168
- § 80. Atti che hanno essenza di mezzo: comparazione ed astrazione. Loro differenze. Momenti dell'astrazione: astrazione esterna ed astrazione interna. Forme dell'astrazione interna: universalizzazione e generalizzazione. Momenti della comparazione: comparazione interna e comparazione esterna. Relazione dell'astrazione coll'analisi, della comparazione colla sintesi. Concetto comune dell'astrazione e della comparazione » 170
- § 81. Ordine che hanno fra loro le varie forme del pensiero. . . » 173
- § 82. Gradi del pensiero. Pensiero spontaneo e pensiero speculativo. Loro identità in riguardo all'obbietto ed ai proprii componenti. Loro divario in rispetto al processo. Anteriorità del pensiero spontaneo al pensiero speculativo. Principio della speculazione. Varietà (obbiettiva) di essa » 175

CAPITOLO SECONDO.

La conoscenza.

- § 83. Inseparabilità della conoscenza dal pensiero. Ignoranza. Cognizione diretta e cognizione riflessa. Intendere e ricordarsi, intendimento e memoria. Percezione ed intellesione. Coscienza. Appercezione. Conoscenze intuitive e conoscenze discorsive. Scienza e fede. Inventare ed imparare. Unità essenziale e varietà accidentale della cognizione. Aspetti sotto i quali la cognizione può considerarsi. Varietà sua, subbiettiva ed obbiettiva. *Pag.* 176

ARTICOLO I.

La conoscenza riguardata in astratto.

- § 84. Atti contenuti nella conoscenza astrattamente considerata. Suoi momenti. Concetto della visione mentale. Qualità de'suoi componenti » 181

I. *L'idea.*

- § 85. Aspetti sotto cui le idee debbono considerarsi. Attributi dell'idea in aspetto assoluto. Attributi dell'idea in aspetto qualitativo. L'idea riguardata nella sua essenza. Due significati nel nome d'idea. L'idea in senso obbiettivo. L'idea in significazione subbiettiva. Sue condizioni. Sua forma e materia. Termine (in senso logico). Come l'idea si enunzi. Termine in senso grammaticale » *ivi*
- § 86. L'idea considerata nelle sue affezioni. Concetto delle sue affezioni interne e delle sue affezioni esterne. L'idea riguardata nelle sue affezioni interne. Chiarezza ed oscurità. Loro gradi. Chiarezza ed oscurità assoluta, chiarezza ed oscurità relativa. Distinzione e confusione. Loro gradi. Distinzione e confusione assoluta, distinzione e confusione relativa. Divisione dell'una e dell'altra in intensiva ed estensiva. Relazione della chiarezza e dell'oscurità colla distinzione e colla confusione. Esplicitezza ed implicitezza. Anteriorità dell'idea esplicita all'implicita. I vari modi onde una cosa può concepirsi implicitamente. Relazione dell'implicitezza e dell'esplicitezza delle idee colla oscurità e colla chiarezza, colla confusione e colla distinzione. Variabilità di tali affezioni. Perfezione ed imperfezione formale delle idee. Loro perfezione ed imperfezione materiale » 185
- § 87. L'idea riguardata nelle sue affezioni esterne. Positività e negatività. Relazione dell'idea positiva coll'idea negativa. Assolutezza e relatività. Corollario. Reciproca relazione dell'idea assoluta e dell'idea relativa. Concretezza ed astrattezza. Concreto ed astratto. Corollarii » 189
- § 88. L'idea in aspetto quantitativo. Intensione ed estensione. Loro mutua relazione. L'idea riguardata nella sua intensione: semplicità e composizione. Semplicità assoluta e semplicità re-

- lativa. L'idea semplicissima. L'idea considerata nella sua estensione: individualità e generalità. Idea specifica e idea generica. L'idea generalissima. Medesimezza dell'idea generalissima e dell'idea semplicissima Pag. 191
- § 89. L'idea in aspetto relativo. L'idea in rispetto modale. Consonanza e dissonanza delle idee. Loro convenienza e disconvenienza. Essenzialità ed accidentalità, discrepanza e repugnanza. Universalità e particolarità (intensiva ed estensiva) della convenienza. Compossibilità e impossibilità (opposizione) delle idee. Contraddizione e contrarietà. Relazione della consonanza e della dissonanza esterna verso la consonanza e la dissonanza interna » 194
- § 90. Identità e diversità delle idee. Identità e diversità assoluta, identità e diversità relativa. Corollarii. Equipollenza e parentela. Cognazione ed affinità. Convenienza delle idee equipollenti. Se le idee parenti fra loro convengano o repugnino . . . » 196
- § 91. L'idea in rispetto causale. Coordinazione e subordinazione delle idee. Loro coordinazione intensiva (idee disperate). Loro coordinazione estensiva (idee disgiunte). Corollarii. Subordinazione intensiva e subordinazione estensiva (subalternazione). Inseparabilità loro reciproca. Loro relazione inversa. Convenienza delle idee subordinate » 198

II. L'affermazione.

- § 92. Concetto dell'affermazione. Relazione di essa coll'intellezione e coll'idea. Suoi termini. Sue condizioni. Verbo o copula. Come l'affermazione possa enunziarsi. Modi onde s'afferma. Contraddizione (come atto) » 200
- § 93. Verità e falsità (in senso logico). Unità dell'una e dell'altra. Varietà del vero e del falso. Verità empiriche e verità razionali (intuitive e discorsive). Evidenza, immediata e mediata. Verità di scienza e verità di fede (storiche e dottrinali). Loro relazione. Aggregato e sistema di verità. Il falso (o l'errore) in rispetto al suo contenuto: errore di composizione ed errore di divisione, mero errore e assurdo. Il falso in riguardo alla sua origine: errore materiale ed errore formale. Illazioni. Sede dell'errore. Se sia atto naturale o atto volontario. Illazione . . . » 202
- § 94. Verosimiglianza (in senso logico): estrinseca e intrinseca (empirica e razionale), aritmetica e dinamica. Verosimiglianza strettamente intesa e inverosimiglianza. Gradi della verosimiglianza. Calcolo delle probabilità » 207
- § 95. Assenso e dissenso. Persuasione. Sua relazione coll'assenso. Certezza. Varie sue forme: certezza metafisica e certezza fisica, certezza immediata (d'intuizione e di percezione) e certezza mediata, certezza speculativa e certezza autoritativa (storica e dottrinale). Opinione » 209
- § 96. Dubbio, negativo e positivo. Dubbio metodico e dubbio scettico (assoluto e relativo). Scetticismo, assoluto (pirronismo) e relativo. Dogmatismo. Confutazione del pirronismo. Come sia da procedere in rispetto allo scetticismo relativo » 212

ARTICOLO II.

La conoscenza in concreto.

- § 97. Aspetti sotto i quali la conoscenza in concreto può considerarsi Pag. 215

I. *La conoscenza considerata nelle sue forme.*

- § 98. Riduzione delle forme della conoscenza al giudizio e al raziocinio » ivi

1. *Il giudizio.*

- § 99. Sotto quali determinazioni il giudizio si debba considerare. Suo aspetto assoluto. Sua qualità. Sua essenza. Suo contenuto. Materia e forma. Parti che ne compongono la materia: nozione ed affermazione. Proposizione (in senso logico). Come il giudizio possa enunziarsi. Segni a ciò necessari. Proposizione in senso grammaticale. Proposizione perfetta e proposizione imperfetta, univoca ed equivoca. Giudizio imperfetto o possibile e giudizio perfetto o reale, vero o falso, verosimile o inverosimile. Proposizione indimostrabile e proposizione dimostrabile. Giudizio diretto e giudizio riflesso » ivi
- § 100. Affezioni del giudizio, esterne ed interne. Affezioni del giudizio in rispetto alla materia. Giudizio positivo e giudizio negativo. Leggi dell'uno e dell'altro. Giudizio infinito (o limitativo) e giudizio finito. La qualità del giudizio secondo gli antichi logici » 218
- § 101. Giudizio analitico e giudizio sintetico. Il giudizio analitico e l'intellezione. Il giudizio sintetico e la percezione » 222
- § 102. Giudizio teoretico e giudizio pratico. Assioma e teorema. Postulato e problema. Scolio » 223
- § 103. Definizione. Suoi membri. Suo effetto. Forme della definizione in rispetto al definito: individuale e specifica. Forme della definizione in riguardo al definiente: reale e nominale, quidditativa e descrittiva, positiva e negativa. Varie maniere in cui il descrivere è possibile. Definizione analogica e definizione genetica. Corollari. Se ogni cosa sia definibile » 225
- § 104. Divisione. Diviso e dividente. Principio della divisione. Corollario. Forme della divisione in rispetto al diviso: intensiva ed estensiva. Classificazione ed enumerazione. Forme della divisione in riguardo al dividente: bimembre e moltimembre. Divisioni coordinate (condizioni) e divisioni subordinate. Divisione superiore e divisione inferiore (suddivisione). Divisione fondamentale. Se ogni cosa sia divisibile » 230
- § 105. Affezioni del giudizio in riguardo alla forma. Giudizio categorico e giudizio ipotetico. Membri, termini e copula del giudizio ipotetico. Donde la verità sua dipenda. Giudizio disgiuntivo e giudizio determinativo. Membri, termini e copula del

- giudizio disgiuntivo. Donde dipenda la sua verità. Positività di ogni giudizio disgiuntivo e di ogni giudizio ipotetico . . . Pag. 232
- § 106. Giudizio dogmatico e giudizio problematico. Giudizio apodittico e giudizio assertorio. Possibilità di commettere errore nella maniera di affermare . . . » 235
- § 107. La quantità del giudizio. Il giudizio e la sua intensione. Giudizio semplice e giudizio composto. L'esposizione de' giudizi composti. Gli esponenti. Giudizii palesemente composti: copulativi e comparativi. Donde la verità loro dipenda. Giudizii occultamente composti: esclusivi e restrittivi. Esclusivi strettamente intesi ed eccettuativi. Donde dipenda la verità loro. Restrittivi in istretto senso e reduplicativi. Giudizio complesso. Suoi esponenti: giudizio principale e giudizio incidente (determinativo e amplificativo). Giudizio incompleto . . . » 237
- § 108. Il giudizio e la sua estensione. La quantità del giudizio secondo gli antichi logici. Giudizio universale (in largo significato) e giudizio particolare. Giudizii universale strettamente inteso e giudizio singolare. Giudizio designato e giudizio indeterminato. Proposizioni determinate e proposizioni indeterminate. Universalità e particolarità apparente. Universalità di ogni giudizio ipotetico e di ogni giudizio disgiuntivo. La copula nei giudizi particolari e ne' giudizi universali. A, E, I, O . . . » 239
- § 109. Convertimento, convertibilità e conversione de' giudizi. Condizione della convertibilità. Convertibilità perfetta e convertibilità imperfetta. Giudizio attributivo e giudizio identico. Giudizio tautologico. Contrapposizione, contrapposibilità e contrapposizione de' giudizi. Contrapposibilità perfetta e contrapposibilità imperfetta. Riduzione del convertimento e del contrapposimento all'invertimento, della convertibilità e della contrapposibilità all'invertibilità, della conversione e della contrapposizione all'inversione. Se ogni proposizione sia convertibile. Convertibilità di A, E, I. Contrapposibilità di ogni proposizione . . . » 242
- § 110. Il giudizio in aspetto relativo. Il giudizio e la modalità. Consonanza e dissonanza (od opposizione) de' giudizi. Proprietà de' giudizi opposti. Contraddizione e contrarietà loro. Proprietà de' giudizi contraddittorii. Proprietà de' giudizi contrarii. Fra quali giudizi si verifichi contraddizione o contrarietà . . . » 246
- § 111. Identità e diversità dei giudizi. Identità e diversità loro assoluta, identità e diversità relativa. Cognazione ed affinità. Giudizi disparati e giudizi equipollenti. Se i giudizi totalmente o parzialmente identici nella materia fra loro consuonino o dissuonino . . . » 248
- § 112. Giudizi subalterni. Loro proprietà. Giudizi subcontrarii. Loro proprietà. Consonanza de' giudizi subalterni. Consonanza de' giudizi subcontrarii. Le forme dell'opposizione secondo la logica antica . . . » 249
- § 113. Il giudizio e la causalità. Principio e illazione. Conseguenza. Principii materiali e principii formali. Ipotesi. Lemma. Illazioni immediate o corollari e illazioni mediate . . . » 252

2. Il raziocinio.

- § 114. Il raziocinio in rispetto qualitativo. Sua essenza. Sua origine. Sua materia prossima e sua materia remota. Sua forma. Suo contenuto. Argomentazione. Quanti giudizi in un raziocinio si contengano. Quanti termini inchiuda. Regola, assunzione e conclusione. Raziocinio perfetto e raziocinio imperfetto. Raziocinii immediati e raziocinii mediali. Raziocinio positivo e raziocinio negativo. Principio del raziocinio Pag. 254
- § 115. Il raziocinio considerato nelle sue affezioni. Il raziocinio in rispetto alla forma. Raziocinio categorico: determinativo e disgiuntivo. Principio de' raziocinii categorico-determinativi. Due maniere di siffatti raziocinii. Raziocinio ipotetico: determinativo e disgiuntivo. Principio de' raziocinii ipotetico-determinativi. Due maniere di tali raziocinii. Contrapposizione del raziocinio disgiuntivo al raziocinio determinativo. Principio di quello. Sue forme. Dilemma. Sua divisione. Dilemma reciproco. » 258
- § 116. Il raziocinio in riguardo alla materia. Raziocinio deduttivo. Suo principio. Sua efficacia. Congettura. Raziocinio induttivo. Suo principio. Sua efficacia. Epagogia. Suo intento. Analogia. Conclusione della deduzione e conclusione dell'induzione. » 263
- § 117. Scopo della deduzione e dell'induzione. Raziocinio inquisitivo. Ignoranza e questione. Triplice intento di siffatto raziocinio. Raziocinio dimostrativo. Incertezza e tesi. Argomenti. Divisione della dimostrazione in riguardo alla materia: dimostrazione speculativa e dimostrazione autoritativa, razionale ed empirica, *ab interiori* e *ab exteriori*, *ad veritatem* e *ad hominem*. Divisione della dimostrazione in rispetto alla forma: dimostrazione diretta e dimostrazione indiretta (*a consequenti* e *ab absurdo*). Divisione della dimostrazione quanto al suo valore: dimostrazione apodittica e dimostrazione verosimile. Efficacia dell'una e dell'altra » 267
- § 118. Il raziocinio in rispetto quantitativo. Monosillogismo e polisillogismo. Numero de' giudizi contenuti nel monosillogismo. Forme del monosillogismo » 275
- § 119. Sillogismo. Giudizi che inchiude. Varietà sua in riguardo alla forma. Termini del sillogismo categorico-determinativo. Leggi che lo governano. Leggi del sillogismo ipotetico-determinativo. Leggi del sillogismo disgiuntivo » 276
- § 120. Figure del sillogismo. Sua riduzione. Modi del sillogismo. Maniera di significarli » 278
- § 121. Figure del sillogismo categorico di primo ordine. Figure del sillogismo categorico di secondo ordine. Sei figure nel sillogismo categorico. Figure primarie e figure secondarie. Maniera di riformare un sillogismo categorico » 279
- § 122. Modi del sillogismo categorico della prima figura. Modi del sillogismo categorico della quarta figura. Identità dei modi della seconda e della terza figura coi modi della prima, identità dei modi della quinta e della sesta figura coi modi della quarta. Otto modi nel sillogismo categorico. Loro trasformazione . . » 282
- § 123. Entimema. Quando sia legittimo. Che cosa nella formazione e nell'esame di un entimema sia da fare. Tre ordini di entimemi » 285

§ 124.	Entimemi di primo ordine. Raziocinii di opposizione. Loro legge. Raziocinii di contraddizione e raziocinii di contrarietà. Legge dei primi, legge de' secondi. Varietà degli uni e degli altri	286
§ 125.	Raziocinii d'identità. Raziocinii d'identità assoluta (o di equipollenza) e raziocinii d'identità relativa. Legge di quelli. Raziocinii di subalternazione e raziocinii di modalità. Leggi de' primi, leggi de' secondi	287
§ 126.	Raziocinii d'inversione. Raziocinii di conversione. Raziocinii di contrapposizione. Leggi degli uni e degli altri	289
§ 127.	Polisillogismo. Relazione de' monosillogismi che lo compongono. Prosillogismo ed episillogismo. Polisillogismo sintetico e polisillogismo analitico, categorico ed ipotetico (puro e misto). Leggi del polisillogismo. Polisillogismo perfetto e polisillogismo imperfetto. Composizione occulta e composizione palese	ivi
§ 128.	Polisillogismi imperfetti di composizione occulta o trimembri. Giudizi e termini che inchiudono. Sei maniere di polisillogismi trimembri. Loro leggi	291
§ 129.	Polisillogismi imperfetti di composizione palese o multimembri. Epicherema. Monosillogismi che lo compongono. Come si divida. Quando sia legittimo	294
§ 130.	Sorite. Analisi. Sorite categorico diretto e sorite categorico inverso. Sorite ipotetico diretto e sorite ipotetico inverso. Quando il sorite sia legittimo	295
§ 131.	Raziocinio retto e raziocinio vizioso. Raziocinio vero o falso materialmente, vero o falso formalmente, falso o vero in ogni rispetto. Fallacia. Paralogismo e sofisma. Classificazione delle fallacie. Fallacie di elenco. Ignoranza d'elenco e mutazione d'elenco	297
§ 132.	Fallacie di materia. Sofisma dell'essenzialità fittizia. Sofisma dell'universalità fittizia. Sofisma della fittizia causalità. Sofisma <i>ad ignorantiam</i> . Sofisma <i>ab ignorantia</i> . Sofisma <i>ad verecundiam</i> . Sofisma <i>ad hominem</i> . Sofisma della necessità (il Pigro). Sofisma dell'indeterminabile (il Polizetetico). Sofisma della sottintesa ipotesi (l'Eterozetetico). Avvertenza	299
§ 133.	Fallacie di forma. Dilogia. Fallacia dell'equivocazione (di equivocazione perfetta e di equivocazione imperfetta). Fallacia dell'anfibologia (di sintassi, di composizione, di divisione, di significazione, del rispettivo). Tautologia. Petizione di principio. Circolo vizioso	303

II. La conoscenza considerata ne' suoi gradi.

§ 134.	I gradi della conoscenza: intendere e comprendere. Gradi dell'intendere. Gradi del comprendere. Varietà del suo contenuto	308
§ 135.	Il sapere che risulta dall'intendere e dal primo grado del comprendere. Il sapere che è costituito dal secondo grado del comprendere, ossia la scienza (dottrina, disciplina, facoltà). Materia e forma nel sapere comune e nel sapere dottrinale. Concetto dell'uno e dell'altro. Loro divario formale. Loro divario materiale: qualitativo e quantitativo. Superiorità del sapere scientifico al sapere comune	310

- § 136. Anteriorità del sapere comune al sapere scientifico. Origine della scienza dal sapere comune. Corollario Pag. 311
- § 137. Come il sapere comune dia origine alla scienza. Momenti per cui la scienza discorre. Principio della scienza » 312
- § 138. Relazioni interposte fra' quattro primarii momenti della vita mentale. Condizioni che la speculazione richiede a produrre la scienza: il sentimento e la parola. Conoscenze che ne procedono. La scrittura e l'esperienza » 314
- § 139. Condizioni della scienza (soggetto ed oggetto o contenuto). Sistema di verità (in senso formale e in senso materiale). Scienza in significato obbiettivo, scienza in significato subbiettivo. Che cosa in un sistema di veri contengasi. Relazione fra la connessione obbiettiva de' veri e la connessione subbiettiva delle conoscenze » 315
- § 140. Caratteri della scienza: evidenza (immediata e mediata) e certezza (immediata e mediata). Se la scienza possa divenire popolare » 316
- § 141. Le scienze. Discipline razionali e discipline rivelate. In che fra loro differiscano, in che fra loro convengano. Filosofia largamente intesa e teologia (sacra). Filosofia strettamente detta o scienza prima e scienze seconde. Enciclopedia. Sintesi delle scienze » 317

SEZIONE SECONDA.

Come si debba ragionare.

- § 142. Metodo e processo. Metodica. Uffizi della logica applicata. Metodo autodidattico e metodo eterodidattico » 320

CAPITOLO PRIMO.

La formazione della scienza.

- § 143. Uffizi della metodica autodidattica. Sue parti » 322

ARTICOLO I.

Metodica negativa.

- § 144. Parti della metodica negativa » *ivi*

I. Cagioni degli errori.

- § 145. Causa dell'errore. Sua potenza. Classificazione delle cause degli errori » 323
- § 146. Cause universali. Limitazione intellettuale. Confusione delle idee. Illusione logica » *ivi*

§ 147. Cause particolari. Loro classificazione. Cause interne. Varietà loro	Pag. 324
§ 148. Cause di errore nel senso, come potenza affettiva e come potenza percettiva. Cause di errore nell'istinto, come virtù appetitiva e come virtù operativa	» 325
§ 149. Cause di errore nell'intelligenza. Cause di errore nella cogitativa. Cause di errore nella conoscitiva. Cause di errore nell'intendimento. Pregiudizi. Loro classificazione in rispetto all'origine. Loro classificazione in riguardo al contenuto. Cause di errore nella memoria. Cause di errore nella volontà	» 326
§ 150. Cause di errore nell'immaginazione, per difetto e per eccesso di vivacità. Cause di errore nella loquela, per equivocazione e per anfibologia	» 329
§ 151. Cause esterne. Varietà loro. Cause materiali. Cause dirette. Cause indirette	» 330
§ 152. Cause immateriali. Cause inducenti: abuso del linguaggio e abuso del ridicolo. Cause disponenti: autorità errante e mal esempio	» 331
§ 153. Come le cause dell'errore gli diano origine. Modi in cui può nascere l'errore formale	» 334

II. Rimedi degli errori.

§ 154. Trapasso dalle cause ai rimedi. Loro classificazione. Rimedi preservativi generali	» 335
§ 155. Rimedi curativi generali	» 336
§ 156. Rimedi speciali (preservativi e curativi). Rimedi contro gli errori di origine interna. Rimedi contro gli errori che derivano dal senso. Rimedi contro gli errori che originano dall'istinto	» 337
§ 157. Rimedi contro gli errori che hanno per cagione l'intelligenza. Rimedi contro gli errori che nascono dalla volontà	» 338
§ 158. Rimedi contro gli errori che hanno la cagione loro nell'immaginazione. Rimedi contro gli errori che hanno origine dalla loquela	» 339
§ 159. Rimedi contro gli errori di origine esterna. Rimedi contro gli errori procedenti da causa materiale: diretta o indiretta	» 340
§ 160. Rimedi contro gli errori derivanti da causa immateriale: inducente o disponente	» 341

ARTICOLO II.

Metodica positiva.

§ 161. Parti della metodica positiva. Metodo d'inventare e metodo d'imparare. Arti a cui danno origine	» 342
--	-------

I. Arte d'inventare.

§ 162. Due ordini di regole nel metodo inventivo. Parti della teorica in cui s'espongono	» 343
--	-------

1. *Metodica del pensiero.*

- § 163. Regole della speculazione in totalità. Classificazione delle regole riferentisi alla speculazione considerata nelle sue parti *Pag.* 344
 § 164. Regole dell'attenzione. Regole della riflessione » *ivi* 345
 § 165. Regole dell'osservazione. Regole dell'esperimento » 345
 § 166. Regole della meditazione. Loro identità colle regole della ricerca degli argomenti. Come gli argomenti si ritrovino. Luoghi degli argomenti. Topica. Relazione de' luoghi degli argomenti verso il raziocinio. Da quali enunziati siano costituiti gli argomenti. Classificazione de' luoghi degli argomenti » 347
 § 167. Regole dell'analisi e della sintesi » 350
 § 168. Regole dell'astrazione e della comparazione » *ivi*

2. *Metodica della conoscenza.*

- § 169. Doppio ordine di condizioni richieste alla perfezione della scienza. Regole determinatrici delle condizioni materiali. Regole del giudizio in genere » 351
 § 170. Norme del giudizio riguardato nella varietà delle sue forme. Regole della definizione, quanto alla sua verità e alla sua perfezione. Regole della divisione, in rispetto alla sua verità e alla sua perfezione » 353
 § 171. Regole del raziocinio in genere. Metodo dialettico. Dialettica » 356
 § 172. Norme del raziocinio considerato nella varietà delle sue forme. Regole del dedurre. Metodo deduttivo. Regole dell'indurre. Metodo induttivo. Regole del raziocinio inquisitivo. Regole dell'ipotesi. Metodo inquisitivo. Regole del raziocinio dimostrativo. Metodo dimostrativo » 357
 § 173. Regole determinatrici delle condizioni formali. Come l'ordine dalla scienza richiesto possa conseguirsi » 361

II. *Arte d'imparare.*

- § 174. Classificazione delle regole che compongono il metodo d'imparare » 362
 § 175. Norme riferentisi alle conoscenze che s'acquistano per istruzione. Regole dell'ascoltazione. Regole per profittare dell'ammaestramento. Regole per profittare della discussione » 363
 § 176. Regole della lettura largamente intesa. Operazioni richieste all'esame de' libri. Critica bibliologica (come arte e come scienza) ed ermeneutica (come scienza e come arte). La questione dell'autenticità e la questione della genuinità. Critica interna e critica esterna. Regole di critica bibliologica » 364
 § 177. Regole di ermeneutica » 367
 § 178. Regole della lettura strettamente intesa » 369
 § 179. Trapasso alle norme riguardanti le conoscenze che s'hanno per testimonianza. Suo soggetto (testimonio) e suo oggetto. Testimonianza dottrinale e testimonianza storica, udibile e visibile (scritta e monumentale). Due sorti di monumenti. Tradizione. Classificazione de' testimonii. Come il valore d'una testimo-

	nianza si determini. Sua credibilità obbiettiva. Sua credibilità subbiettiva. Classificazione delle regole alla testimonianza rife- rentisi. Critica storica e critica dottrinale.	Pag. 369
§ 180.	Come si deva procedere in rispetto alla testimonianza consi- derata nel suo oggetto	» 371
§ 181.	Come si deva procedere in riguardo alla testimonianza con- siderata nel suo soggetto	» 372

CAPITOLO SECONDO.

L'esposizione della scienza.

§ 182.	Uffizi della metodica eterodidattica. Sue parti	» 373
--------	---	-------

ARTICOLO I.

Modo d'istruire coll'ammaestramento.

§ 183.	Ammaestramento scritto e ammaestramento orale. Processo (o forma) dell'ammaestramento. Forma interna e forma esterna	» 374
§ 184.	Il processo interno: analitico e sintetico, scientifico e po- polare. Il processo esterno: sintetico e aforistico, diretto e in- diretto, epistolare e cattedratico, acroamatico ed erotematico	» 375
§ 185.	Regole da osservarsi nell'ammaestrare. In qual modo il mae- stro deva procedere a riguardo della scienza considerata in se stessa	» 376
§ 186.	In qual modo il maestro deva governarsi a rispetto della scienza considerata in relazione col discepolo	» 377

ARTICOLO II.

Modo d'istruire colla discussione.

§ 187.	Discussione orale e discussione scritta. Conversazione e di- sputa. Classificazione delle regole alla discussione riferentisi. Arte di conversare e arte di disputare	» 379
§ 188.	Varietà nella disputa. Sue forme quanto allo scopo: ginna- stica e agonistica. Sue forme in rispetto al processo: comune e scolastica. Arti corrispondenti	» 380
§ 189.	Come si debba conversare	» 382
§ 190.	Come si debba disputare	» 383



LIBRO PRIMO



DELL' ESSERE E DEL SAPERE

INTRODUZIONE

§ 1.

Nell'umano conoscimento sono due gradi: il sapere *comune* e il sapere *dottrinale*; i quali diversano fra loro, come si vedrà più innanzi (1), per più riguardi; e fra le differenze loro questa si annovera, che dove il primo adduce delle cose le ragioni *prossime* solamente, il secondo per contrario ne allega le ragioni *ulteriori*.

§ 2.

Il sapere dottrinale si compone, secondo che vedremo più sotto (2), di certa moltitudine di scienze *seconde* e d'una scienza *prima*, detta *filosofia*: quelle investigano delle cose le ragioni *ulteriori* e *remote*; laddove questa ne cerca le ragioni *ulteriori* ed *ultime* (o remotissime).

Di guisa che le scienze *seconde* indagano le ragioni in cui si fondano le ragioni *prossime* (contenute nel sapere comune); e la filosofia scruta le ragioni su cui riposano le ragioni *remote* (inchiuse nelle scienze *seconde*), cercando di rispondere a quelle inchieste della mente oltre alle quali niun altro quesito è possibile.

(1) Nella logica.

(2) Ivi.

Alla filosofia appartengono, come vedremo tra breve, parecchie discipline: ma tale varietà di patti non toglie l'*unità* del tutto; giacchè per la connessione ch'elle vi hanno tra loro, formano un solo *sistema*.

E quantunque la scienza prima dalle scienze seconde distinguasi, non le si può tuttavia ricusare l'*universalità*; poichè ella si stende a *tutte* le cose, dovendo di ciascuna addurre l'ultima ragione. Per altro non se le appropria *totalmente*; cosicchè ciò di cui tratta la filosofia, non è ciò di che ragionano le altre discipline.

§ 3.

Or come puossi coltivare la filosofia con profitto?

Il sapere scientifico ha origine, come altrove si dirà, dal sapere comune per mezzo del pensiero (speculativo). Ora egli è chiaro che nell'usar il *pensiero* dobbiamo avere inconcussa convinzione della sua efficacia a raggiungere lo scopo a cui lo indirizziamo, ossia esser certi che sia potente di condurci alla *conoscenza* della verità circa le cose a cui lo si rivolge (1).

Ma questa certezza non è nè può essere effetto di un *esame* della nostra intelligenza (cogitatrice); imperocchè discutere il valore del nostro pensiero non possiamo altramente che col pensiero; epperò a tentarne la critica devesi presupporre che sia capace di farci noto se valga o non valga a darci la cognizione della verità intorno a se stesso. Che se questa virtù devesi nel pensiero supporre per poterlo esaminare; che vieta mai di riconoscerci la medesima potenza allorchè s'applica alle cose dal pensiero diverse? D'altra parte, lo stesso dubbio se il pensiero *valga* a farci

(1) Poichè niuno guarderebbe se non avesse certezza che guardando si può vedere; niuno studierebbe senza ferma persuasione di poter imparare; niuno userebbe il telescopio o il microscopio se non avesse anzitutto per fermo che l'uno o l'altro strumento ottico ha virtù di svelare all'occhio i sensibili verso i quali si dirige.

conoscere la verità, è argomento che chi ne dubita, stima di aver ragioni per dubitarne; e quindi è persuaso che il pensiero nel manifestargli queste ragioni gli riveli il vero; onde ei crede nel pensiero almeno in quanto esso gli mostra la pretesa necessità di dubitare se vi si deva credere o no.

Per la qual cosa *chi prende a filosofare, deve innanzi tutto aver piena fiducia nel pensiero senza sottometterne ad esame il valore* (1).

E come in una varietà di conoscenze l'unità è impossibile se il pensiero che loro dà origine, proceda senz'ordine; com'è del pari impossibile che una scienza tocchi, secondo che la filosofia deve fare, a tutte le cose, se il pensiero che la deve produrre non sia tutto in moto: così dall'unità e dalla universalità della filosofia (§ 2) s'inferisce che *a ben filosofare si richiede l'esercizio ordinato di tutto il pensiero* (2).

§ 4.

Per ultimo, la filosofia componesi, non ostante la sua unità (§ 2), di due parti; e sono la *filosofia teoretica* e la *filosofia pratica*. Intendesi per la prima « quella parte della filosofia la quale mira soltanto ad istruire l'intelligenza »; e per la seconda « quella parte della filosofia la quale è ordinata a governare l'arbitrio »; di guisa che l'una appartiene soltanto alla vita *contemplativa*, laddove l'altra alla vita *attiva* si riferisce; e dove quella non fa altro che chiarire e distinguere, dilatare ed approfondire il *sapere* che il suo

(1) Tocchiamo, come si vede, un punto di scienza al quale non può dare pieno sviluppo che la logica.

(2) Insegnar poi efficacemente ad usare con ordine tutto il pensiero non si può in altra guisa che *congiungendo l'ESEMPIO alla REGOLA per modo che il fare preceda al dire*; ora nell'ontologia premessa alla logica l'alunno potrà vedere il *processo* che, a nostro parere, deve tenersi nella speculazione filosofica, e nella logica potrà imparare il *metodo* che deve dirigerla.

cultore possiede, questa per lo contrario procedendo più innanzi gli addita la via da tenere nell'*operare*.

Onde è fuori di ogni dubbio che *la filosofia teoretica precede alla filosofia pratica*; imperocchè non può insegnarsi, come la filosofia pratica deve fare, ad un agente la maniera di condursi nell'esercizio del suo arbitrio se già non si sappia che cosa egli sia, che cosa sia il mondo in mezzo al quale vivendo deve svolgere le sue potenze, e che cosa Iddio voglia da lui; ora il fornirci queste varie conoscenze, del pari che quelle da cui esse dipendono, alla filosofia teoretica s'appartiene.

Ma tanto l'una quanto l'altra parte della filosofia ha due gradi. Le conoscenze che costituiscono il primo grado della filosofia teoretica e quelle che formano il primo grado della filosofia pratica, compongono la *filosofia elementare*, la quale s'insegna nel Liceo; e il complesso delle conoscenze contenute nel secondo grado di quella in un colle notizie inchiuse nel secondo grado di questa costituisce la *filosofia superiore*, la quale, distinta dall'altra non solo per maggior profondità ma eziandio per maggiore ampiezza, s'insegna nell'Università (1).

(1) Dire con precisione in che la filosofia elementare consista e però dove abbia fine, è cosa, per nostro giudizio, ugualmente difficile che determinare in che dimori la filosofia superiore e quindi dove abbia principio; ma quali sieno i confini che dividono, al nostro parere, l'una dall'altra, potrà vedersi nel fatto dalla qualità e dalla quantità de'quesiti che nel nostro lavoro cercheremo di risolvere.

FILOSOFIA TEORETICA

F. TEORETICA	}	1 ^a	DISCIPLINA - IDEOLOGIA (oggetto suo: il Possibile o l'idea))	ESSERE - Ontologia SAPERE - Logica
		2 ^a	" - METAFISICA (oggetto suo: il Reale o la cosa)		

§ 5.

Le cose sulle quali si esercita la filosofia teoretica, riduconsi a due ordini di pensabili, ciascuno de' quali è obbietto di una scienza filosofica: di modo che la filosofia teoretica di due discipline si compone; e sono l'ideologia e la metafisica. La prima è scienza, come il vocabolo accenna, delle idee, e si può definire « quella parte della filosofia teoretica a cui è obbietto il possibile », presa questa voce nel senso in cui suole adoperarla il Rosmini, al quale il possibile e l'idea (in obbiettiva significazione (1)) sono un

IDEE (il possibile)
COSE (il reale)

(1) Che cosa si deva intendere per idea in significato subbiettivo, si dichiarerà altrove. Qui basterà di notare che in significato obbiettivo e come identica al possibile l'idea è ciò che fuori della mente non ha essere; talchè idea (o possibile) ed ente mentale (o razionale) sono una stessa cosa.

A chi poi il nome d'ideologia, nel senso in cui l'adoperiamo, piacesse poco, faremmo preghiera d'additarci un altro vocabolo che esprima egualmente bene il nostro concetto.

medesimo: per opposto la seconda è scienza delle *cose*, e può definirsi « quella parte della filosofia teoretica a cui è obbietto il reale » (1).

E dall'una del pari che dall'altra disciplina si parrà che *l'ideologia precede alla metafisica*.

(1) Noi prendiamo, come ognuno vede, il nome di metafisica nel senso in cui lo toglie il Rosmini allorchè definisce che sia « la scienza che tratta dell'ente reale quale egli è » (*Prefaz. alla Psicologia*); poichè riguardandola come una parte della filosofia *teoretica* non le viene per certo assegnato ad oggetto « il reale quale dev'essere ». Vero è ch'egli introduce poi nella metafisica l'ontologia, che non è punto una scienza del reale; ma in questa incoerenza, avvertita da lui medesimo e nata dal considerare ch'egli fece l'ontologia come un mero proemio alla teologia naturale, noi non siamo obbligati a seguirlo. Del resto ognuno sa che nelle scuole di filosofia elementare per metafisica suole intendersi una disciplina che comprende l'ontologia, la teologia naturale, la cosmologia e la psicologia; delle quali scienze soltanto le tre ultime possono secondo il nostro concetto farne parte, l'ontologia non essendo, com'è palese a chi lo accetti, una disciplina metafisica.

LIBRO PRIMO

IDEOLOGIA TEORIA DEL POSSIBILE IL POSSIBILE.

- a) l'essere - ONTOLOGIA
in universale
- b) il sapere - LOGICA
in genere

§ 6.

Il possibile, obbietto dell'ideologia (§ 5), all'essere e al sapere (1) si riduce; onde tal disciplina in due si risolve, di cui l'una ha per obbietto l'essere, l'altra ha per obbietto il sapere. La prima domandasi *ontologia*: la seconda dicesi *logica*.

E per le cose che tosto discorreremo, apparirà manifesto che *l'ontologia precorre alla logica*.

(1) Si spiegherà il senso dell'uno e dell'altro vocabolo in appresso. Qui basti avvertire che fuori dello spirito speculante sul sapere il sapere non ha essere, perchè fuori della mente è ciò soltanto ch'è determinato sotto ogni aspetto; di modo che il sapere è alcun che di universale, come l'essere, ed ha quindi, come l'essere, natura d'idea; epperò a buon diritto consideriamo la logica come parte dell'ideologia.

PARTE PRIMA

L'ESSERE.

§ 7.

Dall'obbietto in cui versa, l'ontologia può definirsi « la scienza dell'essere » (in universale) (1), vale a dire quella disciplina che investiga i predicati dell'ente *in genere* (di un ente qualsivoglia).

Ella adunque dee fare due cose: 1° mostrare come ciascuno di essi predicati sia fatto, e 2° chiarire le relazioni che fra loro intercedono. Compiendo il primo ufficio l'ontologia *determina l'essenza dei predicati comuni a tutte le cose*, cioè ne enunzia i *concetti*: adempiendo al secondo *stabilisce le verità su cui in ultimo si fondano le affermazioni contenute nelle scienze degli enti particolari*, ossia espone quei *principii* che sono la base di tutto l'umano sapere (2).

(1) Oppure « la scienza dell'ente in genere ».

(2) Se l'ontologia è la scienza dei predicati di un ente qualsiasi, manifesto è ch'ella non può avere altri uffici; poichè tali predicati non possono considerarsi che in sè e nelle relazioni fra loro interposte. Ma l'importanza dell'uno e dell'altro, chi ben consideri, è palese. Imperocchè la scienza di un obbietto particolare consiste nel sapere sistematicamente come sia fatto, vale a dire: 1° nel conoscere ordinatamente quali predicati gli convengano, quali predicati gli repugnino; e 2° nell'aver presenti allo spirito le ragioni per cui gli uni gli repugnano, gli altri gli convengono. Ora la prima di queste due cose è impossibile se già non si sappia come tali predicati sien fatti essi medesimi (cioè se già non se n'abbiano i *concetti*, ch'è quanto dire l'idea chiara e distinta di ciascuno); giacchè diversamente correrebbersi rischio di negare od affermare dell'obbietto onde si forma la scienza, predicati che gli convengono o predicati che gli repugnano. E quant'è alla seconda, ognun vede che risalendo di ragione in ragione sarà forza

E tali essendo gli uffizi di questa disciplina, se ne inferisce che *dall'ontologia la possibilità di tutte le altre scienze*, chi le consideri nel loro ideale, *dipende*. Imperocchè niuna delle *affermazioni* racchiuse nelle discipline da essa diverse è *vera* se non in forza di verità ontologiche, e niuna delle *idee* cui esse discipline contengono, è *perfetta* (chiara e distinta) se non per la perfezione delle idee nell'ontologia contenute; ora senza verità nelle affermazioni e senza perfezione nelle idee non si dà scienza; epperò l'ontologia è condizione di tutte l'altre discipline (1).

E da niuno si opponga che dei predicati *universali* delle cose e de' *sommi* veri abbiamo notizia come uomini; giacchè il sapere ontologico del popolo, come ogni sapere volgare, è imperfetto, superficiale ed angusto; e mediante un sapere cosiffatto non è possibile intorno ad alcun obbietto

di uscir finalmente da ciò che l'oggetto particolare (Dio, il mondo, l'uomo, la natura, i corpi, lo spazio, ecc.) contiene di proprio, e cercare gli ultimi perchè in ciò che racchiude di comune agli altri oggetti; ora ciò torna a dire che le ultime ragioni dei predicati che s'affermano o si negano dell'ente particolare onde si tratta, si fondano nelle proposizioni riferentisi all'ente in genere, cioè nei *principii* che stabiliscono che cosa si possa pronunziare intorno ad un ente qualsivoglia.

Quindi si vede che l'ontologia, tuttochè ridotta a proporzioni elementari, non può contenersi ne' limiti angustissimi che le si sogliono assegnare, senza renderla pressochè inutile. Epperò il maestro non farà, speriamo, le meraviglie in vedendo che da noi se ne tratta con qualche ampiezza, e si persuaderà che l'ontologia non ha minor importanza della logica; all'insegnamento della quale, non meno che all'insegnamento delle altre parti della filosofia, trarrà da quella un giovamento che forse prima non ne sperava (*Pref.*).

(1) Se affermo, ad es., nella psicologia che l'anima è sostanza, uopo è che prima di recare questo giudizio io sappia in modo chiaro e distinto che cosa sia sostanza; della quale l'idea perfetta dev'essere data dall'ontologia. E se nella cosmologia, per es., asserisco che il mondo ha una cagione, formo un giudizio della cui verità in tanto son certo in quanto ho per vero un giudizio più esteso: ogni contingente ha una causa; ciò che l'ontologia soltanto deve stabilire.

particolare un complesso di conoscenze che non lasci nulla a desiderare (1).

Ora la condizione essendo presupposta da tutti i condizionali, ne consegue che *l'ontologia primeggia logicamente su tutte le altre scienze*. Onde con ragione questa disciplina venne chiamata non solo scienza prima, sibbene *filosofia prima*: attesochè logicamente ella non precorre soltanto a tutte le scienze estrinseche alla filosofia, ma ancora a tutte l'altre scienze filosofiche (2).

§ 8.

Ciò premesso, gli è fuori di dubbio che una moltitudine svariatissima di cose unite fra loro alla mente d'ognuno *apparisce*.

Ora se non s'attenda a ciò che ciascuna di esse ha in proprio, nasce nello spirito l'idea di *ente in genere* (o di *cosa* in universale), vale a dire di *un soggetto i cui predicati sono comuni a tutte le cose* (3).

(1) Nel sapere ontologico del volgo non si trovano che i primi concetti delle cose e i sommi assiomi; ora le scienze dall'ontologia diverse, a raggiungere il loro ideale abbisognano ancora di tutti i concetti e di tutti i teoremi che l'osservazione e la meditazione metodicamente adoperate intorno alle cose in genere possono produrre.

(2) Non sappiamo quindi comprendere come si possa ricusare all'ontologia un posto distinto fra le scienze. Nè ci sgomenta il pericolo che a trattarla in disparte dalle altre discipline si riesca più presto a compilare un vocabolario e un formulario che la scienza positiva e feconda; giacchè a tacere che questa ragione dovrebbe eziandio valere contro la distinzione della matematica pura dalla matematica applicata, abbiamo per fermo che il governarsi altramente deve produrre una confusione di concetti e di principii innarrabile. Quant'è poi al temere che l'ontologia trattata all'aristotelica debba aver per effetto quasi necessario non poche ambiguità ed equivocazioni, speriamo di mostrare col fatto che con molta cura e pazienza le si possono evitare.

(3) All'ente infinito ed ad ogni ente finito. Che poi *in rerum natura* (nella realtà) questo soggetto non si trovi, ma solo nella mente (come un astratto), s'intende da sè.

E il complesso dei predicati che nell'ente in genere si ritrovano », è l'essere *in universale* o l'essere *indeterminato* (1).

§ 9.

Nell'ente in universale (in un ente qualsivoglia) la mente discerne l'ESSERE, per cui è un *ente*, ed un'ESSENZA, per la quale è *certo ente* (2): tolti i nomi di essere, di ente e di essenza in larghissimo significato. Insieme presi l'essere e l'essenza dell'ente in genere costituiscono l'essere indeterminato (§ 8); e ad essi tutti i *predicati* o le *note* di qualsivoglia *soggetto* o *cosa* si riducono (3).

L'essere (in latissimo senso) è « il predicato che trovasi in tutte le cose »; talchè se altri predicati non avessero, sarebbero fra loro *indiscernibili*. E per distinguerlo dall'essere indeterminato, onde è parte, dicesi essere *indeterminatissimo* o *comunissimo* (4).

L'essenza (in latissimo senso) è « il complesso delle determinazioni di una cosa » (5), ossia delle sue maniere di essere (nel largo significato della frase); che sono « i predicati concepibili oltre l'essere », cioè le note per cui le cose possono *discernersi* fra di loro.

(1) L'essere è il contenuto o l'astratto (*id quod inest*), l'ente è il contenente o il concreto (*id cui inest*).

(2) Alcun che è un ente per l'essere che inchiude, ed è certo ente per virtù del modo in cui è.

(3) Vogliamo dire che nel contenuto dell'ente in genere (nell'essere indeterminato) niente può concepirsi (e la cosa è evidente per sè) oltre l'essere e l'essenza, prese queste due voci larghissimamente.

(4) L'essere indeterminatissimo è un *predicato* (comune a tutti i pensabili): dove l'essere indeterminato è un complesso di *predicati* (§ 2 *prec.*).

(5) Avvertiamo il lettore che dicendo *essenza* semplicemente, prenderemo d'ordinario il vocabolo in larghissimo significato, salvochè il contesto lo faccia intendere in altro senso.

Quindi ognun vede che *l'essere è anteriore all'essenza*, ontologicamente e logicamente (1).

E come all'*essere* contrapponesi il *non essere*: così all'*ente* contrapponesi il *niente*; la qual voce equivale alla frase « ciò che non è », a quella guisa che l'altro nome significa « ciò che è ».

§ 10.

1. Ove si consideri l'ente in relazione coll'essere, ne nasce questa proposizione innegabile e indubitabile: l'ENTE È; la quale, pel concetto dell'ente (§ 9), viene a dire che *ciò che è, è*; e può chiamarsi *principio di cognizione* (2).

2. E quando riguardisi l'ente in relazione coll'essenza, se n'ha quest'altra enunciazione del pari innegabile e indubitabile: *ogni ente è l'ente che è*; la quale significa che *ogni cosa ha l'essenza che ha* (3); dimandasi *principio d'identità* (assoluta); e suole esprimersi colla formola *A è A*.

3. Astraendo poi dall'essenza di una cosa non rimane che l'essere (§ *cit.*); ora « ciò in cui non si concepisce che l'essere (4) », è l'ente *uno* (5).

(1) Niuna cosa può *essere* in certo modo (essenza) se prima non è (essere), e niuna cosa può essere *concepita* nella sua essenza se prima non si *concepisce* nel suo essere; talchè l'essere è *condizione* dell'essenza (anteriorità *ontologica*), e l'idea dell'essere è *condizione* dell'idea dell'essenza (anteriorità *logica* o *mentale*). Ma sarebbe assurdo stabilire fra l'essere e l'essenza un' anteriorità e posteriorità *cronologica*.

(2) Tolto questo principio, la cognizione diviene impossibile; epperò acconciamente riceve il nome che col Rosmini gl'imponiamo.

(3) Cioè ogni cosa inchiude le maniere di essere che inchiude, ogni cosa è se stessa, ogni cosa può affermarsi (tutta) di se medesima: talchè ciò che è uomo, è uomo; ciò ch'è triangolo, è triangolo; ciò che vegeta, vegeta; e via discorrendo (o più brevemente: l'uomo è uomo, il triangolo è triangolo, il vegetante è vegetante, ecc.).

(4) Ciò che si concepisce soltanto come un ente od una cosa.

(5) Perchè l'essere (contrapposto all'essenza) essendo un predicato semplicissimo, ciò che di altro predicato non è soggetto, niuna moltitudine può inchiudere.

Ma un soggetto può esser tale da contenere, come s'è visto (§ *cit.*), oltre l'essere, un'essenza; « e ciò in che si concepisce l'essere ed un'essenza (1) », è l'ente *vario* (2).

Ora *l'essenza dell'ente vario si concepisce formata da determinazioni assolute* (o *interne*), che dimandiamo **ATTRIBUTI** (3), e da *determinazioni relative* (o *esterne*), le quali si chiamano **RELAZIONI**.

Diciamo attributi « le determinazioni concepibili in una cosa senz'aver insieme l'idea di un'altra (4) ».

Gli attributi e l'essere (comunissimo) costituiscono i *predicati interni* di ogni cosa; i quali, insieme presi, ne formano l'*essere assoluto* (od *interiore*).

E « pensare una cosa nelle sue note interne » è considerarla *assolutamente* o *in sè*.

Chiamansi poi relazioni « le determinazioni inconcepibili in un ente senz'aver insieme l'idea di un altro (5).

Le relazioni costituiscono i *predicati esterni* di ogni ente; i quali, insieme presi, ne formano l'*essere relativo* (od *esteriore*).

E « pensare una cosa nelle sue note esterne » è considerarla *relativamente* o *comparativamente*.

In quanto ha predicati interni ossia *è in sè*, un ente è concepibile per se stesso: in quanto ha predicati esterni ossia *è ad altro*, un ente è per sè inconcepibile. Ora una cosa dicesi un ente *assoluto* od un ente *relativo* « secondochè

(1) Ciò che si concepisce come un certo ente.

(2) Perchè vario è ciò in che alcuna moltitudine si ritrova: e niuno vorrà negare che l'essere e l'essenza costituiscano una dualità.

(3) Nel nostro linguaggio gli *attributi* non sono dunque la stessa cosa che i *predicati* (essendo un predicato anche l'essere), nè ciò che per tale vocabolo intende lo Spinoza, e nè pur ciò che per esso è designato dal Wolf.

(4) Quelle maniere di essere che si possono affermare o negare di un ente senza dover insieme averne dinanzi allo spirito un altro: come la possibilità, l'esistenza, la necessità, la contingenza, la durata, l'eternità, ecc.

(5) Come l'identità, la diversità, la somiglianza, la dissomiglianza, l'eguaglianza, l'ineguaglianza, la sovranità, la sudditanza, l'origine, ecc.

può o non può concepirsi senz'averne insieme l'idea di un'altra (1) ». L'essenza *dell'assoluto* o *interna* è il complesso dei suoi attributi: l'essenza *del relativo* od *esterna* è il complesso delle sue relazioni (2).

Ed ognun vede che *l'assoluto è anteriore al relativo*, ossia che *non si può essere ad altro senza essere prima in sè* (3): essendo manifesto che una cosa non può essere un relativo senza esser prima un ente e l'ente che è, epperò un assoluto (4). Questo enunciato può chiamarsi *principio d'interiorità*; e in rispetto all'essenza in particolare viene a dire che *l'essenza interna è anteriore all'essenza esterna*.

E per immediato se ne deduce che *ogni pensato è un reale*, cioè che niuna cosa è nella mente senza essere in sè (5).

4. Nè è men vero che *ogni relativo inferisce altra cosa*, ossia che *ogni relazione importa più cose fra cui interceda*, vale a dire *più relativi*, se non realmente, almeno mentalmente fra loro distinti: essendo chiaro per sè che

(1) È dunque un assoluto l'ente, Dio, l'angelo, l'uomo, il bruto, la pianta, la pietra, ecc.; e sono enti relativi *Creatore, creatura, soggetto, principio, sovrano, suddito, padre, figlio*, ecc. Però le voci *assoluto* e *relativo*, oltre a quello di *ens in se* (o *ad se*) e di *ens ad aliud* (o *ad aliquid*), hanno ancor altri significati.

(2) È lecito distinguere le determinazioni in intrinseche ed estrinseche: perchè dunque non dovrà concedersi che si distingua l'essenza in interna ed esterna, quando per quella s'intenda il complesso delle determinazioni interne di una cosa e per questa la somma delle determinazioni esterne di lei?

(3) *Prius est esse in se* (o *ad se*) *quam esse ad aliud*, cioè *i predicati esterni di una cosa ci presuppongono predicati interni*. Nè occorre di avvertire che l'antiorità qui stabilita è meramente ontologica e logica, non cronologica.

(4) A poter essere *sovrano* o *suddito* devi prima essere un *ente*, essere un *uomo*.

(5) Non vuolsi dunque affermare che ogni inteso sia un *esistente*, ma solo che *ogni fenomeno è un noumeno*, ossia che ogni apparente (qualsivoglia inteso) è un ente in sè; perchè l'apparente è un relativo, ed ogni relativo è prima un assoluto.

niuna cosa può essere ad altra ove questa non sia. E tale enunziato dimanderemo *principio di relazione*.

« Quel relativo che si pensa nella relazione che ha verso l'altro », cioè all'altro dalla mente *si riferisce*, dicesi *soggetto* della relazione; e « quel relativo a cui l'altro vien riferito », costituisce della relazione il *termine*, in istretto senso. Se non che il nome di termine suole pur darsi al primo relativo; sicchè allora si piglia in largo significato; e per distinguere tra loro i due *termini* od *estremi* della relazione si appella termine *antecedente* (o *a quo*) il soggetto, e termine *conseguente* (o *ad quem*) il termine strettamente detto.

Due relativi poi si dicono *correlativi* « se la relazione del soggetto al termine è diversa dalla relazione del termine al soggetto »; e dimandansi *relativi* in istretto senso « se la relazione dell'uno è identica a quella dell'altro ». La relazione dei relativi strettamente detti appellasi *equiparanza* (1): quella de' correlativi chiamasi *correlazione* (2).

Quale che sia, *la relazione ha un fondamento*; ed è « quel predicato per cui una relazione al soggetto suo appartiene (3) ».

5. Ora *nell'essenza dell'assoluto possono concepirsi attributi di QUALITÀ ed attributi di QUANTITÀ*.

Per qualità, in genere, s'intende « un attributo onde cose uguali possono differire tra loro (4) ».

(1) Somiglianza, dissomiglianza, eguaglianza, ineguaglianza, ecc.

(2) Di padre e figlio, di sovrano e suddito, ecc.

(3) Così il fondamento della relazione di somiglianza o di dissomiglianza è la qualità del soggetto che la ha; il fondamento della relazione di eguaglianza o d'ineguaglianza è la quantità del suo soggetto; e via discorrendo.

(4) Suppongasì che due oriuchi sieno eguali fra loro. Essi possono distinguersi l'uno dall'altro per qualche loro relazione (per essere stati costrutti in diversi tempi o in diversi luoghi o con diversi fini o da diversi artefici), o per alcun loro attributo; nel qual secondo caso, essendo fra loro eguali, non possono diversare tra loro per quantità (grandezza), ma solo per qualità (per essere fatti di metalli differenti o in diversa maniera, p. es., a cilindro, ad ancora, ecc.). E diciamo (nella definizione) « possono differire », anzichè « differi-

Per quantità, in genere, s'intende « un attributo onde cose simili possono differire fra loro (1) ».

Chi ora consideri la qualità, debbe avvedersi che *una medesima cosa non può avere e non avere una medesima nota* (2); il qual pronunziato equivale alla formola: *nequit idem simul esse et non esse*; e dicesi *principio di contraddizione*, perchè sentenza niuna cosa esser tale da poterne affermare e negare una medesima nota (3).

Donde per immediato s'inferisce che *tra l'avere e il non avere una nota niun mezzo per una cosa è possibile*; la qual proposizione equivale alla formola: *quodlibet est vel non est*; e domandasi *principio dell'escluso mezzo* (o *dell'escluso terzo*) (4), perchè afferma niuna cosa esser tale da poterle attribuire una nota che non sia l'uno o l'altro di due predicati negantisi a vicenda.

6. In riguardo poi alla quantità è del pari indubitabile che *ogni ente è uno*; la quale enunciazione vuol dire che qualsivoglia ente è ciò che è per maniera che *niun altro ente* può essere ciò ch'esso è; onde è lecito domandarla *principio di unità* (5).

7. Nell'essenza del relativo possono concepirsi relazioni di MODALITÀ e relazioni di CAUSALITÀ.

scono »; perchè accennando solo alla differenza *attuale* la definizione riuscirebbe troppo stretta.

(1) Esempigrazia: due triangoli fra loro simili possono fra loro differire per qualche relazione o per qualche attributo; nel qual secondo caso, essendo fra loro simili, non possono fra loro diversare per qualità, ma soltanto per quantità (grandezza). E anche qui si dice « possono differire », non già « differiscono ».

(2) Riflettendo che medesimezza, come si vedrà in appresso, è identità sotto ogni aspetto, non crediamo sia necessario all'esattezza della formola l'aggiungere *insieme o per lo stesso riguardo*.

(3) Il principio di contraddizione si riferisce dunque, secondo che affermiamo, alla qualità delle cose.

(4) Si sottintende « fra due contraddittorii » (A, non A).

(5) Dio è uno, il mondo è uno, l'uomo è uno, il triangolo è uno, il 3 è uno, il genere umano è uno.

Per modalità, in genere, intendiamo « relazione delle cose in quanto *sono* ». E allora in una cosa non si considera che l'essere quando la si riguarda soltanto come *soggetto* o come *predicato* (1).

Soggetto, in *ontologico* significato, è « ciò di cui può affermarsi qualche cosa » (l'essere o un modo di essere): all'incontro predicato, nel medesimo senso, è « ciò che può affermarsi di una cosa (2) ».

Larghissimamente causalità, in genere, si è « relazione delle cose in quanto *fanno* ». E allora in una cosa non si considera che il fare quando la si riguarda soltanto come *principio* o come *principiato* (3).

Principio o *causa* o *condizione* o *ragione* in latissimo senso è « l'ente senza cui è impossibile che sia in un altro ciò che v'è » (l'essere o un modo di essere): per contro principiato od *effetto* o *condizionale* in latissima significazione è « l'ente che senza un altro non può avere ciò che ha ».

Or non v'ha dubbio che *ogni soggetto ha un predicato ed ogni predicato ha un soggetto* (4); e questa pro-

(1) Con ciò non si vuol dire che tutte le relazioni di modalità (aventi natura di modi) si riducano ad attinenze di soggetto e predicato; chè anche due soggetti o due predicati possono avere tra loro qualche relazione cosiffatta.

Nè altri, speriamo, ci vorrà biasimare di togliere il nome di modalit  a significare ci  che con esso esprimiamo; giacch  non crediamo che nel nostro idioma si trovi un vocabolo che meglio di questo possa adoperarsi a designare ogni relazione che alla classe delle relazioni di causalit  non appartenga.

(2) In significazione *logica*   soggetto ci  di che pu  affermarsi o *negarsi* alcun che:   predicato ci  che pu  affermarsi o *negarsi* di qualche cosa.

(3) Contrapponendo il fare all'essere, crediamo di mostrare sufficientemente l'ampiezza del significato che hanno in questo luogo i nomi di *soggetto* e *predicato* e conseguentemente la voce *modalit *; per la quale vogliamo significare qualsivoglia attinenza che non sia di principiato e principio.

(4) Parlasi del soggetto come tale e del predicato come predicato.

2 PEYRETTI, Istituzioni di filosofia teoretica.

causa - L'ente senza cui un altro   impossibile.
effectus - l'ente che   impossibile senza un altro.

posizione dicesi *principio di sostanzialità*, preso il nome di sostanza come sinonimo del nome di soggetto (1).

8. Ed è pur fuori di controversia che *ogni causa ha un effetto ed ogni effetto ha una causa* (2), presi i nomi di causa e di effetto in latissimo senso (come sinonimi di principio e principiato); e questa proposizione dimandasi *principio di causalità* (3).

§ 11.

I principii che siam venuti esponendo (4), possono dimandarsi *ideali*, perchè il soggetto dei predicati che affermano, è supposto dalla mente, la quale nel giudicare lo considera solo come un *pensato* (5).

(1) La proposizione « ogni modo aderisce ad una sostanza » sta alla nostra come il particolare all'universale (ogni modo essendo un predicato, non è converso, ed ogni sostanza essendo un soggetto, non a vicenda); e d'altro lato non enunzia che la metà del vero, essendo pure incontestabile che ogni sostanza (come tale) ha qualche modo.

(2) S'intende che parlasti della causa e dell'effetto come tali.

(3) Anche qui si deve notare che il così detto *principio di causa* quale si formola comunemente (« ogni effetto ha una causa ») tiene verso il nostro principio di causalità la relazione del particolare all'universale (ogni effetto in proprio significato essendo un principiato, non a vicenda, ed ogni causa propriamente detta essendo un principio, non è converso); e d'altro canto anch'essa proposizione enunzia solamente la metà del vero, essendo pure incontrovertibile che ogni causa (come tale) ha un effetto.

(4) Di cognizione e d'identità, d'interiorità e di relazione, di contraddizione e di unità, di sostanzialità e di causalità.

(5) Per cagione d'esempio, il principio di cognizione stabilisce che ciò che ha ragione di ente, è; la qual cosa vuol dire che *se* alcun che (un soggetto) è un ente, è: a quel modo che la proposizione « il triangolo ha tre lati » afferma che *se* una cosa è un triangolo, ha tre lati. Ma come questa enunciazione non pronunzia che *ci sia* alcuna cosa avente natura di triangolo: così quel principio non sentenzia che alcun ente *ci sia*. E il medesimo dovendosi dire degli altri sette principii ideali, manifesto è che il loro contenuto non vi si considera che come un'ipotesi, cui altri principii devono *verificare*.

Ora può egli affermarsi che ciò che dalla mente *si suppone* in essi principii, *sia?* Ogni supposto è un pensato; ed ogni pensato, pel principio d'interiorità, è un reale (§ 10); epperò:

1. *Qualche cosa*, come supponesi nel principio di cognizione, *v'è*;

2. *Qualche cosa determinata* (1), come si suppone nel principio d'identità, *v'è*;

3. *Qualche cosa determinata internamente* (2), come supponesi nel principio d'interiorità, *v'è*;

4. *Qualche cosa determinata esternamente* (3), come si suppone nel principio di relazione, *v'è*;

5. *Qualche cosa determinata da attributi di qualità*, come supponesi nel principio di contraddizione, *v'è*;

6. *Qualche cosa determinata da attributi di quantità*, come si suppone nel principio di unità, *v'è*;

7. *Qualche cosa determinata da relazioni di modalità*, come supponesi nel principio di sostanzialità, *v'è*;

8. *Qualche cosa determinata da relazioni di causalità*, come nel principio di causalità si suppone, *v'è*.

E se è vero che qualcosa c'è, ognun vede come debba esser falso il *nullismo*, « dal quale si pone che niente è ». Tal dottrina dimandasi eziandio *idealismo* (assoluto) (4), perchè negando da un lato che alcuna cosa ci sia, « afferma dall'altro che tutto è mera apparenza », ossia che ogni cosa è un mero pensato, niente è reale; talchè il nullismo e l'idealismo sono un solo sistema, considerato sotto due aspetti (5).

Come poi le stabilite proposizioni verificano l'ipotesi che soggiace a' sommi principii ideali: così possono dimandarsi principii *reali*.

(1) Dotata di determinazioni, avente un'essenza.

(2) Fornita di determinazioni interne o attributi.

(3) Inchiudente determinazioni esterne o relazioni.

(4) Così dicesi per distinguerlo dall'idealismo cosmologico, che è un idealismo *relativo* (o parziale).

(5) Chi negasse insino alle apparenze, non sarebbe soltanto un nullista, ma un matto.

E poichè investigando i predicati dell'ente in universale l'ontologo non si contenta di *supporre* che qualche cosa internamente ed esternamente determinata (il loro soggetto ossia l'ente in genere) vi sia: ma, come i sovresposti principii chiariscono, dimostra che c'è; se ne deduce che *l'ontologia si travaglia sopra alcun che di reale, non su d'un mero pensato* (1).

Or che deve ella fare dopo le cose discorse dell'essere e dell'essenza *universalmente*? Deve adoprarsi di scoprire da prima nell'essenza interna e poscia nell'essenza esterna i *singoli* predicati che in ciascuna si contengono; le quali due cose equivalgono a cercare anzitutto i predicati dell'ente assoluto e quindi i predicati dell'ente relativo (2).

SEZIONE PRIMA.

L'ASSOLUTO.

§ 12.

Nell'essenza interna di una cosa qualsivoglia (dell'ente in genere) si concepiscono e si ritrovano primamente attributi di qualità e secondamente attributi di quantità (§ 10. 11); nè, oltre ad essi, altri attributi vi possono aver luogo. Epperò quella teoria che dell'ente in universale riguardato

(1) La contrapposizione del reale al mero inteso fa palese che anche qui per reale non s'intende l'ente determinatissimo o individuale; nel qual significato sarebbe troppo manifestamente falso che l'ontologia si eserciti sopra alcun che di reale, avendo ella per oggetto l'ente in genere, ch'è un astratto epperò un'idea, non una cosa.

(2) L'essenza interna essendo anteriore all'essenza esterna (§ 10), ognun vede che prima si dee discorrere di quella e poi di questa. Ma si noti che nell'una e nell'altra teoria l'investigare *tutti* i singoli predicati componenti l'una e l'altra essenza appartiene soltanto ad un trattato compiuto, non ad un lavoro elementare.

nella sua essenza interna investiga i predicati, deve prima trattare dell'ente in rispetto *qualitativo* e quindi ragionare dell'ente in rispetto *quantitativo* (1).

CAPITOLO PRIMO.

La qualità.

§ 13.

L'idea di qualità *in genere* sorge nello spirito quand'egli pensa più qualità in ciò che loro è comune. Ora la moltitudine delle qualità d'una cosa ne costituisce la qualità *in totalità*; il cui concetto inchiude l'idea di ciò che a tutte è comune, non meno che l'idea di ciò che ciascuna ha in proprio; e si enuncia dicendo che la qualità in totalità è « il complesso degli attributi onde una cosa può differire da un'altra che la eguagli », come per la definizione della qualità in genere è manifesto (§ 10). A distinguere poi la qualità in totalità dalla qualità in genere può usarsi l'articolo determinativo per accennare alla prima e l'articolo indeterminativo per esprimere la seconda (2).

Ciò posto, è indubitabile che movendo da certe qualità di un ente qualsivoglia la ragione può in qualche maniera inferirne le altre: cosicchè *nella qualità d'una cosa due maniere di qualità si contengono*; di cui le une formano l'ESSENZA in istretto senso (3) e l'altre costituiscono le AFFEZIONI.

(1) L'anteriorità della qualità alla quantità si farà palese per ciò che diremo fra poco; di guisa che la teoria di quella deve precedere alla teoria di questa.

(2) La qualità, *una* qualità; ed ove entrambi gli articoli si omettano, s'intende che non distinguesi tra qualità in genere e qualità in totalità; nel qual caso si dirà che qualità è « interna differenza di eguali », intendendo per differenza ciò che ne è principio.

(3) Già sappiamo che cosa sia l'essenza in larghissimo significato (§ 9).

ARTICOLO I.

L'essenza.

§ 14.

Per *essenza* di una cosa (preso il vocabolo strettamente) s'intende « la qualità che ne implica tutte le altre maniere di essere », come *reali* (in atto) o come *possibili* (in potenza) (1); e siffatta qualità d'una cosa consiste nell'*essere* ciò per cui ella ha il nome che porta.

Contiene *per implicito* ed attualmente tutte le determinazioni che nel suo soggetto non possono non essere: inchiude *per implicito* e potenzialmente tutte le determinazioni che nel suo soggetto possono non essere. Delle prime s'inferisce dall'essenza dell'ente l'*esistenza*: delle seconde si deduce dall'essenza la *possibilità* solamente (2).

Riguardata poi come predicato che definisce il suo soggetto (3), l'essenza appellasi *quiddità*, perchè chi n'ha il concetto, può rispondere alla domanda: *quid est?*

A formarla concorrono le qualità *primitive*; e così diconsi « quelle che non hanno nel loro soggetto la propria ragione (4) ».

(1) La frase « maniera di essere » è qui adoperata in largo significato (§ 9), epperò non è sinonima di « qualità »; chè in tal caso il concetto dell'essenza sarebbe troppo angusto.

(2) Così l'essenza del triangolo (presa quella voce in istretto significato) è « di *essere* un poligono di tre lati »; e da ciò s'inferisce ch'esso *ha* tre lati e che *può avere* tutti i lati uguali.

(3) Vale a dire come attributo della definizione dell'ente al quale appartiene.

Egli è poi chiaro che l'essenza in istretto senso nell'essenza in larghissimo significato si contiene come parte nel tutto.

E quante volte il contesto faccia palese di quale essenza si tratti, la frase *in istretto senso* verrà tralasciata.

(4) Cioè se la mente non esce da ciò che le ha, le riesce impossibile di vedere perchè ci sieno.

Esse chiamansi anche i **COSTITUTIVI**; e nell'essenza si contengono *per esplicito*: laddove le altre determinazioni vi s'inchiudono, com'è detto, *per implicito* (1).

Che se la quiddità è formata dalle qualità primitive, chiaro è che l'essenza *primeggia, su tutte l'altre maniere di essere* (2).

Ed è certo del pari che i *costitutivi sono tra loro uniti, ma non tra loro subordinati*; giacchè non possono concepirsi che come parti d'un medesimo tutto (che è l'essenza da essi formata); e se un costitutivo non fosse all'altro *coordinato*, ne dipenderebbe; onde non sarebbe una *unione, tra' costitutivi*.

Non ostante però la loro vicendevole *dissonanza*, d'una cosa può essere *dissonanza, come può intercedere*. I costitutivi fra loro *dissonanti* non sono insieme uniti *realmente*, ma solo *mentalmente* (3); i costitutivi fra loro *consonanti* sono insieme congiunti non solo *mentalmente*, ma eziandio *realmente* (4).

Le determinazioni diverse dai costitutivi, quali che sieno (qualità o quantità o relazioni), possono appellarsi **CONSECUTIVI**: come quelle che implicate (in atto od in potenza) nei costitutivi, da essi inferiscono, secondo che s'è detto, come reali o come possibili (5).

(1) Così i costitutivi del quadrilatero sono *essere poligono ed avere quattro lati*; i costitutivi dell'uomo sono *animalità e personalità* (essere animale ed essere persona); e via discorrendo.

(2) *Essentia primum est quod de ente concipitur*, sottintendendo però « dopo l'essere »; perchè s'è visto che l'essere è anteriore all'essenza in latissimo significato, e l'essenza in istretto senso di lei fa parte.

(3) Come i costitutivi del triangolo quadrato (*essere poligono di tre lati ed avere quattro lati eguali con quattro angoli retti*); i quali stanno insieme (a dir vero, con reciproca meraviglia) solo per un atto dello spirito (in quanto *immagina*), che li congiunge nolenti.

(4) Come i costitutivi del pentagono (*essere poligono ed avere cinque lati*); i quali nulla contengono per cui a stare insieme repugnino.

(5) Strettamente diconsi consecutivi soltanto le determinazioni essenziali dai costitutivi diverse; ma poichè le determinazioni accidentali dai costitutivi in qualche modo pure derivano (potenzialmente), confidiamo che ci sia data facoltà di allargare il significato di tal voce a designare anche queste.

I consecutivi sono PROPRIETÀ dell'ente gli uni, ACCIDENTI gli altri. Le proprietà sono « i consecutivi inseparabili dal soggetto »: all'incontro gli accidenti sono « i consecutivi dal soggetto separabili », quelli, cioè, senza i quali il soggetto loro può stare.

Le proprietà sono contenute per implicito ed in atto ne' costitutivi: laddove gli accidenti ne' costitutivi si contengono per implicito ed in potenza.

§ 15.

Un'essenza può dirsi *negativa* o *positiva* « secondo che è formata da costitutivi fra loro dissonanti o da costitutivi fra loro consonanti » (§ 14).

E « ciò di cui negativa è l'essenza », dimandasi un ente *negativo* o un *falso* ente o un *non ente* ovvero un *repugnante*, affinchè si distingua da « ciò di cui l'essenza è positiva », chiamasi un ente *positivo* o un *vero* ente od un *ente* in istretto senso. Questo è « ciò che è »: quello è « ciò che non è », presa la voce *essere* strettamente (1).

Onde l'ente ed il non ente convengono fra loro in quanto ambidue sono *enti* (in larghissima significazione); e fra loro disconvengono in quanto l'essenza del non ente involge una repugnanza, laddove in quella dell'ente niuna contraddizione si ritrova. Talchè può dirsi che *l'ente* in latissimo significato *ha per dividenti il non ente e l'ente* in istretto senso (2).

« Il complesso de' predicati dell'ente » costituisce l'*essere* in istretto significato o l'*essere positivo*: « il complesso dei

(1) Laddove nell'enunciazione del concetto dell'ente contrapposto al niente il vocabolo *essere* si toglie in latissimo significato (§ 9).

(2) In altri termini, l'ente in contrapposizione al niente (cioè l'ente in larghissimo senso) è la suprema totalità logica, la quale ha per suoi inferiori l'ente in stretta significazione ed il non ente (l'ente positivo e l'ente negativo). Onde il confondere il non ente col niente, ch'è la negazione del non ente e dell'ente, sarebbe errore.

predicati del non ente » è il *non essere* o l'*essere negativo* (1).

E per gli esposti concetti (del non ente e dell'ente) ad ognuno è manifesto:

1. Che *ogni non ente è mero effetto dello spirito* (2), laddove *ogni ente n'è mero oggetto* (3): cosicchè tolta la mente, svanisce con essa ogni repugnante, dovchè niun vero ente dileguasi ov'ella si annulli;

2. Che *l'essere e il non essere sono impossibili*, cioè non possono trovarsi insieme in un medesimo soggetto; di guisa che *una medesima cosa non può esser ente e non ente*.

Convieni ora avvertire che *le essenze positive possono avere per soggetto « un'idea od una cosa »*; sicchè nel primo caso, essendo (come il loro soggetto) senza esistere (4), si domandano *ideali* (5); e nel secondo, essendo ed esistendo (come il loro soggetto), si chiamano *reali* (6). Un'essenza ideale è

(1) L'essere e il non essere sono dunque l'astratto (*quod inest*) o il contenuto, laddove l'ente e il non ente sono il concreto (*cui inest*) o il contenente.

(2) Dirà taluno: se ciò è vero, com'è verissimo, può egli dirsi che alcun che di negativo ci sia? Pure tu devi senza dubbio asserirlo, e perchè lo affermi un dividente dell'ente, ch'è un reale (§ 11), e perchè è un pensato (§ 10). Questa difficoltà suppone che sia soltanto ciò che non è mero prodotto della mente; ma se si confessa che i non enti sono fatti dallo spirito, come mai non saranno? Forsechè si può fare una cosa senza che la cosa fatta abbia obbligo di essere?

(3) Cioè cosa meramente da lei pensata e conosciuta.

(4) Cioè sono nella mente, ma fuori di lei (*in rerum natura*) non sono.

(5) L'essenza dell'animale o dell'animalità, dell'uomo o dell'umanità, del giusto o della giustizia, ecc. Delle idee in contrapposizione alle cose si è già fatto un cenno superiormente (§ 5), e se ne discorrerà di proposito inferiormente. Qui basti notare che l'idea (contrapposta a cosa) e l'universale sono un medesimo, e che quindi per cosa (contrapposta ad idea) non s'intende altro che il singolare.

(6) L'essenza di Dio, l'essenza di Pietro, l'essenza di questo libro, ecc.

Ognuno poi sa che comunemente in luogo di « essenze ideali » e di « essenze reali » dicesi pure « essenze metafisiche » ed « essenze fisiche »; ma per essenze metafisiche potendo, come vedremo, inten-

qualità comune a più soggetti: un'essenza reale è qualità che trovasi in un soggetto solo. Onde le essenze reali diconsi eziandio *individuali* o *singolari*; e le essenze ideali chiamansi pure *universali*.

« L'essenza ideale che è comune a più cose d'un medesimo genere », dicesi *generica* (1); e « l'essenza ideale che è comune a più cose d'una medesima specie », si domanda *specificata* (2).

Quant'è poi alle essenze reali, giova distinguere l'essenza *assoluta*, propria di Dio, dalle essenze *relative* (o condizionali), proprie delle creature. La prima, una come l'infinito, contiene le seconde (3), molteplici come le cose finite.

§ 16.

Dal concetto dell'essenza non è malagevole d'inferirne alcune *proprietà*, che sommamente rileva di conoscere.

L'essenza di una cosa è la qualità che ne implica ogni altra determinazione (§ 14); or una qualità siffatta non può nel soggetto suo non essere senza ch'esso si annulli (4); epperò è impossibile che l'essenza di un ente gli venga meno senza ch'esso cessi di essere. E questa impossibilità si esprime di-

dersi altro dalle essenze ideali, stimiamo si debba preferire questo epiteto a quello.

(1) L'essenza del poligono, dell'animale.

(2) L'essenza del triangolo, dell'uomo.

Tanto le essenze generiche quanto le essenze specifiche sono *logiche* (nozionali) o *metafisiche*; ma lo sviluppo di questa distinzione non appartiene alla filosofia elementare.

(3) Eminentemente, s'intende.

(4) Perchè togliendogliela gli si sottraggono tutte l'altre determinazioni, e quindi in luogo del soggetto di prima (della cosa in cui era), il quale era un ente determinato (un uomo, un bruto, una pianta, ecc.), non rimane che un *ente* (indeterminatissimo), a quel soggetto per la sottrazione dell'essenza non essendo rimasto che l'essere.

cendo che *le essenze delle cose ne sono attributi necessari*, preso il nome di necessità strettamente (1).

In conseguenza anche *le proprietà delle cose ne sono predicati necessari*; laddove *gli accidenti loro*, per la ragione degli opposti, *ne sono predicati contingenti*.

Nè l'essenza di una cosa può diventar altro da quello che è senza annullarla; poichè a supporre che un'essenza diventi altro da quello che è, la si toglie: non potendo ciò avvenire che per addizione o sottrazione o sostituzione di costitutivi, ed ogni operazione di tal fatta annullando l'essenza stessa (2); or togliendo da certo ente l'essenza che ha, l'ente stesso, per la necessità di lei, si annienta. E questa impossibilità si esprime con dire che *le essenze delle cose ne sono attributi immutabili*. Conseguentemente:

1. Anche *le proprietà delle cose ne sono predicati immutabili*, perchè implicate nell'essenza in atto (§ *cit.*);

2. *La trasformazione di un'essenza in un'altra è impossibile*; poichè un'essenza che in un'altra si trasmuti, diviene un'altra essenza, epperò si fa altro da quello che è (3).

(1) Necessità assoluta, non mera necessità ipotetica: niente dovendosi supporre per attribuire alle essenze tale impossibilità.

Del resto si avverta che le essenze degli enti (ideali e reali) si affermano necessarie (per assoluto) solo in quanto si riguardano come *predicati* e la loro esistenza si considera come un'*inesistenza*, non già in quanto si abbia l'occhio alla loro esistenza *in se stessa*, ed esse riguardinsi come *cose* in generale; pel qual secondo rispetto un'essenza può essere contingente o necessaria (in assoluta guisa, come quella di Dio), del pari che un ente qualsivoglia.

(2) Così aggiungendosi all'essenza dell'animale il costitutivo di personalità, l'essenza dell'animale perisce e le sottentra l'essenza dell'uomo; sottraendosi all'essenza dell'uomo il costitutivo di personalità, l'essenza dell'uomo dileguasi e ne piglia il luogo l'essenza dell'animale; e nell'essenza del triangolo sostituendosi al costitutivo di trilateralità il costitutivo di quadrilateralità l'essenza del triangolo vien meno e s'ha in sua vece l'essenza del quadrilatero.

(3) Può ben concepirsi che un'essenza si vesta di nuove maniere di essere o forme che la determinino in modo diverso da quello in cui era prima determinata: ma che un'essenza si trasformi in un'altra

Quindi *la trasformazione delle specie ripugna*; perchè in tanto una specie potrebbe trasformarsi in un'altra, in quanto la sua essenza in un'altra essenza trasmuterebbersi (1).

Cosicchè *il trasformismo*, « dal quale si nega la costanza delle essenze e delle specie », è assurdo.

§ 17.

Dalle due proprietà *qualitative* or ora dimostrate non è difficile d'inferire due proprietà *quantitative*.

Di vero, se le essenze sono predicati assolutamente necessari (§ 16); e se un predicato assolutamente necessario non può (nel suo soggetto) non essere; chiaro è che *le essenze delle cose ne sono predicati perpetui*, ossia vi durano finchè ne durano i soggetti.

Conseguentemente anche *le proprietà delle cose ne sono predicati perpetui* (§ *cit.*).

Tuttavolta la perpetuità delle essenze, comune a tutte, non vieta che si distinguano in *eterne e temporanee*: temporaneo essendo il soggetto delle une ed eterno il soggetto delle altre (2).

Se poi le essenze sono predicati immutabili (§ *cit.*); e se ogni aumento, non meno che ogni scemamento, è mutazione; ognun vede che le essenze non patiscono incremento nè decremento. Il qual vero suole significarsi con dire che *le essenze delle cose sono semplici*, oppure colla nota formola: *essentiae rerum consistunt in indivisibili* (3).

essenza non è meglio pensabile di quello che possa pensarsi la trasformazione del 9 nel 6 o del 6 nel 9.

(1) Esempligrizia: la trasformazione della specie scimmiesca nella specie umana importa la trasformazione dell'essenza dell'antropoide nell'essenza dell'uomo, e quindi un mutamento nella prima essenza; il quale è impossibile.

(2) Non vediamo, per vero, come possa insegnarsi, secondo che si suole, senza distinzione, che le essenze delle cose sono eterne.

(3) Non sono semplici in quanto non contengano veruna moltitudine di parti in sè (chè ogni essenza è una qualità in più qualità

Onde con ragione si dice che *le essenze sono come i numeri* (1).

§ 18.

Colle proprietà *assolute* (2) delle essenze si accompagnano alcune proprietà *relative*, degne pur esse di nota.

E quanto alle essenze considerate in relazione colle cose di cui sono predicati, è fuori di dubbio che *l'essenza e l'ente sono fra loro in attinenza di condizione e condizionale*, presi questi due vocaboli in latissimo senso (§ 10); e vale a dire che il soggetto di un'essenza è per l'essenza che ha (*quid- quid est, per suam essentiam est*) (3): imperocchè l'essenza di una cosa ne è attributo (assolutamente) necessario (§ 16); ora un attributo il quale non possa non essere senza l'annullamento del suo soggetto, è un predicato senza cui il suo soggetto non ha l'essere che ha; epperò n'è condizione, ed il soggetto n'è quindi un condizionale (§ 10). Donde segue:

1. Che *l'affermazione dell'essenza è affermazione dell'ente* (*posita essentia, ponitur ens*), repugnando che sia la condizione senza che sia il suo condizionale (§ *cit.*) (4);

2. Che *l'affermazione dell'ente è affermazione dell'essenza* (*posito ente, ponitur essentia*), repugnando che sia il condizionale senza che sia la sua condizione (§ *cit.*) (5);

3. Che *la negazione dell'essenza è negazione dell'ente* (*sub-*

risolventesi, realmente o mentalmente), ma solo in quanto escludono moltitudine di parti *similari* (come quelle di un esteso), il cui numero può crescere o diminuire senza che il tutto smetta la sua natura.

(1) Il 4 non può crescere o scemare senza annullarsi.

(2) Qualitative e quantitative.

(3) In tanto ci son uomini in quanto umanità in certi enti ritrovati.

(4) Ossia dov'è una data essenza, ivi è l'ente rispettivo (*id cuius est essentia*, cioè a cui l'essenza riferisce): dov'è umanità, ivi sono uomini.

(5) Ossia dov'è un dato ente, ivi è la rispettiva essenza: dove sono uomini, ivi è umanità.

lata essentia, tollitur ens), repugnando che non sia la condizione e sia il suo condizionale (§ cit.) (1);

4. Che *la negazione dell'ente è negazione dell'essenza (sublato ente, tollitur essentia)*, repugnando che non sia il condizionale e sia la sua condizione (§ cit.) (2).

§ 19.

Chiedesi, da ultimo, se nelle essenze delle cose entri l'arbitrio di Dio? Dai Cartesiani si rispose affermando: da tutti i più valenti pensatori si rispose negando; e non senza ragione. Imperocchè le essenze delle cose ne sono predicati necessarii (§ 16); ora colui il quale sentenzia che le cose hanno per un atto della libera volontà di Dio l'essenza che hanno, asserisce che s'egli volesse, potrebbe togliere alle cose l'essenza che hanno senza annullarle; talchè le essenze delle cose ne sarebbero predicati contingenti; il che repugnando, è da stabilire che *le essenze sono indipendenti dall'arbitrio d'Iddio* (3). Nè ciò, com'è evidente, vale soltanto per le essenze eterne, ma eziandio per le essenze temporanee (§ 17); quantunque le seconde esistano nelle cose per un atto divino.

Quindi seguita che anche *le proprietà delle cose sono indipendenti dall'arbitrio divino*; giacchè sono implicate nell'essenza attualmente (§ 14).

E le cose discorse intorno alle essenze bastando, è da venire alle affezioni.

(1) Ossia dove non è una data essenza, ivi non è l'ente rispettivo: dove non è umanità, ivi non sono uomini.

(2) Ossia dove non è un dato ente, ivi non è la rispettiva essenza: dove non sono uomini, ivi non è umanità.

(3) Dire che l'esagono, p. es., è un poligono di sei lati, solo perchè Dio vuole che sia ciò e non altro, e che quando a lui piacesse di levargli l'essenza che ha, senz'annullarne il soggetto (l'esagono) potrebbe, è la più assurda delle assurdità.

ARTICOLO II.

Le affezioni.

§ 20.

Per *affezione* di una cosa intendiamo « ogni qualità implicata nell'essenza di essa », attualmente o potenzialmente (§ 14). Onde le affezioni di una cosa non sono altro che que' consecutivi che tra le qualità si annoverano (1).

Le qualità implicate attualmente nell'essenza sono proprietà, e diconsi affezioni *essenziali*: le qualità implicate nell'essenza potenzialmente sono accidenti, e domandansi affezioni *accidentali*.

E tanto le affezioni accidentali quanto le affezioni essenziali si appellano qualità *derivative*, siccome « quelle che hanno la ragione della possibilità o dell'esistenza loro in altre qualità del soggetto », cioè a dire nelle qualità primitive (§ *cit.*).

Ciò premesso circa le affezioni in universale, conviene ragionare partitamente delle affezioni più importanti.

§ 21.

Ed è anzitutto evidente che *ogni cosa è un IMPOSSIBILE od un POSSIBILE*; giacchè intendesi per impossibile « ciò la cui esistenza repugna », e per possibile « ciò la cui esistenza non repugna ».

Donde per immediato consegue che *la possibilità d'una cosa non ne importa l'esistenza nè la necessità, e che l'impossibilità d'una cosa ne importa la non esistenza e la non necessità*.

(1) Dal Galileo le affezioni contrappongonsi pure alla essenza, ma il nome di affezioni è usato da lui più largamente, cioè ad indicare ogni determinazione che dalla essenza diversi.

Nè è men chiaro che *dal non concepirsi la possibilità o l'impossibilità d'una cosa non deve inferirsene l'impossibilità o la possibilità*: non repugnando che una cosa sia in se stessa possibile od impossibile e tuttavia la sua possibilità od impossibilità ci occulti (1).

E tanto l'impossibilità quanto la possibilità è *assoluta* od *ipotetica*, « secondo che del suo soggetto è proprietà od accidente » (2).

In conseguenza *l'impossibilità ipotetica non esclude la possibilità assoluta, e la possibilità assoluta non esclude l'impossibilità ipotetica*.

Di questa impossibilità sono due spezie, l'impossibilità *fisica* e l'impossibilità *morale*. È fisicamente impossibile « ciò la cui esistenza repugna al modo di operare che Dio ha imposto agli agenti naturali »; e chiamasi moralmente impossibile « ciò la cui esistenza repugna al modo di operare che Dio ha imposto agli agenti voluntarii » (3). Donde si scorge come l'impossibilità che comunemente s'attribuisce « a quelle cose la cui esistenza dipende da condizioni di radissimo averantisi », e che suolsi pur dire *morale*, non sia impossibilità vera, ma solo *improbabilità* grandissima.

Or per le cose discorse sono indubitabili i due enunciati che seguono:

1. *Ciò che per assoluto è impossibile o possibile, è tale necessariamente, e ciò ch'è impossibile o possibile per ipotesi, è tale*

(1) Il diritto di tale illazione non compete che ad una mente in cui il sapere faccia equazione coll'essere.

(2) E vale a dire che è impossibilità assoluta od impossibilità ipotetica, possibilità assoluta o possibilità ipotetica in una cosa la cui esistenza repugni o non repugni all'essenza o a qualche accidente di lei.

(3) È fisicamente impossibile un mutamento nella direzione e nella velocità del moto della terra: è moralmente impossibile l'omicidio. E si badi che nell'uno e nell'altro caso si tratta di una impossibilità che non procede dall'essenza dell'operante (poichè allora l'impossibilità sarebbe assoluta), epperò di una impossibilità che origina da qualche accidente.

contingentemente: giacchè s'è veduto che l'impossibilità assoluta e l'assoluta possibilità sono proprietà del loro soggetto laddove l'impossibilità ipotetica e l'ipotetica possibilità ne sono accidenti; ora le proprietà delle cose ne sono predicati necessarii, e le accidenti ne sono predicati contingenti (§ 16).

2. *Ciò ch'è assolutamente possibile od impossibile, non è tale per un atto di libera volontà divina, ma ciò che è ipoteticamente possibile od impossibile, in ultimo è tale per arbitrio di Dio.* E primo: la possibilità assoluta e l'assoluta impossibilità sono, come s'è detto, proprietà; or le proprietà sono indipendenti dall'arbitrio di Dio (§ 19). Secondo: ciò ch'è possibile od impossibile ipoteticamente, è tale, come s'è visto, per qualche accidenti; ora ogni accidenti è un contingente, ed ogni contingente, secondo che vedremo più sotto, ha in ultimo la sua causa nell'arbitrio di un agente necessario, che è Dio.

In fine, ciò ch'è impossibile per assoluto s'immedesima col non ente (§ 15); dicesi *nulla negativo*; e dividesi in *ente fittizio* ed *ente immaginario*. Si domandano enti fittizi « quegl'impossibili che sono realmente e mentalmente non enti » ossia enti negativi in sè e in riguardo al modo onde si concepiscono: talchè ai loro costitutivi (dissonanti) nulla di positivo soggiace (1); e si chiamano enti immaginari « quegl'impossibili che sono non enti mentalmente ma non realmente »: sicchè sotto ai loro costitutivi (dissonanti) alcunchè di positivo si ritrova (2).

§ 22.

La possibilità (largamente intesa o *logica*) è *mera* POSSIBILITÀ od ESISTENZA (3). Dicesi *mera* o *nuda* o *metafisica*

(1) Il bilineo rettilineo, il circolo quadrato, l'infinito contingente, ecc.

(2) Tempo e spazio, per es., secondo il comune concetto.

(3) È un possibile in largo significato ciò che non è impossibile per assoluto, sia poi o non sia un impossibile ipotetico.

possibilità « quell'essere sotto il quale non è più concepibile altro essere » (1): domandasi all'incontro esistenza o *realità* in largo senso « quell'essere sopra il quale non è più concepibile altro essere » (preso nell'una e nell'altra proposizione il vocabolo *essere* strettamente) (2). Ma sott'esso un altro essere può concepirsi, ed è quello che costituisce la schietta possibilità: laddove sotto l'essere in cui ella dimora, non può più concepirsi che il non essere (3).

Il mero possibile suole pure domandarsi *nulla positivo*, per contrapposizione al *nulla negativo*, ch'è un impossibile (§ 21).

Or quanto spetta alla possibilità sono da aversi per inconcusse le proposizioni seguenti:

1. *Qualcosa può esistere, senza che in effetto esista*; che ove alcun possibile tra gl'impossibili e gli esistenti non tramazzasse, niuna mutazione, come il concetto di essa farà manifesto, potrebbe nelle cose avverarsi; il che all'esperienza repugna.

2. *Ogni possibile come possibile è un reale*, cioè la possibilità d'una cosa non ne è un predicato meramente possibile; poichè in tal caso il soggetto suo non *sarebbe*, come supponesi, un possibile, ma *potrebbe* soltanto *essere* un possibile.

Quanto è poi all'esistenza, sono del pari indubitabili gli enunciati che seguono:

1. *Niuna cosa, mentre esiste, può non esistere* (4);

(1) Un altro filosofo del valor di Platone, un monte di bronzo, la dissoluzione della terra, sono cose meramente possibili.

(2) Contrapposto cioè l'essere, proprio degli enti positivi, al non essere, proprio degli enti negativi. Qui poi non pretendiamo di definire (nello stretto senso della parola), ma solo di descrivere.

(3) Vogliamo dire che come l'essere negativo (proprio degli impossibili assoluti) ammette due forme: l'essere degli enti fittizi e l'essere degli enti immaginari (§ 21); così l'essere positivo (proprio dei possibili in largo senso) è capace di due forme anch'esso, di cui la prima è la possibilità mera, la seconda è l'esistenza.

(4) *Quodlibet, dum est, necessario est, oppure quodlibet, dum est, certo est, ovvero quodlibet, dum est, est* (principio di certezza).

2. *L'esistenza di una cosa ne importa la possibilità (logica), ma non la necessità;*

3. *La non esistenza di una cosa ne importa la non necessità, ma non l'impossibilità;*

4. *Qualcosa esiste;* del che sarebbe prova lo stesso negare o dubitare che esista alcun che, siccome n'è argomento il pur affermarlo; a tacere che se c'è, come s'è visto qualche possibile, è forza, come vedremo, inferirne che qualche cosa deve esistere.

E chi consideri la possibilità e l'esistenza in relazione fra loro, vedrà essere pure innegabili i seguenti enunziati:

1. *Se niente esiste, niente può esistere.* Di vero, la possibilità (mera) di un ente n'è qualità accidentale; perchè se ne fosse qualità essenziale, l'esistenza gli repugnerebbe e quindi non sarebbe un possibile; di guisa che nell'essenza di una cosa la ragione della sua mera possibilità non può aver luogo (§ 14). Or fuori dell'essenza non può in ultimo concepirsi della possibilità (metafisica) di un ente la ragione che in alcun che di reale; giacchè in altro caso, repugnando ch'ella si trovi nel niente o nell'impossibile, dovrebbe collocarsi in un altro mero possibile; ma della possibilità di questo dovendo pur addursi una ragione, chiaro è che a non procedere di possibile in possibile all'infinito è forza che ella alla perfine in un reale ripongasi. Di guisa che non può negarsi il reale senza che si neghi eziandio il possibile.

2. *Nella totalità dell'essere (nel Tutto) l'esistenza è anteriore alla possibilità;* giacchè la ragione di un predicato lo anti-viene; ma la possibilità dee avere, come s'è veduto, nell'esistenza la sua ragione.

Ove poi « un mero possibile (sia egli un soggetto od un predicato) riguardisi come atto a divenire un reale », dicesi un ente *potenziale* o *in potenza*; ed « un reale che si consideri come cosa non meramente possibile », si domanda un ente *attuale* o *in atto* (1)

(1) Ogni cosa meramente possibile ha due aspetti, l'uno *negativo*,

Nel « trapasso dallo stato di potenzialità a quello di attualità » consiste il *principio* o il *nascere* delle cose, ossia il loro cominciar ad esistere (il loro *oriri*): come « il trapasso dallo stato di attualità a quello di potenzialità » è delle cose la *fine* o il *perire*, cioè il loro cessar di esistere (il loro *interire*).

Nè la potenzialità e l'attualità vogliono confondersi colla *potenza* e coll'*atto* (in senso *metafisico*); poichè per potenza (metafisica) d'una cosa intendesi « il complesso de' suoi predicati possibili », e per atto (metafisico) d'una cosa vuole significarsi « il complesso de' suoi predicati reali »: onde in un ente attuale può tuttavia trovarsi certa potenza, come in un ente potenziale dev'essere tuttavia certo atto (almeno l'essere e la possibilità (1)).

« Quell'ente in cui non sono che predicati reali », dicesi *atto puro* od *assolutamente reale* (cioè reale sotto ogni aspetto); « quello che inchiude predicati reali e predicati possibili », domandasi *atto misto* (a potenza); ed « un ente che avesse soltanto predicati possibili » (ciò che per altro repugna), s'appellerebbe *potenza pura*.

E non ha dubbio che ciò *ch'è puro atto, non può non esi-*

l'altro *positivo*. Considerarla nel suo aspetto negativo, accennato dall'epiteto (*mero*), è solo riguardarla come un non esistente; riguardarla poi sotto il suo aspetto positivo (come *possibile*) è pensarla come cosa capace di ricevere l'esistenza (dalla virtù di altro ente). Ora un mero possibile si dice un ente in potenza se si riguardi sotto il suo aspetto positivo, non già se si consideri sotto il suo aspetto negativo. E del pari, un esistente si domanderà un ente in atto quando si consideri come cosa che esclude la mera possibilità (aspetto *relativo*): non si chiamerà così ma solo un esistente quando si abbia soltanto l'occhio all'esistenza che inchiude (aspetto *assoluto*), non alla mera possibilità che esclude. Insomma, dicendo che A è un ente in potenza, vuolsi affermare che non esiste *ma può esistere* e dicendo che B è un ente attuale, vuole asserirsi che *non solo può esistere, ma esiste*.

(1) Altro è dire che A è un ente potenziale od un ente attuale, altro è affermare che in A è potenza od atto, cioè si trovano predicati possibili o predicati reali. Che cosa poi siano potenza ed atto in senso *fisico*, si vedrà più sotto.

stere; giacchè manifestamente repugna che un ente abbia soltanto predicati reali e potenzialmente non esista.

Per ultimo convien notare che all'*esistenza* non di rado contrapponesi l'*essenza*; e allora per *essenza* di una cosa intendesi « il complesso delle sue maniere di esistere (1) »; talchè l'*essenza* in questo *largo* significato è contenuta nell'*essenza* in larghissimo senso (§ 9) e contiene l'*essenza* in istretta significazione (§ 14).

§ 23.

« La possibilità della relazione affermata fra un soggetto ed un predicato » si dice VEROSIMIGLIANZA o *probabilità*, presi questi vocaboli in *metafisico* e *largo* significato (2).

All' incontro VERITÀ, in senso *metafisico*, è « l'esistenza della relazione affermata fra un soggetto ed un predicato » (3).

(1) Questa contrapposizione può aver luogo ogni qual volta si ragioni di un ente reale, per es., di Dio o del mondo. Così dicesi, ad es., che in Dio l'esistenza e l'essenza son uno, laddove nel mondo fra loro non s'immedesimano.

(2) Onde un *verosimile* o un *probabile*, in tal senso, è « una relazione possibile che s'afferma tra un predicato ed un soggetto » (convenienza o disconvenienza), espressa nella proposizione con *è* o *non è*. Così dicendo che fra non molto viaggeremo cogli aerostati, significhiamo una relazione (di convenienza) fra un soggetto ed un predicato la quale non *ci si mostra* nè come reale nè come non reale, ma soltanto come possibile; sebbene, *in sè* considerata, debba fra i due termini esistere o non esistere.

Usato poi in *istretto* senso il nome di verosimiglianza designa l'opposto dell'inverosimiglianza; ed entrambe son gradi della verosimiglianza largamente intesa.

(3) Adunque la verità (del pari che la verosimiglianza) non è l'esistenza di qualsivoglia cosa, ma l'esistenza di una relazione; non è l'esistenza di una relazione qualsivoglia, ma l'esistenza di una relazione *affermata* (fra un soggetto ed un predicato): cotalchè non può aversi una verità se non si abbia: 1° una *relazione*, 2° una *relazione di convenienza* o *disconvenienza*, 3° una *convenienza* o *disconvenienza reale* (od esistente), e 4° una *convenienza* o *disconvenienza reale ed affermata* (fra un predicato ed un soggetto); epperò niuna cosa può

Onde la *falsità*, in senso metafisico, dev'essere « la non esistenza della relazione affermata fra un predicato ed un soggetto » (1).

Un vero poi è *razionale* od *empirico* (necessario o contingente), « secondo che l'esistenza della relazione affermata le è essenziale od accidentale » (2). Ed una relazione affermata a cui la non esistenza sia essenziale, dicesi un *assurdo* (3).

Egli è chiaro per sè che, dove *in riguardo ad una mente finita, oltre il vero, deve esistere il verosimile: in rispetto ad una mente infinita, per contrario, non è possibile che il vero.*

« La possibilità di predicati in un soggetto che li appetisca » (vi aspiri, tenda ad averli), si domanda PERFETTIBILITÀ, largamente intesa (4).

E tale essendo il concetto che altri deve formarsi della perfettibilità, non è difficile a scorgersi che la PERFEZIONE

essere una verità se non sia un *inteso*, e quindi non abbia una relazione colla mente.

Una verità poi od un *vero* in tal senso non può esser altro che « una relazione reale (di convenienza o disconvenienza) che s'affermi tra un soggetto ed un predicato ».

(1) Che cosa sieno la verità e la falsità in senso *logico* sarà dalla logica dichiarato.

(2) Dicendo che la pianta è un vivente, affermo tra *pianta e vivente* una relazione (di convenienza) la quale non solo esiste ma non può non esistere (a cui l'esistenza è essenziale); e dicendo che la terra si muove, affermo tra *terra e moto* una relazione (di convenienza) la quale tra loro esiste ma potrebbe non esistere (a cui la esistenza è accidentale): ora nel primo caso la relazione affermata è una verità razionale, e nel secondo è una verità empirica.

(3) Tale è, al nostro parere, il concetto che dobbiamo formarci della verità e della falsità metafisica, tuttochè molto diverso da quello che altri filosofi ne proposero.

(4) Ell'è perfettibilità propriamente detta o *indefinita* se la possibilità dei predicati da un soggetto appetibili (in se stesso) sia inesauribile (perfettibilità dell'uomo): è perfettibilità *definita* se quella possibilità è circoscritta da limiti (perfettibilità del bruto, della pianta, ecc.).

(in senso qualitativo) dev'essere « l'esistenza di predicati in un soggetto che li appetisca »: onde l'imperfezione dev'essere « la non esistenza di predicati in un soggetto che li appetisca » (1).

« Ciascuno de' predicati esistenti in un soggetto che li appetisca », dicesi *una perfezione*; e domandasi quindi *un'imperfezione* « ciascuno dei predicati esistenti in un soggetto che li avversi ».

Le perfezioni sogliono distinguersi in *pure* e *miste*. Dicesi perfezione pura « quella che non inchiude veruna imperfezione e non esclude altra perfezione uguale o maggiore dal suo soggetto » (*quae est melior ipsa quam non ipsa*); ed è perfezione mista « quella che fa l'una o l'altra di queste due cose » (*quae non est melior ipsa quam non ipsa*).

Una perfezione dicesi anche un *bene*, giusta il concetto: *bonum est quod omnia appetunt*; a quella guisa che un'imperfezione domandasi anche un *male*, solendosi dire: *malum est quod omnia adversantur*: presi i nomi di bene e di male in largo significato.

Il bene è *assoluto* o *relativo*. È bene assoluto « quello ch'è appetibile per se stesso »: è bene relativo « quello ch'è solo appetibile per altro bene »; di guisa che il primo ha ragione di fine, laddove il secondo ha natura di mezzo; e questo è dell'appetito il termine prossimo, laddove quello n'è il termine remoto. I quali concetti fanno manifesto potersi dare un bene assoluto il quale s'appetisca tuttavia per un altro bene; conciossiachè ad aver essenza di bene

(1) Il concreto a cui la perfezione appartiene, non ha nella nostra lingua un nome particolare (*perfetto* non significando ciò che ha perfezione, ma ciò che ha *ogni* perfezione); e può affermarsi che sia soggetto di perfezione o d'imperfezione « ciò in cui esistono o non esistono predicati ch'esso appetisce ».

Che cosa sia poi la perfezione in senso quantitativo sarà detto a suo luogo. Qui basti sapere che la perfezione in senso quantitativo può essere il grado positivo o il grado superlativo della perfezione in senso qualitativo.

assoluto un predicato debba solo essere siffatto da potersi appetire per se medesimo. Allora esso è fine e mezzo ad un tempo: fine in quanto può appetirsi per se stesso; e mezzo in quanto s'appetisce per altra perfezione. Come poi una cosa è mezzo in quanto serve a farne od averne un'altra; e ciò per cui si può avere o far qualche cosa domandasi *utile*: così il bene relativo col nome di bene *utile* si appella.

Egli è per sè manifesto che, dove *in un soggetto finito, oltre certa perfezione, deve trovarsi perfettibilità: in un soggetto infinito, per opposto, non può darsi che perfezione.*

Ora la perfezione o il *pregio* o la *nobiltà* delle cose, detta eziandio *bontà* in significato *metafisico* o *trascendentale*, è BELLEZZA O BONTÀ, presa questa voce in istretto sentimento. La bellezza è l'esistenza di predicati in un ente che li appetisca come *soggetto*, o in più brevi termini « la perfezione delle cose in quanto sono »: all'incontro la bontà, contrapposta alla bellezza, è l'esistenza di predicati in un ente che li appetisca come *principio*, o più concisamente « la perfezione delle cose in quanto operano » (1).

La bellezza di un ente risulta dal complesso delle sue perfezioni *ontologiche* o *metafisiche* (« proprie delle cose in quanto sono »): a quella guisa che la bontà di un ente è costituita dal complesso delle sue perfezioni *dinamiche* o *fisiche* (« proprie delle cose in quanto fanno »); le quali col nome di *beni* in istretto senso si designano (2).

Ed è indubitabile che *in ogni ente è qualche bellezza e qualche bontà*; giacchè oltre a Dio e alle creature niun ente (in proprio significato) ritrovasi; or come in Dio, ente infinito, dev'essere *ogni* bontà ed *ogni* bellezza, così nelle creature *qualche* bellezza e *qualche* bontà deve rinvenirsi; chè

(1) Se altri dicesse che il nostro concetto non quadra al bello dinamico (ad es. al bello musicale, al bello mimico), risponderemmo che un atto od un agente può essere bello, ma non in quanto fa, sì in quanto è, l'essere anche nell'atto e nell'agente rinvenendosi.

(2) È chiaro che il bene *dilettevole* e il bene *morale* si contengono sotto il bene in istretto significato, come le specie sotto il genere.

un effetto privo di ogni perfezione ontologica e di ogni perfezione dinamica è indegno d'una causa in cui la perfezione non ha misura (1).

§ 24.

Considerata ne'suoi *gradi* (che ne sono determinazioni quantitative), l'esistenza è *idealità* o *realità* in istretto senso; delle quali affezioni la prima non lascia concepire altra esistenza sotto di sè, come la seconda non concede di concepire altra esistenza sopra di sè.

L'idealità (o la mera esistenza *mentale*) dicesi eziandio *possibilità*; perchè se è vero che gli enti *ideali* non sono, come i nudi possibili, *internamente* capaci di realtà strettamente detta (cioè di esistenza *reale*); è vero per altro che ne sono capaci *esternamente*, in quanto che ogni ente di tal fatta può essere imitato in un ente reale (propriamente detto) (2). Onde nella voce *possibile*, oltre al largo e allo strettissimo suo significato (§ 21. 22), è ancor da distinguere una stretta significazione, secondo cui la possibilità si attribuisce ai meri possibili e agli enti ideali; e in tal senso può definirsi che possibile sia « ciò che non opera ma può esistere od esiste » (3).

(1) Quant'è al noto enunziato: *omne ens verum est*, secondo il nostro concetto della verità metafisica non ha senso accettabile.

(2) « Se l'ente ideale si considera in relazione alle possibili sue realizzazioni, chiamasi anche *entè possibile*. La parola *possibile* non si applica all'ente come una sua propria qualità, ma unicamente per esprimere ch'egli può essere realizzato. Il che è da osservare attentamente, acciocchè forse non si creda che l'essenza dell'ente sia ella stessa una mera possibilità e nulla più. No: ella è una vera essenza, non è una possibilità di essenza; ma questa essenza può essere realizzata; se non è realizzata, è possibile la sua realizzazione; ecco ciò che significa « ente possibile ». ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, p. 273 (Casale 1850).

(3) Giova ripeterlo: in largo (o logico) significato il possibile è il non impossibile, in istretto senso il possibile è il non reale (strettamente detto), e in istrettissima (o metafisica) significazione è il non esistente (il non reale largamente inteso).

Ora ente ideale o *idea* è « ciò che esiste senza operare »: all'incontro ente reale in istretto significato o *cosa* è « un esistente che opera », ossia è capace di azione (1).

Nè dee recar meraviglia che un' esistenza alle idee attribuisca; poichè non essendo un nulla nè un impossibile, rimane che sieno un mero possibile, ove non esistano: or quando le idee non esistano, ma possano soltanto esistere, ne seguirà non darsi verun divario tra esse ed i meri possibili; epperò un' idea potrà divenire, come ogni mero possibile, un reale; la qual cosa è manifestamente falsa (2).

Ciò posto, ogni ente ideale è un UNIVERSALE, a quella guisa che ogni ente reale è un SINGOLARE; imperocchè dicesi ente universale « ciò a cui nulla può attribuirsi che non si possa eziandio affermare di altre cose »; e chiamasi ente singolare o *individuale* « ciò di cui può affermarsi qualche cosa che a niun altro ente può attribuirsi ». Di modo che l'universale è divisibile e l'universale è indivisibile in più enti che abbiano l'essenza che egli ha; e può essere un singolare od un universale tanto un soggetto quanto un predicato (3).

(1) Vogliamo dire che nei reali è la proprietà di essere causa efficiente di qualche cosa, come nelle idee in senso *logico* (perchè anch'esse fra' reali si annoverano): laddove tale proprietà nelle idee in senso *metafisico* (negli enti ideali) non ha luogo.

(2) Odasi il Rosmini: « Convien dire (scrive egli) che non essendo un nulla l'essere ideale intuito dalla mente, e non essendo un ente reale (e noi aggiungiamo *nè un mero possibile*), vi abbia un'altra maniera di essere oltre quella della realtà, e quindi è forza stabilire che *i modi dell'essere* sono due, il *modo dell'essere ideale* e il *modo dell'essere reale*. Or posciachè l'uno e l'altro è un vero modo di essere, si possono applicare ad entrambi le parole *esistere ed esistenza*; laonde per comodità di parlare giova riserbare al solo modo dell'essere reale le parole *sussistere, sussistenza* ». (ROSMINI, Op. cit. pag. 274). Tuttavia il nome di esistenza si usa non di rado strettamente cioè come sinonimo di realtà (in istretto senso); ed è per questo che si sente certa ripugnanza nell'attribuire l'esistenza alle idee.

(3) *Socrate* e la *virtù di Socrate* sono due singolari: il *vivente* e la *vita* sono due universali.

Checchè dicasi in contrario, gli universali non sono « meri vocaboli » (*nomina rerum s. flatus vocis*), come il *nominalismo* afferma; nè « mere idee » nel subbiettivo significato della voce, come pronunzia il *concettualismo*; nè « enti reali » nello stretto senso della voce, come il *realismo* sentenzia: ma « enti che esistono » senza essere cose reali, come dal *semirealismo* s'insegna, ossia idee nell'obbiettiva significazione della parola.

« Le cose poi onde il contenuto di un universale può affermarsi », costituiscono dell'universale i *dividenti* o gl'*inferiori*, che si dicono *sott'esso* contenuti.

I predicati dell'universale diconsi *universali* anch'essi; e sono *proprii* gli uni, *comuni* gli altri. « Il complesso dei predicati proprii di un universale » ne è la *differenza* o il *diverso*: « il complesso dei suoi predicati comuni » ne è l'*identità* o l'*identico*.

Or come un universale è *generico* o *specifico*, « secondo che si concepisce come diviso da altri universali o come dividente di un altro universale » (1): così i predicati universali sono *generici* o *specifici*. « I predicati proprii di un universale generico o specifico » formano la *differenza generica* o *specificata*; e « dai predicati comuni di un universale generico o specifico » risulta l'*identità generica* o *specificata*. L'universale generico dicesi anche *genere*, e l'universale specifico domandasi anche *specie*: presi i due vocaboli in *metafisico*, non in *fisico* significato (2).

(1) Un universale generico è il *triangolo*, considerato come diviso dal *triangolo rettilineo* e dal *triangolo curvilineo*; ed un universale specifico è il *parallelogrammo*, considerato come dividente del *quadrilatero*. E delle due restrizioni la ragione si è che nel primo caso lo stesso *triangolo* può essere riguardato come un dividente del *poligono*, pel qual rispetto non sarebbe un universale generico, ma un universale specifico; e che nel secondo caso lo stesso *parallelogrammo* potrebbe riguardare come diviso dal *quadrato*, dal *rettangolo*, dal *rombo* e dal *romboide*; sotto il quale aspetto non sarebbe un universale specifico, ma un universale generico.

(2) I generi e le specie in senso fisico sono, come vedremo, le

Ed è manifesto che il singolare non ha dividenti; e che i suoi predicati, detti *singolari* essi pure, sono *proprii* gli uni, *comuni* gli altri, del pari che i predicati universali (1). « Il complesso de' predicati che ad un singolare appartengono in proprio », costituisce il *diverso* dell'individuo o la *differenza individuale*, domandata anche *numerica*: all'incontro « il complesso de' predicati che un individuo ha comuni con altri », forma dell'individuo l'*identico* o l'*identità*.

Il diverso e l'identico di un singolare o d'un universale ne sono *componenti*, e si dicono perciò *in* esso contenuti.

L'*identico dell'individuo*, com'è chiaro per sè, è un *universale specifico* (o una specie), e l'*identico di un universale specifico* (o di una specie) è un *universale generico* (o un genere).

Nè è meno manifesto che *ciò che conviene o repugna alla specie, conviene o repugna eziandio all'individuo*; e che *ciò che conviene o repugna al genere, conviene o repugna pure alla specie*; o più brevemente: *ciò ch'è vero in riguardo al diviso, è anche vero in rispetto a' dividenti*, essendo il diviso nei dividenti contenuto; purchè la specie e il genere non si considerino formalmente, sibbene materialmente (2).

« Ciò poi in che consiste la singularità di un ente », dicesi *principio d'individuazione*; ma che cosa sia ciò in cui l'individualità è costituita, non si potè finora sapere con certezza.

Ma niuno ignora che un singolare è capace di mera possibilità e di realtà strettamente detta; di guisa che è

classi, epperò si annoverano fra le totalità; delle quali ragioneremo inferiormente.

(1) Onde sotto il nome di predicati singolari non intendonsi i predicati incomunicabili d'una cosa, ma i predicati che appartengono ad un singolare; come per predicati universali non s'intendono i predicati comunicabili di un ente, ma i predicati che appartengono ad un universale.

(2) Per certo alla specie e al genere (ossia all'universale specifico e all'universale generico) come tali qualcosa può attribuirsi che all'individuo e alla specie non conviene in veruna guisa.

vero che ogni reale è un singolare, ma è falso che ogni singolare sia un reale.

§ 25.

Considerata nelle sue *forme* (che ne sono determinazioni qualitative), l'esistenza è SUSSISTENZA od INERENZA, e vale a dire che ogni esistente è SOSTANZA o MODO, presi i due vocaboli in largo significato. Perocchè largamente sostanza o sussistente (1) è « ciò che non esiste in altro », ma in sè (*ens in se*): laddove modo od inerente od accidente (contrapposto l'accidente alla sostanza, non alla proprietà) in largo senso è « ciò che non esiste in sè », ma in altro (*ens in alio*); cosicchè, dove l'inerente può affermarsi di altra cosa, il sussistente per contro non può essere affermato che di se stesso (2). Ora ognuno vede che tra il non esistere in altro e il non esistere in sè per una cosa (che esista) non si dà mezzo.

Una sostanza può sussistere in sè od in altro; « e quell'ente che sussiste in sè », dicesi *supposito* od *ipostasi*: totalchè non è supposto ciò che non ha ragione di sussistente ma d'inerente, nè è ipostasi ciò ch'è un sussistente ma sussiste in altro, non in sè (3). E poichè ad un ente dotato d'interiore sussistenza, come sussistente (o sostanza in largo senso) nulla manca (4): laddove ad una cosa che sussista

(1) Sebbene esternamente non guari diversa dalla definizione spinoziana (*id quod in se est et per se concipitur*, h. e. *id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat*), tuttavia internamente la nostra non ha da far nulla con essa; poichè il significato in cui togliesi dallo Spinoza l'*in se est* è identico, come le sue dimostrazioni fanno palese, a quello di *a se est*.

(2) In senso metafisico adunque la sostanza ha predicati, ma non è mai predicato; sebbene in senso logico ell'abbia predicati e possa essere predicato (Pietro è un animale intellettuale: dove « un animale intellettuale » è sostanza che si predica del soggetto Pietro).

(3) Così il corpo umano sussiste, ma nell'uomo, non in sè, epperò non ha ragione di supposito: all'incontro l'uomo sussiste in sè, non in altro, ed è quindi un'ipostasi.

(4) Quando un sussistente si considera come tale, si riguarda in

solo esteriormente manca alcun che; se ne deduce che sussiste in sè « ogni ente che come sostanza è perfetto (1) ».

Se non che il nome di supposito non usasi sempre in questo *largo* significato, ma togliesi pure talvolta in *istretto* senso; e allora contrapponesi il *mero supposito*, che è « un'ipostasi senza intelligenza e volontà », alla *persona*, ch'è « una ipostasi intellettuale e morale ».

Per la qual cosa, dove il *mero supposito* ha solo ragione di mezzo, la *persona* in contrario ha *essenza di fine*.

§ 26.

Ogni sostanza in *largo* significato, vale a dire *ogni sussistente* è SOSTANZA in *istretto* senso e FORZA; ed ogni accidente o modo in *lata* significazione, cioè a dire *qualsivoglia inerente* è MODO in *istretto* senso od ATTO, presa questa voce in *fisico*, non in *metafisico* significato (§ 22). Sostanza o modo in *istretto* senso è « un sussistente od un inerente in quant'è »: forza od atto è « un sussistente od un inerente in quanto fa » (cioè produce qualche cosa, in atto ovvero in potenza (2)).

I predicati che appartengono alle cose in quanto hanno ragione di sostanze o modi (in *istretto* senso), o più brevemente « i predicati delle cose *in quanto sono* », diconsi *metafisici* od *ontologici*; e i predicati che spettano alle cose in quanto hanno natura di forze od atti, ossia « i predicati

sè (nel solo suo sussistere), non si ha l'occhio al suo contenuto (ai suoi predicati), in rispetto al quale una cosa che sussista in sè, può tuttavia essere imperfetta.

(1) *Perfectum est cui nihil deest.*

(2) Ad intendere la proposizione basta del fare o dell'esser causa il concetto volgare, che trasformeremo in concetto scientifico altrove. Nè si obbietti che, p. es., la intellezione e il suo soggetto, la volizione e il suo soggetto, secondo l'esposta idea non sembrano forze ed atti, nulla producendosi per esse nell'inteso e nel voluto; giacchè dal non essere cause in rispetto al loro termine non segue che non siano cause in riguardo ad innumerevoli altre cose.

delle cose *in quanto operano* », chiamansi *fisici* o *dinamici*. I predicati ontologici, insieme presi, costituiscono l'essere (potenziale ed attuale) delle cose: nel complesso de' predicati dinamici dimora il loro *operare* (1).

Or come *in ogni sostanza è qualche modo*, reale o possibile, essendo ella un ente ed un certo ente (§ 9): così *in ogni forza è qualche atto*, possibile o reale (preso il nome di atto non in metafisico ma in *fisico* significato (2)); perchè una forza senza verun atto non farebbe altro che essere, e quindi sarebbe mera sostanza, non forza.

D'onde s'inferisce che *una forza senza qualche atto essenziale* (e quindi originario e costante) *repugna*; poichè diversamente in lei non troverebbersi che atti *accidentali* (epperò avventizii e transitorii); talchè prima e dopo di essi sarebbe mera sostanza.

L'atto essenziale o *primo* è ciò che dicesi *potenza*, in *fisico* sentimento (3); la quale può definirsi che sia « un atto essenziale donde procede cert'ordine di atti accidentali ». Di guisa che le potenze non sono alcun che di *possibile*, ma la *ragione* del possibile che nella forza contiensi (potenza metafisica), e quindi alcun che di *reale* (atto metafisico); nè repugna che *una sola forza molte* ne inchiuda (4). Ed è manifesto che quando alla *potenza* contrapponesi l'*atto* (presi i vocaboli in *fisico* significato), il nome di atto usasi strettamente, cioè a designare l'atto accidentale o *secondo*.

Un atto od una potenza si dice *transeunte* « se il suo termine (ciò a cui riesce) ne riceve qualcosa »; ed *immanente* « se nel suo termine nulla ne deriva (5) ».

(1) Talchè dell'essere, contrapposto all'operare, fanno parte l'essere comunissimo, la possibilità, l'esistenza, l'idealità, la realtà, la sussistenza, l'inerenza, ecc.; e all'operare appartengono il potere, il sapere, il volere, il creare, il muovere, il governare, ecc.

(2) Che cosa sia atto in senso metafisico fu detto sotto il § 22.

(3) Che cosa sia potenza in senso metafisico fu detto sotto il § 22.

(4) L'uomo n'è un esempio.

(5) Sentire, intendere, volere, ecc., sono dunque atti immanenti: all'incontro creare, formare, muovere, spingere, rattenere, urtare,

« L'atto transeunte » è l'*azione* in largo significato; della quale è specie l'*azione* strettamente detta, « ordinata soltanto a mutare il proprio termine (1) ». Ad essa è contraria la *passione* in *istretto* senso; che è « mutazione di stato prodotta da un ente in un altro » (2).

Come poi in quanto sostanze le cose finite devono in sé effettuare certa maniera di essere, che domandiamo la loro IDEA: così in quanto forze devono conformarsi a certa maniera di operare, che domandasi la loro LEGGE. E può dirsi che idea di una sostanza è « il modo in cui ella dev'essere »; e che legge di una forza è « il modo in cui ella deve operare ». Conseguentemente, *come l'idea non è intrinseca alla sostanza, così la legge non è intrinseca alla forza*; e la maniera in cui un ente è od opera, ha coll'idea o colla legge la relazione dell'esemplato al suo esemplare (3).

Nè la legge vuole confondersi colla *regola*; giacchè sotto ferire, ecc., sono atti transeunti; perchè quelli al *sentito*, all'*inteso*, al *voluto* non danno niente: laddove da questi il rispettivo termine ha l'esistenza o un modo d'esistere.

(1) Cioè non a dargli o togliergli l'esistenza, ma solo un modo d'esistere.

(2) Così intesa ell'è *specie* verso la passione in *latissimo* senso (« mutazione di stato », in generale, ossia l'attuarsi di predicati possibili), e *genere* verso la passione *strettissimamente* detta (« mutazione di stato prodotta da un ente in un altro che la avversi », cioè il dolore o del dolore un analogo). Più ampia dichiarazione di questi tre significati della voce *passione* leggesi in S. Tommaso, S. P. I. Q. 79. art. 2.

(3) Ciò è chiaro; poichè a tenore delle date definizioni l'idea di una sostanza non è il modo in cui è, ma il modo in cui ella *dev'essere*: a quella guisa che la legge di una forza non è la maniera in cui *opera*, ma la maniera in cui *deve operare*; epperò l'idea e la legge non sono forme *reali* della sostanza e della forza, ma forme *possibili*.

Vero è che i fisici, i chimici, i naturalisti, i fisiologi fanno le leggi intrinseche agli agenti, riguardandole come « costanti maniere di operare »; ma usano violenza ai vocaboli, la costante maniera di operare d'una forza non essendo altro che un'*imitazione* della sua legge, che perciò le è estrinseca, laddove quell'imitazione le è intrinseca, come il predicato al soggetto.

il nome di regola intendesi « il contenuto di una proposizione che insegna il modo da tenere a conseguire uno scopo »; il quale può essere l'*esecuzione* di una legge, oppure un'altra cosa qualsivoglia.

Del resto, due ordini di leggi sono concepibili, di cui le une diconsi *naturali* (o di *necessità*), e le altre domandansi *morali* (o di *libertà*). Leggi naturali sono « quelle maniere di operare a cui una forza deve conformar i suoi atti senza potervi repugnare (1) »: laddove sono leggi morali, in largo senso « quelle maniere di operare a cui una forza deve conformar i suoi atti potendo non conformarveli (2) ».

Ciò non ostante le leggi naturali e le leggi morali convengono in questo fra loro, che *si le une come le altre procedono da un VOLERE*; poichè nel concetto di legge in genere l'universale degli uomini inchiude indubitabilmente l'idea di un decreto; e ogni decreto è atto di un volente.

§ 27.

Le forze costituiscono due ordini. Le une « operano solo per impulso », e diconsi *meri agenti*, come il loro modo di essere domandasi *mera ESISTENZA*: le altre « operano spontaneamente » (*ex seipsis*), tuttochè per erompere all'atto possano abbisognare di uno stimolo (3); e il loro modo di essere chiamasi *VITA*. Ma dire in che sia riposto quel modo di essere che è principio di atti spontanei, non fu sinora possibile ad alcuno; quantunque non pochi si diano a credere

(1) Qui adunque « legge naturale » è lo stesso che « legge di un agente naturale » cioè non volontario (leggi fisiche, leggi chimiche, leggi fisiologiche, ecc.): per contro la legge *naturale* onde parlano i moralisti, è una legge morale, in largo significato, cioè « legge di un agente volontario ».

(2) L'etica insegnerà poi che le leggi morali in ampio significato sono leggi *morali* in *istretto* senso (leggi dei doveri) e leggi *giuridiche* (leggi de' diritti).

(3) Non confondasi adunque lo *stimolo* coll'*impulso*.

di averne scoperto l'essenza. Tuttavia si sa con certezza, per essi atti, che tal principio è capace di tre forme; e sono la *vegetalità*, l'*animalità* e la *spiritualità*: di cui la prima si manifesta nella virtù assimilatrice e nella virtù disassimilatrice; la seconda si fa palese nel senso e nell'istinto (corporeo); e la terza apparisce nell'intelligenza e nella volontà.

Gli spiriti si domandano agenti *volontari*: le altre forze (viventi e prive di vita) diconsi agenti *naturali*. I secondi sono governati da leggi ineluttabili: i primi sono retti da leggi al cui impero possono sottrarsi; e vi possono resistere per la *libertà* onde sono forniti: laddove gli altri non vi possono repugnare, perchè operano *necessariamente*.

Libero agente è « quello i cui atti non sono effetti di altri atti » (dell'agente stesso o di altro agente (1)); di modo che agente non libero o *necessitato* dee dirsi « quello i cui atti sono effetti di altri atti ».

Che se l'atto necessario è un effetto (di altro atto); e se un effetto senza cagione repugna (§ 10): se ne deduce, per l'assurdità del processo all'infinito, che *ogni atto necessario ha in ultimo la sua ragione in un atto libero*, e vale a dire che *in una serie di forze il primo termine non è un agente naturale, sibbene un agente volontario* (2).

Donde s'inferisce che il *FATALISMO universale*, da cui « si pone che non esiste alcun libero agente », è *assurdo* (3): sia

(1) E veramente, per comune consenso un ente dicesi libero allorché nell'operare è indipendente per guisa che nulla nè dal di dentro nè dal di fuori gli faccia fare l'atto che fa; cosicchè l'atto libero non ha altro principio che il suo soggetto.

E di qui agevolmente s'intende che la libertà in significato *so-stantivo* è « potenza da cui procedono atti che fuori di lei non hanno altra causa » (efficiente); e che la libertà in senso *attributivo* è « qualità di un atto che non è effetto di altro atto ».

(2) Chi non vede la verità e l'alto significato di questa proposizione, è cieco di tutti e due gli occhi.

(3) Che sia pure falsa dottrina il fatalismo *antropologico*, dal quale si nega che l'uomo operi liberamente, si dimostra da un'altra disciplina.

che a cotesta necessità di ogni atto una ragione si assegni, sia ch'ella si abbia per cosa senza ragione.

Nel primo caso si afferma che ogni agente è forzato ad operar come opera dalla propria essenza o dall'azione che da altri agenti riceve: nel secondo si asserisce che ogni agente deve operar come opera *solo* perchè deve operare così, non altramente; e questa « necessità che ogni agente operi come opera senza che nulla vel forzi », è ciò che *fato* addimandasi.

Però una necessità senza ragione repugna; sicchè *il fato non esiste*.

§ 28.

Ma la NECESSITÀ non contrapponesi soltanto alla libertà, si ancora alla CONTINGENZA; e in tal caso intendesi per *necessario* « un reale a cui la non esistenza repugna » (che non può non esistere): laddove per *contingente* s'intende « un reale a cui la non esistenza non repugna » (che può non esistere) (1).
Laonde:

1. *La necessità di una cosa ne importa l'esistenza e la possibilità* (logica);

2. *La non necessità d'una cosa non ne importa l'esistenza né la possibilità* (logica).

La necessità di un reale è *ipotetica* od *assoluta* « secondo che la non esistenza gli repugna accidentalmente (*per accidens*) od essenzialmente (*per se*) »; il qual secondo caso si avvera per « quel reale in cui l'esistenza è proprietà ».

Onde *ciò ch'è solo necessario per ipotesi, per assoluto è contingente* (2).

Di guisa che *fra la necessità assoluta* (o strettamente detta) *e la contingenza non si dà mezzo*.

(1) È chiaro che qui *reale* significa ciò che esiste.

(2) Vale a dire, ciò a cui l'impossibilità di non esistere conviene soltanto in forza di qualcosa che si deva supporre e che però non si contenga nell'essenza di esso, in sè (nella sua essenza) considerato può non esistere.

Ed è certo eziandio che *il necessario* (propriamente detto) è *atto puro*. Di vero, ciò ch'è puro atto, non può non esistere (§ 22), ed è quindi un necessario; ma se ogni soggetto onninamente reale (atto puro) è un necessario, ne segue che niun non necessario è atto puro; e poichè tra il non necessario (il contingente) ed il necessario non si dà mezzo, ne conseguita che se l'assoluta realtà (l'essere puro atto) conviene a qualche cosa, deve attribuirsi all'ente necessario (1).

All'incontro il *contingente è atto misto*; giacchè *esiste* (atto), ma *può non esistere* (potenza).

Nè è men vero che *il contingente presuppone il necessario*: giacchè l'esistenza essendogli accidentale, ha una ragione; ma la ragione per cui il contingente esiste non potendo trovarsi nell'essenza di esso (chè in tal caso l'esistenza gli sarebbe essenziale), ne consegue che sia in un ente necessario; il quale perciò gli dev'essere anteriore (2).

Cotalchè, *se v'è un contingente, v'ha un necessario*.

La « necessità nell'essere » (il contrario della contingenza) domandasi *metafisica* (3): la « necessità nell'operare » (il contrario della libertà) dicesi *fisica* (4). E dove *la necessità fisica non può essere che nella forza e nell'atto formalmente presi* (come tali), *la necessità metafisica per opposito può avverarsi nella forza e nell'atto materialmente considerati, del pari che nella sostanza e nel modo*; perchè l'essere, di cui la metafisica necessità è determinazione, non si trova soltanto nel

(1) In luogo di ricorrere alla contrapposizione potrebbe anche usarsi la conversione e discorrersi così: se ogni soggetto assolutamente reale è un necessario, ne segue che *qualche* necessario è cosa assolutamente reale; e come più necessari fra loro non distinguerebbersi, così la proposizione può eziandio convertirsi perfettamente, con dire che *ogni* necessario è atto puro.

(2) Proveremo più sotto che ciò che nasce, nasce per una causa.

(3) Non confondasi adunque la necessità metafisica colla necessità assoluta; perchè anche la necessità ipotetica è una necessità metafisica.

(4) Pigliasi quest'epiteto nel suo etimologico significato, giusta cui non accenna a cosa *corporea*, ma all'operare.

modo e nella sostanza, ma eziandio nell'atto e nella forza (in aspetto materiale) (1).

Nè la necessità metafisica di un atto ne importa la necessità fisica (2); poichè necessario metafisicamente (per assoluto o sotto condizione) è ciò che non può non esistere; ora un atto la cui non esistenza repugni (assolutamente od ipoteticamente), può tuttavia non essere effetto di altro atto, e quindi, per la data definizione, esser libero. Ed a vicenda, *la necessità fisica di un atto non ne importa la necessità metafisica*, strettamente detta (o assoluta); perchè è fisicamente necessario un atto ch'è effetto di altro atto; ora un atto di tal natura non ha, com'è evidente, nella sua essenza la ragione dell'esistenza sua; epperò, sebben necessario sotto condizione, è un contingente.

§ 29.

« Ciò ch'esiste in maniera da non poter esistere altrimenti », domandasi IMMUTABILE; e « ciò ch'esiste per guisa da poter esistere in altro modo », appellasi MUTABILE: talchè dove in riguardo al primo niun'addizione o sottrazione o sostituzione di predicati è possibile, in rispetto al secondo l'opposto si avvera.

Conseguentemente *l'immutabile è capace d'una sola maniera d'esistere* (che è quella che ha), laddove il *mutabile può esistere in più modi*: intendendo per modo d'esistere l'essenza contrapposta all'esistenza, ossia il complesso delle note onde l'esistenza di un ente può essere determinata.

Ed è pur certo che *l'immutabile è atto puro*, laddove il *mutabile è atto misto* (§ 22): imperocchè un ente che possa avere certo predicato senz'averlo in effetto, essendo cosa che

(1) In tale rispetto anche l'atto e la forza (ciò che è atto e ciò che è forza) sono, epperò devono essere un necessario od un contingente.

(2) È chiaro che l'atto in questa proposizione si considera materialmente.

può esistere in altro modo da quello in cui esiste, è un mutabile; ed una cosa che abbia in effetto tutti i predicati che può avere (che non gli repugnano), essendo un ente il quale non può esistere che come esiste, è un immutabile.

Quindi s'inferisce che *l'immutabile è necessario* (assolutamente); poichè ciò ch'è puro atto, non è contingente (§ 28); ed è quindi un necessario, nello stretto senso della parola.

Ed e converso: *il necessario* (strettamente detto) è *immutabile*; giacchè il necessario è puro atto (§ *cit.*); e ciò ch'è atto puro, non essendo mutabile, rimane che il necessario non possa mutarsi.

All'incontro *ogni mutabile è contingente*, ed *ogni contingente è mutabile*; perocchè ciò ch'è atto misto, come il mutabile, non è un necessario (ogni necessario, pel § *cit.*, essendo atto puro); e ciò ch'è atto misto, come il contingente (§ *cit.*), non è immutabile (nell'immutabile non essendo potenza).

Che se *l'immutabile e il necessario, il mutabile e il contingente s'immedesimano rispettivamente insieme*: ne consegue che *il mutabile è posteriore all'immutabile*, come il contingente presuppone il necessario (§ *cit.*).

Or per le cose discorse ognun può vedere che la MUTAZIONE delle cose (il loro *fieri*, il loro *divenire*, il loro *moto* in senso metafisico) deve consistere nell' « attuarsi di un potenziale loro modo di essere »; e ch'esso trapasso da potenza ad atto (da poter avere un predicato ad averlo) allora si avvera quando nel soggetto avviene un'addizione o sottrazione o sostituzione di predicati. Delle quali cose ove niuna in un ente abbia luogo, gli si attribuisce l'opposto della mutazione, che dicesi COSTANZA (1).

Ed « esistenza senza moto » è *immanenza*: « esistenza con moto » è *successività*; la quale importa nel *successivo* un *passato*, un *presente* ed un *futuro*: tre *momenti* che corrispondono alle tre *dimensioni* dell'*esteso*.

(1) Costanza delle leggi cosmiche (il loro non mutarsi), costanza delle specie naturali, ecc.

In rispetto poi a' predicati di cui una mutazione è l'acquisto (1), ella può essere *trasnaturazione* o *trasformazione*, vale a dire « una mutazione essenziale » od « una mutazione accidentale ». Quella deve seguire per la sostituzione di un'essenza ad un'altra: questa si avvera per sostituzione o sottrazione o addizione di accidenze (2).

La *trasnaturazione* è mutazione *interna*: la *trasformazione* è mutazione interna o mutazione *esterna*; giacchè per mutazione interna s'intende « acquisizione di nuovi attributi » (fra cui è l'essenza strettamente detta), e per mutazione esterna vuole significarsi « acquisizione di nuove relazioni ». Una « trasformazione interna » domandasi *modificazione* (3).

E tanto l'interna quanto l'esterna mutazione è *dinamica* o *meccanica*, « secondo che ha il suo principio nel suo soggetto (4) o fuori del suo soggetto ». La mutazione dinamica domandasi *svolgimento* od *esplicazione*; ed è un *progresso* od un *regresso* « secondo che si avvera conformemente o contrariamente all'idea che il suo soggetto deve raggiungere » (§ 26).

Ora egli è certissimo che *niuna cosa può mutare se stessa* (5). Di vero, se un ente trapassasse da potenza ad atto per opera propria, sarebbe attivo e passivo sotto il medesimo aspetto (6);

(1) Anche il mutarsi per sottrazione di predicati è acquisizione di una nuova maniera di essere; giacchè la perdita di un predicato costituisce una privazione, la quale è un modo di essere che s'acquista.

(2) Ammettiamo la possibilità della *trasnaturazione* per un atto *sovrannaturale*, non la sua possibilità per un atto *naturale*, che secondo il darwinismo consisterebbe in una mutazione di specie per naturale selezione.

(3) Dalla voce *modo* intesa in senso wolfiano, secondo il quale significa « un attributo accidentale » ossia un accidente interno.

(4) Quella che avviene in una cosa per opera di lei, e che ha quindi origine interna (nel soggetto stesso nel quale si avvera).

(5) *Quidquid movetur, ab alio movetur.*

(6) Attivo come motore, passivo come mosso; e nello stesso riguardo, perchè ove si desse il moto per un rispetto e per un altro lo ricevesse, come agente sarebbe una cosa e come paziente sarebbe un'altra, e però il mutante e il mutato non sarebbero, come supponesi, uno stesso ente.

ora ciò, per l'essenza dell'attività e della passività, predicati fra loro contrarii, è impossibile. Talchè la *legge d'inerzia* non presiede soltanto al mondo corporeo, ma signoreggia universalmente: altro non essendo (in metafisico significato) che l'impossibilità stabilita dalla dimostrata proposizione; la quale viene a dire che *un medesimo ente non può darsi o togliersi verun predicato* (1).

Onde *se qualcosa si muta, esiste un primo motore immoto*.

La trasformazione esterna è mutazione in riguardo a relazioni extraspaziali o mutazione in rispetto a relazioni di spazio. Ora « la mutazione di una cosa in rispetto alle sue relazioni spaziali » costituisce il *moto* in fisica significazione; giusta la quale è proprio de' corpi, laddove in significato metafisico avverasi eziandio negli altri contingenti. All'incontro « la costanza di una cosa a riguardo delle sue relazioni spaziali » ne è la *quiete*. Laonde *fra la quiete e il moto si dà mezzo* (2).

§ 30.

Nè è meno manifesto che *ogni moto si avvera nello spazio e nel tempo*, ossia che il moto non implica solo, come pel suo concetto è palese, certa relazione del mobile collo spazio, ma eziandio certa relazione di esso col tempo; giacchè nell'opposta supposizione non inchiuderebbe successione di relazioni (spaziali) ad altre relazioni; e senz'essa il moto evidentemente repugna (3).

Ora che cosa sono lo SPAZIO e il TEMPO?

Spazio, secondo il concetto *comune*, è « un esteso che non

(1) La legge dei fisici non è che un caso particolare di questa legge metafisica.

(2) È chiaro che le cose fuori dello spazio non quietano nè si muovono.

(3) Dalla relazione del mobile collo spazio e col tempo nascono la *direzione* e la *velocità* del moto.

è forza nè atto », epperò nè sostanza nè modo (1): a quella guisa che tempo, giusta esso concetto, è « un successivo che non è sostanza nè modo », epperò nè forza nè atto (2). E dicendo *spazio* intendiamo *lo spazio* (in totalità) non meno che *uno spazio* (qualsivoglia parte di quello): come dicendo *tempo* intendiamo *il tempo* (in totalità) del pari che *un tempo* (qualsiasi parte dell'altro) (3).

Se non che una cosa la quale non sia sostanza nè modo, epperò nè forza nè atto, repugna (§ 26); e in conseguenza *tempo e spazio, quali comunemente concepiscono, non sono enti* (in proprio significato) *ma non enti* (§ 15).

Ciò non di meno egli è certo che *al tempo e allo spazio, come volgarmente si concepiscono, alcun che di reale soggiace*. E veramente, allora si afferma *esserci tempo* od *esserci spazio* per una cosa quando s'avverte poter esistere un dato successivo (come tale) o un dato esteso (come tale): a quel modo che allora diciamo *non esserci tempo* o *non esserci spazio* per una cosa quando scorgiamo che un dato successivo (come tale) o un dato esteso (come tale) non può esistere (4);

(1) Sogliamo, in fatti, concepirlo come estrinseco alle cose, incapace di azione e passione, uno, continuo, uniforme, immobile, penetrabile, e per l'annullarsi de' corpi che ricetta, indistruttibile.

(2) Suole, in fatti, concepirsi come estrinseco alle cose, incapace di azione e passione (tuttochè i poeti gli attribuiscano le zanne e lo predichino *edax rerum*), uno, continuo, uniforme, fuggente senza posa, e rappresentarsi per una retta generata dal flusso di un punto.

(3) *Lo spazio e il tempo* (in totalità) volgarmente si concepiscono come *infiniti*: *uno spazio e un tempo* ci si rappresentano come *finiti*.

(4) Così diciamo, per es., che tra il corpo A e il corpo B è o non è spazio se tra essi un altro corpo può o non può esistere; e diciamo del pari, ad es., che per certa azione abbiamo o non abbiamo tempo se altre occupazioni non ce la rendono o ce la fanno impossibile. E che è *annullare*, come pure diciamo, *uno spazio* (quello, per es., che interponesi fra due corpi distanti), se non far sì che cessi di poter esistere (fra quei distanti) un esteso il quale prima poteva esistere? Che è *formare* uno spazio (per es., fra due corpi contigui), se non far sì che divenga possibile l'esistenza di un corpo il quale prima non poteva (fra que' contigui) esistere? Che è *perdere* il tempo, se

onde, secondo il suo concetto *scientifico*, tempo è « possibilità di successivi », come tali, e spazio è « possibilità di estesi », come tali: preso il nome di possibilità in logico, non in metafisico significato (§ 21). Ora niuno vorrà negare che queste possibilità sieno alcun che di reale.

Conseguentemente è da stabilire che *tempo e spazio*, quali volgarmente si concepiscono, *s'annoverano fra que'negativi che diconsi enti immaginari*, non già fra que'negativi che appellammo enti fittizi (§ 21) (1).

Del tempo e dello spazio (come enti immaginari) si afferma CONTINUITÀ; alla quale è contraria la DISCREZIONE o *discontinuità*. Or che cosa son elleno queste affezioni? Continuo è « ciò che consta di parti arbitrariamente determinabili (2) »: discreto, per contro, o discontinuo o *interrotto* è « ciò che si compone di parti naturalmente determinate (3) ». Un ente poi ha componenti arbitrariamente determinabili o naturalmente determinati, secondo che è un tutto formato da parti circoscritte da limiti comuni o un tutto costituito da parti circoscritte da limiti proprii (4). Quindi s'inferisce:

1. Che *il continuo e il discreto ammettono un mezzo*, cioè che tra essi un ente è possibile il quale non sia nè un discreto nè un continuo;

2. Che *ogni continuo, non meno che ogni discreto, è un composto*, sebbene *non ogni composto sia un discreto od un continuo* (5);

non lasciar che diventi impossibile certo lavoro che prima era possibile? Che è *ricuperare* il tempo perduto, se non raddoppiare gli sforzi perchè diventino possibili quei lavori che altramente sarebbero impossibili?

(1) Il lettore comprende che lo spingere più innanzi le ricerche intorno a queste due tribolazioni dei filosofi (dalle quali E. Kant si è liberato riducendole a due forme del senso) non sarebbe consentito dai limiti d'una trattazione, come la nostra, elementare.

(2) Alle quali i limiti o termini possono assegnarsi a nostro talento.

(3) I cui termini sono stabiliti dalla stessa natura de' componenti.

(4) Ci sembra che il dire *continue* quelle cose che *uno communi termino copulantur*, non sia definire il continuo, ma le parti di esso.

(5) Nell'anima umana, per es., è composizione di potenza ed atto, ma ella non è un continuo nè un discreto.

3. Che un discreto può essere un aggregato di altri discreti (1) o un aggregato di continui (2).

Per opposito, niun continuo può essere un aggregato di discreti: imperocchè le parti de' discreti da' quali il continuo risulterebbe, per l'essenza del discreto, essendo circoscritte da limiti proprii, recherebbero la discontinuità nell'ente che avrebbe que' discreti per sue parti; giacchè anch'elle sarebbero parti del continuo ch'è in supposizione.

Se or si riguarda alla natura del tutto in cui il continuo dimora, la continuità è *materiale* o *formale* « secondo che il tutto è sostanza o modo », e quindi ha sostanze o modi per parti. Ed ove si ponga mente alla relazione del tutto coi sensi onde si percepisce, la continuità è *fisica* « se il tutto non è un continuo che in rispetto al senso (3) », e *metafisica* « se il tutto è un continuo indipendentemente dal modo onde il senso lo apprende (4) ».

CAPITOLO SECONDO.

La quantità.

§ 31.

L'idea di quantità *in genere* nasce nella mente quand'ella pensa più quantità in ciò che hanno di comune fra loro. Ora la moltitudine delle quantità d'una cosa ne costituisce

(1) Tale è una biblioteca, i libri che la compongono essendo altrettanti discreti.

(2) Tale è un libro, ciascuno de' fogli onde componesi essendo un continuo.

(3) *A parte sensus, non a parte rei.*

(4) La continuità metafisica e formale *in rerum natura* è manifestamente possibile, dove la continuità metafisica e materiale *nell'ordine reale* ripugna; ma la dimostrazione di questo enunciato trapassa i limiti delle nostre Istituzioni.

la quantità *in totalità*; il cui concetto contiene l'idea di ciò che a tutte è comune, del pari che l'idea di ciò che a ciascuna appartiene in proprio; e si esprime dicendo che la quantità in totalità è « il complesso degli attributi onde una cosa può differire da un'altra che la somigli », secondo che pel concetto della quantità in genere è palese (§ 10) (1).

Il soggetto del quale può affermarsi il predicato di quantità (in totalità o in genere), chiamasi *un quanto* od eziandio *una quantità*; di modo che il nome di quantità può aver senso *formale* (od *attributivo*) e senso *materiale* (o *sostantivo*), cioè significare un predicato (quantità) non meno che un soggetto (quanto). In questa significazione può dirsi che quantità (o quanto) sia « un soggetto che inchiude attributi onde può differire dalle cose che gli somigliano ».

Nella *quantità*, detta eziandio *grandezza* (in latissimo senso), può avvenire, com'è manifesto, *una mutazione*; la quale fa sì che il suo soggetto (il quanto) diventi *inequale* a se stesso; e ne costituisce un *incremento* o un *decremento* « secondochè per essa una cosa acquista verso di sè relazione di tutto o relazione di parte (2) ».

« Determinare poi la quantità d'una cosa », cioè far sorgere nella mente siffatta notizia di un quanto che torni impossibile di scambiarlo con un altro, è *valutarlo*; il quale atto richiede l'idea determinata di un altro quanto e il loro confronto, ordinato a vedere la relazione che quello ha con

(1) Può accennarsi alla quantità in totalità coll'articolo determinativo (*la* quantità) e alla quantità in genere coll'articolo indeterminativo (*una* quantità); e quando ambidue gli articoli si omettano, s'intende che non distinguesi tra quantità in genere e quantità in totalità; nel qual caso si dirà che quantità « è interna differenza di simili » (§ 13 nota 2).

(2) Vuolsi dire che nell'accrescimento un quanto si muta per guisa, che ciò che diventa, è un tutto verso ciò che era prima; e che nel decrescimento un quanto si muta per modo, che ciò che diviene, è una parte verso ciò che prima era.

questo, domandata *ragione*. Il quanto che fa uffizio di *termine di paragone*, dicesi *unità* o *unità di valore* (1).

Or ove *in astratto* si consideri (cioè alla qualità del suo soggetto non pongasi mente), *la quantità* è INFINITUDINE o FINITUDINE. Infinitudine è « la quantità di ciò ch'è tutto quello che si può essere »: laddove finitudine è « la quantità di ciò che non è tutto quello che si può essere ». Per la qual cosa:

1. Il finito è capace, e l'infinito è incapace d'aumento: e ciò ch'è capace od incapace d'aumento, è finito od infinito;

2. Nel finito è qualcosa oltre a cui non si può più nulla concepire che gli appartenga; lo che dicesi *limite*, come « la privazione di essere ulteriore » (lo aver limite) chiamasi *limitazione*: per opposto nell'infinito niun limite, e quindi niuna limitazione può avverarsi (2).

Quando, per contrario, si consideri *in concreto* (cioè alla qualità del suo soggetto riguardisi), *la quantità* è NUMERO o GRANDEZZA (preso il vocabolo in *largo*, non in *larghissimo* significato).

E tanto sotto il numero quanto sotto la grandezza vedremo contenersi quantità *assolute* e quantità *relative*; di cui le prime « al soggetto loro possono attribuirsi senza porre mente alla quantità di altra cosa »: laddove le seconde « non possono del soggetto loro affermarsi senza che alla quantità di altra cosa abbiasi riguardo ».

(1) Una quantità in qualsivoglia cosa lo spirito sa che c'è, ma quale quantità in una data cosa si trovi, può ignorarlo; e allora della quantità di essa non ha un'idea *determinata*, ma solo un'idea *indeterminata*.

(2) Onde finito e limitato sono *realmente* un medesimo, a quel modo che sono *realmente* una stessa cosa l'infinito e l'illimitato; quantunque *mentalmente* fra loro rispettivamente diversino.

ARTICOLO I.

Il numero.

§ 32.

Per numero, in senso *formale*, il comune degli uomini intende il predicato che si afferma di un soggetto nel rispondere alla domanda *quanti?* o *quante?* a quel modo che per numero in senso *materiale* intende il soggetto del predicato che si afferma nel rispondere a tale quesito. Onde, accennando al primo senso coll'articolo determinativo e al secondo coll'articolo indeterminativo, può asserirsi che *il* numero « è la quantità del discreto (1) »; e che *un* numero è « una quantità discreta (2) ».

« Determinare poi la quantità di un discreto » ossia *numerare* è possibile per un'unità di valore (§ 31), che domandasi *unità di numero* o semplicemente *unità*.

Ora alla qualità del discreto non attendendo riguarderemo dapprima il numero *in astratto*, e poscia alla qualità di esso avendo rispetto lo mediteremo *in concreto*.

§ 33.

E quanto spetta al numero considerato astrattamente (e come soggetto), certo è che *di qualunque numero dato è possibile un numero maggiore o minore*: imperocchè a qualsivoglia numero dato può aggiungersi o sottrarsi un altro numero, non essendo il numero altra cosa che un discreto e l'essenza del discreto non determinandone la quantità; or il

(1) Vogliamo dire la quantità che può attribuirsi a un discreto, sia poi esso un discreto soltanto *mentale* ovvero un discreto *reale*.

(2) Non pretendiamo che queste proposizioni si abbiano per definizioni quidditative; ma, sebbene *descrittive* solamente, sono però preferibili a quelle che si vollero dare finora come definizioni enuncianti l'essenza del numero; le quali ad un esame filosofico non reggono.

numero dato, verso il numero che nasce dall'aggiungergliene o dal sottrargliene un altro, ha relazione di parte o di tutto, e quindi ne è minore o maggiore; onde quello che sorge dall'addizione o dalla sottrazione di un numero a un numero dato, è maggiore o minore di esso.

Quindi s'inferisce che *il numero massimo, del pari che il numero minimo, è un impossibile.*

Il numero in astratto e come quantità assoluta è UNITÀ o MOLTIPLICITÀ. In senso formale l'unità è concepibile come numero di un quanto incapace di decremento, e la molteplicità, come numero di un quanto suscettivo di scemamento; e può definirsi che l'unità (come predicato) sia « la quantità di un discreto internamente indiviso » ossia non formato da cose fra loro separate (1); e che molteplicità

(1) Chi dicesse che l'unità non è numero, gratuitamente presupporrebbe che numero e molteplicità sieno lo stesso.

A chi poi dicesse che l'unità non è predicato di un discreto ma di un continuo, risponderemmo che l'unità, non meno che la molteplicità, è sempre il predicato di un giudizio che ha un discreto per soggetto: imperocchè ciò a che l'unità si attribuisce, è il soggetto della quistione in cui si chiede quanti siano gli enti di una data qualità; or il soggetto che ha per predicato *quanti?* repugna che sia un continuo; perchè la formola generale che lo esprime, è: *gli A*; la qual frase è simbolo del discreto. Così dimandasi: *gli A* quanti sono? e si risponde: *gli A* sono *uno* (gli Dei quanti sono? gli Dei sono un solo), oppure: *gli A* sono *molti* (due, tre, quattro, ecc.). E che *gli A* sia il vero soggetto dell'unità, come della molteplicità, altri deve convincersi non ostante che esso si enunci talvolta in singolare, anzichè in plurale; giacchè allora l'enunciazione è ellittica e deve considerarsi come contrazione di un'enunciazione in plurale. Così, quando si dice che « Iddio è uno », la proposizione è contrazione di questa: gli enti che sono Dio (cioè hanno natura divina), sono un solo; e così pure la frase « unità di Dio » non è altro che una contrazione della frase « unità degli enti che sono Dio ».

Chi da ultimo dubitasse della necessità dell'idea significata dall'avverbio *internamente* (in sè), dovrebbe osservare che un discreto potrebbe esser indiviso esternamente (non separato da altra cosa); il che darebbe diritto a chiamarlo *uno*, laddove potrebbe essere un *moltiplice*.

(come predicato) sia « la quantità di un discreto internamente diviso ». Onde l'unità in senso materiale o l'uno è « una quantità discreta internamente indivisa (1) »: laddove la moltitudine in tal significato o il *molteplice* è « una quantità discreta internamente divisa ».

Nè l'esposta distinzione repugna al principio che stabilisce ogni ente esser uno (§ 10): giacchè è manifesto che anche ogni moltitudine, come moltitudine, è un solo ente.

L'unità che si trova in ogni ente (§ *cit.*), epperò eziandio in ogni moltitudine, dicesi *trascendentale* o *metafisica*: l'unità contrapposta alla moltitudine si domanda *matematica*.

La *moltitudine*, come quantità assoluta, è PLURALITÀ od ONNITUDINE. La pluralità (come predicato) è « la moltitudine di un discreto suscettivo di aumento »: l'onnitudine, per opposto, è « la moltitudine di un discreto incapace di accrescimento ». Il primo discreto è la pluralità come soggetto (*aliquot*): il secondo è quel soggetto che s'esprime con *omnes*.

Il numero poi in astratto e come quantità relativa è MOLTITUDINE o POCHEZZA. La moltitudine, come opposto della pochezza, è « la quantità di un discreto avente con un altro la relazione del tutto alla parte », ossia risultante da più parti che non un altro discreto col quale esso confrontisi: invece la pochezza è « la quantità di un discreto avente con un altro

(3) Suolsi insegnare che *unum est id, quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio*; ma lasciando stare che la divisione esterna (*divisio a quolibet alio*) fa ridondante (come già da altri si è notato) la definizione; può ancora osservarsi che l'indivisione interna ossia la privazione d'interna separazione è relazione, laddove l'unità è attributo; onde può bene affermarsi che l'unità sia un attributo proprio di ciò ch'è in sè indiviso, ma non già che sia questa indivisione. Ell'è *condizione* dell'unità, ma non la *costituisce*; poichè a costituirla dovrebbe, come l'unità, esser numero. Ma che l'unità sia numero, dall'autore di quella definizione non si è badato; il che spiega come la definizione al numero non accenni, anzi nè purè alla quantità, e quindi non palesi del definito il genere prossimo, ma solo la differenza specifica.

la relazione della parte al tutto ». Quel discreto costituisce *i molti*: in questo consistono *i pochi*.

Quindi si scorge che *ad un medesimo discreto può attribuirsi moltitudine e pochezza*, secondochè ad un discreto minore o ad un discreto maggiore si paragona (1).

E di qui la discrepanza de' nostri giudizi intorno alla moltitudine ed alla pochezza; il qual divario sarebbe opposizione solo allorquando il discreto che si assume a terminè di confronto, fosse identico.

§ 34.

Concretamente considerato (e come attributo) *il numero è INTENSIONE od ESTENSIONE*, prese queste due voci in senso *aritmetico* (cioè ad esprimere due forme del numero). L'intensione, detta eziandio *quantità intensiva* o *quantità interna* o *profondità* o *contenuto*, si attribuisce al discreto considerato ne' suoi componenti (2); e consiste nel « numero delle cose che un'altra contiene in sè », cioè « delle cose che possono di essa affermarsi »: invece l'estensione o la *quantità estensiva* (o la *quantità esterna* o l'*ampiezza* o l'*ambito*) appartiene al discreto considerato ne' suoi dividenti (3); e dimora nel « numero delle cose che un'altra contiene sotto di sè », ossia « delle cose di cui ella può affermarsi »; il che viene a dire il numero delle cose in cui una cosa è contenuta.

Ed è manifesto che quanto cresce o scema l'intensione, tanto scema o cresce l'estensione, ed a vicenda; di guisa che *l'intensione e l'estensione sono fra loro in ragione inversa*.

(1) Così 100 uomini si dicono *molti* in rispetto a 10 uomini, *pochi* in rispetto a 1000 uomini.

(2) Cioè riguardato come una *quantità reale*. La proposizione che esprime l'intensione, è una *partizione*.

(3) Cioè riguardato come una *quantità logica* o mentale. La proposizione che esprime l'estensione, è una *divisione*.

§ 35.

L'intensione è SEMPLICITÀ o COMPOSIZIONE, secondo che è incapace o suscettiva di decremento; onde semplicità è « l'unità delle cose che un ente contiene in sè (§ 33. 34) », o in più brevi termini, « l'unità interna di un ente »: per contrario composizione è « la moltitudine delle cose che un ente contiene in sè », o in meno parole, « la moltitudine interna di un ente (§§ cit.) (1) ».

Conseguentemente *in ogni composto è qualcosa* (il componente) *che non è il composto*: come si vede ne' composti similari (*similium partium*), non meno che ne' composti dissimilari.

Ed è chiaro eziandio che *ogni composto importa separabilità fra' suoi componenti*.

Epperò *ogni composto è un contingente*; imperocchè la composizione importando separabilità interna (fra' componenti), implica dissolubilità nel composto, e quindi possibilità di non esistere (§ 28).

Onde *ogni composto è un mutabile* (§ 29).

Tanto poi la composizione quanto la semplicità è materiale o formale. È materialmente o formalmente composta « una cosa che in sè contenga moltitudine di sostanze o moltitudine di modi », prese queste due voci largamente (§ 25): per opposto è materialmente o formalmente semplice « una cosa che niuna moltitudine di sostanze o di modi contenga in sè (2) ».

Ed una cosa che inchiuda « ogni maniera di composizione od ogni maniera di semplicità », dicesi *assolutamente com-*

(1) Infatti una cosa suol dirsi composta o semplice secondo che è risolubile o irrisolubile in più cose. Onde l'annoverare, come suol farsi, la semplicità e la composizione fra le qualità è manifesto errore.

(2) Ognun vede che qui si accenna alla materia *in qua* ossia al soggetto.

posta (1) od *assolutamente* semplice: laddove una cosa si dice *relativamente* semplice o *relativamente* composta « se la sua semplicità o la sua composizione con qualche maniera di composizione o con qualche maniera di semplicità sia congiunta (2) ».

La semplicità assoluta distinguesi in *astratta* e *concreta*. La semplicità astratta è « l'unità interna del minimo pensabile » (dell'ente indeterminatissimo e dell'essere comunissimo): all'incontro la semplicità concreta è « l'unità interna del massimo concepibile » (di Dio e del suo essere).

Se non che il nome di composizione si adopera spesse fiate in *istretto* od in *istrettissimo* senso, cioè ad esprimere « moltitudine interna di sostanze (3) » o « moltitudine interna di sostanze dissimili » (4). Nel primo caso il nome di semplicità si toglie *largamente*, cioè a significarē « unità interna di sostanze (5) »; e nel secondo si usa *larghissimamente* ossia a designare « unità interna di sostanze dissimili (6) ». Ma allora i nomi di semplicità e di composizione si prendono in improprio significato.

§ 36.

L'estensione è UNITÀ O MOLTITUDINE (presi questi vocaboli strettamente cioè ad esprimere unità *esterna* e moltitudine

(1) Cosiffatti sono i corpi; nei quali è composizione materiale e composizione formale.

(2) Tali sono tutte le creature incorporee; nelle quali è bensì semplicità materiale, ma ell'è congiunta a composizione formale.

(3) Composizione materiale in genere. Allora la composizione non si afferma che di un aggregato, d'una collezione, d'una società, di un corpo.

(4) Composizione materiale propria de' corpi che la chimica può risolvere in parti eterogenee.

(5) Allora la semplicità si attribuisce ad ogni sostanza indecomponibile in altre sostanze (p. es., all'anima dell'uomo, all'anima del bruto, al principio vegetativo delle piante, alle forze elementari della materia).

(6) Corpi semplici de' chimici.

esterna), secondo che è incapace o suscettiva di decrescimento (1); di modo che unità esterna è « l'unità delle cose che un'altra contiene sotto di sè » (di cui essa cosa può affermarsi): laddove moltitudine esterna è « la moltitudine delle cose che sotto un'altra si contengono » (di cui essa cosa può predicarsi) (2).

L'unità (esterna) è *unità di compagnia* od *unità di solitudine*, « secondo che il suo soggetto ha o non ha simili », vale a dire secondo che la sua essenza si trova eziandio in altri enti oppur no. L'unità di compagnia dicesi semplicemente *unità*, preso questo vocabolo in istrettissimo senso; e può solo affermarsi di singolari: l'unità di solitudine suol domandarsi *unicità* (3); e può attribuirsi a' singolari ed agli universali.

Ciò posto, è fuori di dubbio che *i molti presuppongono l'uno*; perocchè ogni moltitudine deve concepirsi come un tutto, e ogni tutto presuppone, secondo che vedremo ed è per sè manifesto, certe parti; ora, chi non voglia procedere di moltitudine in moltitudine all'infinito, deve in ultimo riguardar esse parti come cose che abbiano per predicato l'unità.

Che poi tutto sia uno (unum omnia), ossia che niuna moltitudine *in rerum natura* si ritrovi, è dottrina assurda; poichè se tutte le cose sono *realmente* una, la loro moltitudine ap-

(1) Così nell'attribuire a Dio la semplicità e l'unità il secondo vocabolo pigliasi strettamente, volendo con questo significarsi di Dio l'unità esterna, laddove col primo se ne designa l'unità interna.

(2) Così unità (esterna) di Dio significa « unità degli enti a cui la deità può attribuirsi » (degli enti che sono Dio); e moltitudine (esterna) degli uomini vuol dire moltitudine degli enti onde l'umanità può affermarsi (degli enti che sono uomini).

(3) Così Pietro è figlio unico di Paolo in quanto l'esser figlio di Paolo in niun altro ente si ritrova; Dio è unico in quanto la deità in niun altro ente si ritrova; l'uomo è unico in quanto l'umanità in niun altro ente si ritrova; e via discorrendo. Ma in ciascuno de' varii uomini, dei varii animali, dei varii vegetanti, dei varii minerali, ecc. trovandosi un'essenza che è pure in altri individui, non se ne può affermare che l'unità strettissimamente detta (l'unità di compagnia).

parente non è spiegabile (è un effetto senza causa). D'altro lato, all'uno supposto si attribuirebbero tutti i predicati che si ascrivono in separato ai molti; epperò inchiuderebbe predicati contraddittorii, e sarebbe quindi un assurdo.

§ 37.

Ove ora si chieda se il numero possa dividersi in finito ed infinito, è da rispondere negando; poichè l'*infinitudine al numero repugna*, e vale a dire che un numero infinito è impossibile. E veramente, per numero *infinito* od *infinito numerale* od *infinito aritmetico* deve intendersi « un discreto che è tutto quello che si può essere » (§§ 31. 32); ora ogni discreto essendo un composto (§ 30), ed ogni composto essendo un contingente e un mutabile (§ 35), repugna che sia tutto ciò che si può essere. Cosicchè *ogni numero è un finito*. Donde seguita:

1. Che *tanto la somma di qualsivoglia addizione quanto il prodotto di qualsiasi moltiplicazione è un finito*;

2. Che *il numero infinite volte infinito involge doppia contraddizione*; perchè un numero siffatto sarebbe un discreto infinito preso infinite volte (*infinities repetitus*); e quindi importerebbe doppia infinità.

ARTICOLO II.

La grandezza.

§ 38.

Veniamo al contrario del numero. Per grandezza, in senso *formale*, dal comune degli uomini s'intende il predicato che si afferma di un soggetto nel rispondere alla domanda *quanto?* o *quanta?* a quella maniera che per grandezza in *materiale* significato s'intende il soggetto dell'attributo che si afferma nel soddisfare a tale inchiesta. Per la qual cosa può stabilirsi

che *la grandezza* sia « la quantità del continuo (1) »; e che *una grandezza* sia « una quantità continua (2) ».

« Determinare poi la quantità di un continuo (§ 32) » ossia *misurare* è possibile per un'unità di valore, che dicesi *unità di misura* o *misura*.

Or procedendo quanto alla grandezza come procedemmo in rispetto al numero, la riguarderemo da prima *in astratto* cioè in separato dalla qualità del continuo, e quindi *in concreto* ossia congiuntamente alla qualità di esso (§ *cit.*).

§ 39.

E quant'è alla grandezza in astratto e materialmente considerata, manifesto è anzitutto che sostituendo ai concetti di numero e di discreto i concetti di grandezza e di continuo, le proposizioni per cui si provò la possibilità di un numero maggiore o minore di qualsivoglia numero dato (§ 33), valgono eziandio a dimostrare che *di qualunque grandezza data è possibile una grandezza maggiore o minore*.

Donde s'inferisce del pari che *tanto la grandezza massima quanto la grandezza minima è un impossibile* (§ *cit.*).

A quella guisa poi che in astratto e come quantità assoluta un numero è uno o molti (§ *cit.*): per simile *una grandezza in astratto e come quantità assoluta è NONNULLA* (3) o MOLTO. Nonnulla, analogo dell'uno, è « ogni grandezza incapace di decremento »: molto, analogo de' molti, è per opposto « ogni grandezza in cui un decremento sia possibile ». Onde *la grandezza* come analogo dell'unità può affermarsi che sia « la grandezza del nonnulla »; e la grandezza come analogo della moltitudine può dirsi che sia « la grandezza del molto ».

E come i molti sono più o tutti (§ *cit.*): così *il molto* è

(1) Cioè la quantità che può attribuirsi ad un continuo, sia poi esso un continuo *reale* od un continuo soltanto *mentale*.

(2) Ciò che s'è detto circa le definizioni del numero (§ 32), è da ripetere in riguardo a queste definizioni della grandezza.

(3) Minimo che, apice, punto.

ALQUANTO o TUTTO. Alquanto è « una grandezza capace di decremento e di aumento »: tutto è « una grandezza incapace di aumento e suscettiva di decremento »; sicchè l'alquanto tramezza fra il tutto ed il nonnulla, come i più fra l'uno ed i tutti. La grandezza dell'alquanto corrisponde alla pluralità: la grandezza del tutto ha il suo analogo nell'onnitudine, e dicesi *totalità*.

Ma la grandezza in astratto può anch'essere quantità *relativa*; ed allora è GRANDEZZA o PICCOLEZZA. In senso relativo grandezza è « quantità di un continuo avente con un altro la ragione del tutto alla parte »: dovechè piccolezza è « quantità di un continuo avente con un altro la ragione della parte al tutto ».

Onde ad un medesimo continuo può attribuirsi grandezza e piccolezza, secondo che si confronta con un continuo minore o con un continuo maggiore (§ *cit.*).

E di qui ha parimente origine la varietà degli umani giudizi circa la grandezza e la piccolezza delle cose (§ *cit.*).

§ 40.

Riguardata in concreto (e come attributo) la grandezza ha per sue forme l'ESTENSIONE e l'INTENSIONE, prese le due voci in senso geometrico (*quantità di mole o grandezza strettamente detta e quantità di virtù o grado*). In tale significato l'estensione è « grandezza di un tutto che per parti ha sostanze (1) ».

(1) Il predicato essendo grandezza (contrapposta a numero), chiaro è che il soggetto (il tutto) è un continuo; onde il concetto può anche significarsi dicendo che l'estensione è « quantità di un continuo che per parti ha sostanze »; il quale dicesi un *esteso*. Nè si opponga che la definizione conviene al solido, non alla *superficie* nè alla *linea*, le quali non sembrano essere sostanze nè di sostanze comporsi; perocchè se non sono sostanze, debbono esser modi; e quindi l'estensione verrà ad unificarsi, come dalla seguente definizione si farà manifesto, coll'intensione. Il vero è che la superficie e la linea non sono altro che due aspetti (due limiti) di certo continuo sostanziale, a cui *in verità* l'estensione si attribuisce, sotto due dimensioni o sotto una solamente. Così quando dici che certa superficie misura 10000 m. q.,

Il suo incremento si dice *ingrandimento*: il suo decremento si domanda *impiccolimento*. All'incontro l'intensione è « grandezza di un tutto che per parti ha modi (1) » ossia « la grandezza d'una qualità » (*quantitas qualitatis*), preso questo vocabolo *largamente* (a significare ogni predicato che non sia quantità, epperò ogni qualità propriamente detta ed ogni relazione) (2). Il crescere del grado è *l'intendi*: il suo decrescere è il *remitti*.

Or quanto all'estensione è manifesto:

1. Che *ogni esteso è un composto*, perchè è un continuo (§ 30), laddove *non ogni composto è un esteso*, perchè un ente può essere composto senz'essere un continuo (§ *cit.*);

2. Che *un esteso può considerarsi matematicamente o fisicamente*, non repugnando che « si abbia solo riguardo alla sua *grandezza* e alla sua *figura* », o che si attenda eziandio alla sua *materia* » (a ciò di che è fatto). Nel primo caso la grandezza dicesi *matematica* o *formale*: nel secondo dimandasi *fisica* o *materiale*.

Il grado poi è DURATA O PERFEZIONE. La durata (*protensione*, quantità *protensiva*) si attribuisce alle cose in quanto esistono; e può dirsi che sia « il grado nell'esistenza », ossia la quantità dell'esistenza di una cosa: invece la perfezione (in significato *quantitativo*) (3) o la grandezza in *istrettissimo* senso o il *valore* (4) si afferma, come l'estensione, delle cose in quanto

vieni ad affermare che il soggetto di essa (ad es., una piazza) considerato nella sua superficie ha quella estensione. E il medesimo ripetasi dell'estensione attribuita alla linea.

(1) Non accade di notare che qui il nome di modo si adopera come sinonimo d'inerente, e che di sopra il nome di sostanza si usa come sinonimo di sussistente (§ 25).

(2) Non crediamo adunque potersi attribuire, come da alcuni s'afferma, il grado soltanto alle qualità strettamente dette.

(3) Che cosa sia perfezione in significato *qualitativo* si è detto superiormente (§ 23).

(4) Nella Prima Persona Iddio è chiamato da Dante il *Primo valore*, ch'è quanto dire la Prima perfezione o la Prima grandezza.

Onde epilogando giova ripetere che il nome di grandezza può usarsi:

esistono in certa maniera; e può definirsi che sia « il grado nella bontà », preso questo vocabolo in largo significato (ad esprimere la bontà strettamente detta non meno che la bellezza) (1).

Nè è mestieri provare che *tanto nella grandezza* (matematica o fisica) *quanto nel grado* (durata o perfezione) *possono avverarsi tutte le differenze onde il numero è capace*, ossia trovarsi l'analogo dell'unità o l'analogo della moltitudine, l'analogo della pluralità o l'analogo dell'onnitudine (il nonnulla o il molto, l'alquanto o il tutto) (2).

§ 41.

Ora, come intorno al numero, così in rispetto alla grandezza dimandasi se ella possa dividersi in finita ed infinita? E si deve rispondere che *l'infinitudine alla grandezza* (estensiva) *repugna*, non meno che al numero (§ 37), e vale a dire che una grandezza infinita (preso il nome di grandezza in istretto significato (§ 40) è così impossibile com'è impossibile un numero infinito. Imperocchè per grandezza infinita o *infinito estensivo* od *infinito geometrico* deve intendersi « un esteso che è tutto quello che si può essere (§ 31) »; or ogni esteso essendo un composto (§ 40), ed ogni composto essendo un contingente ed un mutabile (§ 35), è impossibile che sia tutto ciò che si può essere. Onde *ogni grandezza*, strettamente detta, è un *finito*, siccome ogni numero (§ 37). Donde si deduce:

1. Che *la divisibilità dell'esteso all'infinito è assurda*;
2. Che *la grandezza infinite volte infinita implica*, siccome

1° in *latissimo* senso (ad esprimere *quantità*); 2° in *largo* senso (a designare *quantità del continuo*, cioè l'opposto del numero); 3° in *istretto* senso (a significare *quantità di mole*, cioè l'opposto del grado); e 4° in *istrettissimo* senso (ad indicare *perfezione*, cioè l'opposto della durata).

(1) Cioè come sinonimo di perfezione in senso qualitativo, di pregio, di nobiltà (§ 23).

(2) Il nonnulla nella perfezione è la pietra, l'alquanto nella perfezione è la creatura vivente, il tutto (assoluto) nella perfezione è Dio.

il numero infinite volte infinito (§ 37), *due repugnanze*: una grandezza cosiffatta essendo un esteso infinito infinite volte iterato, e quindi importando infinitudine nell'esteso ed infinitudine nel discreto.

Ora l'infinito *aritmetico* o numerale repugnando (§ *cit.*) egualmente che l'infinito *geometrico* od estensivo, può stabilirsi che l'*infinito* MATEMATICO è un *impossibile*: non altro per esso intendendosi che un infinito *secundum multitudinem* od un infinito *secundum magnitudinem* (un infinito aritmetico od un infinito geometrico).

Talchè *se qualche infinito è possibile, dev'essere un infinito* METAFISICO, vale a dire « un infinito che sia tale per grado » (quantità di virtù ossia di qualità), non per grandezza (quantità di mole) nè per numero. A lui, ove non repugni, si darà il nome d'infinito *reale*, in contrapposizione all'altro, ch'è un infinito *immaginario*.

Per opposito *il finito può essere metafisico o matematico*: per finito metafisico intendendosi « ciò ch'è tale per grado », e per finito matematico « ciò ch'è tale per numero (finito *aritmetico*) ovvero per grandezza (finito *geometrico*) ».

§ 42.

Ed è certo che l'*infinito metafisico non repugna*. Di vero, è un repugnante (o un negativo) quell'ente i cui costitutivi fra loro dissuonano (§ 15); e fra loro que' costitutivi dissuonano di cui l'uno è inclusione di certo essere e l'altro consiste in esclusione di tal essere (epperò in certo nulla): or essere metafisicamente o in *qualità* infinito è racchiudere tant'essere quanto in un ente può capirne, vale a dire la *pienezza dell'essere*; ma dov'è la pienezza dell'essere, niun non essere può trovarsi.

Epperò l'*infinito metafisico* (o qualitativo) è *possibile*, nel logico significato di questa parola (§ 21), e vale a dire che *può esistere* (1).

(1) Dalla non repugnanza di una cosa (dalla sua positività) se ne inferisce la logica possibilità (§§ 15. 21).

Anzi l'*infinito metafisico* è l'*unico infinito possibile*; perocchè oltre ad esso e all'infinito matematico (geometrico ed aritmetico) niun altro infinito è pensabile; e s'è visto che l'infinito matematico repugna.

Onde *infinito metafisico* ed *infinito* sono lo stesso: laddove *finito metafisico* e *finito* fra loro diversano, come la specie e il genere (§ 41).

E dove il *finito*, siccome capace d'incremento (§ 31), *inchiude atto e potenza* (predicati reali e predicati possibili): l'*infinito* per contrario, respingendo qualsivoglia incremento (§ *cit.*), è *atto puro*. Conseguentemente:

1. Dove un *finito meramente possibile non repugna, un infinito meramente possibile è un impossibile*;

2. L'*infinito è un necessario, il finito è un contingente*.

Ed e converso: il *necessario è infinito*. Imperocchè se l'infinito è un necessario, ne segue che *qualche* necessario è infinito (1); ora il finito è un contingente; epperò se fra i necessari alcuno se ne trovasse che fosse un finito, sarebbe un contingente; e quindi *ogni* necessario è infinito (2). Donde, per l'essenza dei contrarii, s'inferisce che il *contingente è un finito*.

Come poi il contingente è mutabile e il necessario è immutabile (§ 29): così è manifesto che l'*infinito è immutabile* ed il *finito è mutabile*.

Ed inversamente: l'*immutabile è infinito* ed il *mutabile è un finito*; perocchè l'immutabile è un necessario, ed il mutabile è un contingente (§ *cit.*).

§ 43.

« Ciò ch'è infinito in riguardo all'esistenza », dicesi *eterno*: cosicchè l'*eternità* può definirsi che sia « infinitezza nell'es-

(1) Perchè la logica ne insegna che ogni enunciato positivo ed universale è convertibile almeno *imperfettamente*.

(2) Cioè la proposizione può convertirsi non solo imperfettamente ma *perfettamente*.

sere », preso questo verbo come sinonimo di esistere (1). E « ciò che in rispetto all'esistenza è finito », domandasi *temporaneo*: di guisa che la *temporaneità* può dirsi che sia « finitezza nell'essere (2) ».

Onde *l'eterno è un immanente*, laddove *il temporaneo è un successivo* (§ 29).

« Ciò poi ch'è infinito secondo l'essenza », appellasi *immenso* (3): per forma che *immensità* è « infinitezza nell'essenza ». Onde immenso e *perfetto* in senso quantitativo e superlativo son uno (4). E « ciò che quanto all'essenza è finito », chiamasi *circoscritto*: di modo che *circoscrittione* è « finitezza nell'essenza ». Epperò circoscritto ed *imperfetto* in quantitativo significato sono un medesimo. *Infinitezza* poi secondo l'essenza ivi ritrovasi dove sono in infinito grado tutte le perfezioni possibili in un ente, insieme unificate (5).

Ora *l'eterno, del pari che l'immenso, è un necessario ed un immutabile*; poichè sì l'uno come l'altro è, secondo l'espostone concetto, infinito; e l'infinito non può non essere, nè essere in altra maniera da quella in cui è (§ 42).

(1) Val quanto dire « una durata infinita » o « un infinito grado di essere » o « un'infinita quantità di essere », contrapposto l'essere (l'esistere) all'essenza.

(2) Cioè a dire « una durata finita » o « un finito grado di essere » o « una finita quantità di essere ».

(3) Chiaro è che, contrapponendo l'essenza all'esistenza, intendesi per quella il complesso delle maniere in cui un ente può esistere.

(4) Perciò immensità dice « perfezione infinita » o « infinito grado di perfezione » od « infinita quantità di perfezione ».

I moderni sogliono scambiare l'immensità (propria di Dio solo) colla ubiquità, come sogliono confondere l'eternità colla sempiternità; e i vani loro conati per salvare la immaterialità di Dio muovono a compassione. Pure bastava por mente all'etimologia del vocabolo per intendere che immenso è ciò che non ha misura, e che non ha misura solo quell'ente la cui essenza inchiude un'infinita perfezione.

(5) Non potendo esse perfezioni nel loro soggetto distinguersi *realmente* fra loro, possederne un'inaccrescibile moltitudine è inchiudere una perfezione (od una realtà) equivalente all'onnitudine di quelle.

Per contro *il temporaneo, non men del circoscritto, è un contingente ed un mutabile.*

Che se l'eterno è immutabile, e d'altro lato, com'è per sè manifesto, niuna perfezione gli repugna, epperò ha in atto e in grado infinito ogni perfezione concepibile in un ente; ognun vede che *l'eterno è immenso*. Ed inversamente: se l'immenso è un necessario, repugna che esordisca o finisca; ed in conseguenza *l'immenso è eterno*.

Al contrario *il temporaneo è un circoscritto, ed il circoscritto è un temporaneo.*

Ove poi, anzichè all'essere e all'essenza, i predicati di un ente riducansi all'essere e all'operare, dirassi *ontologicamente* infinito o finito « ciò ch'è tale come sostanza » (in quant'è): s'appellerà *dinamicamente* infinito o finito « ciò ch'è tale come forza » (in quanto opera) (§ 26)». *Quell'ente poi è infinito o finito come sostanza o come forza, il quale inchiude o non inchiude in infinito grado tutti i modi o tutti gli atti in una sostanza o in una forza concepibili.*

Ma è da aversi per fermo che *ciò ch'è infinito come sostanza, è pure infinito come forza, ed e converso*. In fatti, se ciò ch'è infinito nell'essere o nell'operare, fosse finito nell'operare o nell'essere, come forza o come sostanza inchiuderebbe potenza ed atto (§ 42); ma intanto un ente contiene potenza ed atto in quanto la sua essenza è finita; or egli repugna che una sostanza od una forza di essenza finita sia infinita (1).

Onde, per la ragione dei contrarii, *ciò ch'è finito come sostanza, è anche finito come forza, ed inversamente.*

Chiaro è poi che un ente infinito come forza ed insieme *impersonale* involge contraddizione; talchè *se v'ha un infinito ontologico, v'è pure un infinito personale* (2).

E se tutti gli aspetti sotto i quali un reale può consi-

(1) La dimostrazione, come si vede, abbraccia le due parti del teorema, cioè la proposizione diretta e la proposizione reciproca.

(2) Ciò che noi diciamo infinito ontologico, domandasi da alcuni infinito metafisico; al quale noi non contrapponiamo l'infinito personale, ma, come s'è veduto, l'infinito matematico (§ 41).

derarsi, riduconsi, per un riguardo, all'essere e all'essenza, e per un altro rispetto, all'essere e all'operare: manifesto è che ciò ch'è infinito nell'essere e nell'essenza o nell'essere e nell'operare, è infinito assolutamente; com'è assolutamente finito ciò ch'è tale nell'essere e nell'essenza o nell'essere e nell'operare.

Nè un reale che sia solo infinito o finito relativamente, è possibile; giacchè s'è veduto che ciò ch'è infinito o finito secondo l'essere o l'essenza, è anche tale secondo l'essenza o l'essere; e che ciò ch'è infinito o finito in riguardo all'essere o all'operare, è anche tale in rispetto all'operare o all'essere.

Adunque ciò ch'è infinito o finito, è tale assolutamente.

SEZIONE SECONDA.

IL RELATIVO.

§ 44.

Nell'essenza esterna dell'ente in genere si concepiscono e si contengono *primamente* relazioni di modalità e *secondamente* relazioni di causalità (§ 10. 11) (1); nè, oltre ad esse, altre relazioni possono rinvenirvisi (2). Laonde quella teoria che ricerca i predicati dell'ente in universale considerato nella sua essenza esterna, deve anzitutto ragionare dell'ente in rispetto *modale* e poscia discorrere dell'ente in riguardo *causale*.

(1) È manifesto che in tanto un ente *fa* qualche cosa in quanto è qualche cosa; sicchè le relazioni di causalità presuppongono quelle di modalità.

(2) Fra due termini non possono correre che relazioni le quali importino che l'uno sia per l'altro, o relazioni le quali non importino che l'uno sia per l'altro; ora le seconde sono attinenze di modalità, e le prime sono attinenze di causalità.

CAPITOLÒ PRIMO.

La modalità.

§ 45.

L'idea di modalità *in genere* (o di relazione modale) nasce nella mente quand'ella pensa più relazioni di modalità in ciò che loro è comune (§ 13. 31). Ora la moltitudine delle relazioni modali di una cosa ne costituisce la modalità *in totalità*; il cui concetto inchiude l'idea di ciò che in tutte è identico e l'idea di ciò onde ciascuna dalle altre distingue; e si esprime dicendo che la modalità in totalità è « il complesso delle relazioni che corrono fra più cose in quanto sono », secondo che la definizione della modalità in genere fa palese (§ 10).

Ciò premesso, è da notare che *nella modalità d'una cosa due maniere di relazioni si contengono*: di cui le une sono attinenze di CONSONANZA e DISSONANZA e le altre sono attinenze d'IDENTITÀ e DIVERSITÀ.

ARTICOLO I.

La consonanza e la dissonanza.

§ 46.

Più cose fra loro *consuonano* o *dissuonano* « secondo che dalla mente possono o non possono congiungersi insieme (1) ».

(1) È adunque manifesto che tali voci non s'adoperano qui in senso proprio ma in senso traslato; nè due vocaboli di senso proprio i quali esprimano a capello le due relazioni che vogliono significare, nella nostra lingua si ritrovano.

Guardisi poi il lettore dal credere che le cose contenute sotto il presente articolo non entrino tutte nel dominio dell'ontologia; giac-

Due cose sono poi fra loro congiungibili o incongiungibili in due casi: 1° *internamente*, « quando l'una può o non può affermarsi dell'altra », 2° *esternamente*, « quando l'affermarle entrambe di un'altra cosa è possibile od impossibile ».

« La consonanza *interna* di due cose » dicesi CONVENIENZA (1): « la dissonanza *interna* di due cose » domandasi DISCONVENIENZA o *repugnanza* (largamente intesa) (2). La prima relazione si enunzia col verbo *essere*, la seconda col verbo *non essere*, ed insieme prese costituiscono, come si vedrà nella logica, l'*obbietto* dell'affermazione: quella è relazione di *soggetto* e *predicato* (in senso ontologico, di *cosa* e *nota*), questa ne è l'esclusione (3). E senza dimostrazione ognuno può vedere la verità degli enunziati seguenti:

1. *Il niente non è soggetto di veruna cosa* (4);
2. *Ciò che conviene o repugna ad una cosa* (soggetto), *conviene o repugna eziandio a ciò di cui ella è nota* (predicato) (5);

chè le relazioni che passano fra le cose in quanto le cose dalla mente si concepiscono, non sono per questo appartenenze della mente (alcun che di subbiettivo), ma delle cose; e quindi il ragionarne non è, siccome a taluno potrebbe sembrare, ufficio della logica.

(1) Val quanto dire che convenienza è « relazione per cui uno de' suoi termini può affermarsi dell'altro »; qual è l'attinenza che corre fra *uomo* ed *animale* (l'uomo è un animale), fra *l'uomo Caio* e *dotto* (l'uomo Caio è dotto).

(2) È un dire che disconvenienza è « relazione per cui uno de' suoi termini non può affermarsi dell'altro »; qual è quella che intercede fra *uomo* ed *onnipotente* (l'uomo non è onnipotente), fra *l'uomo Tizio* e *pittore* (l'uomo Tizio non è pittore).

(3) Cioè di due cose che fra loro convengano, l'una è *soggetto* dell'altra e questa è *predicato* di quella; e di due cose che fra loro disconvengano, l'una non è *predicato* nè *soggetto* dell'altra.

(4) *Non entis nulla sunt praedicata, de nihilo non potest praedicari aliquid.*

(5) Può anche dirsi così: *praedicatum subiecti est etiam praedicatum eorum quibus subiectum convenit: repugnans autem subiecto repugnat etiam iis quibus subiectum convenit.* In forza del primo enunziato può ragionarsi così: *l'uomo* è *mortale*; *Paolo* è *uomo*; dunque *Paolo* è *mortale*: dove si vede che *mortale*, *predicato* del *soggetto uomo* (1^a prop.), è anche *predicato* di *Paolo* (3^a prop.), a cui il sog-

3. Ciò che conviene o repugna ad un predicato (nota), conviene o repugna eziandio a ciò che n'è soggetto (cosa) (1);

4. Due cose che convengano con una terza, possono convenire o disconvenire tra loro (2);

5. Due cose che disconvengano ad una terza, possono tra loro disconvenire o convenire (3);

6. Due cose di cui l'una convenga ad una terza e l'altra le repugni, disconvengono fra di loro (4).

§ 47.

Ove pongasi mente alla qualità loro, tanto la convenienza quanto la disconvenienza può essere essenziale od accidentale.

La convenienza o la disconvenienza di un termine verso un altro gli è essenziale « se la ha perchè è ciò che è » : gli è accidentale « se l'ha indipendentemente da ciò che è » ; onde nel primo caso la convenienza o la repugnanza

getto uomo conviene (2^a prop.). In virtù poi del secondo pronunziato si può discorrere in questo modo: l'uomo non è eterno; Pietro è uomo; dunque Pietro non è eterno: dove si scorge che eterno, repugnante al soggetto uomo (1^a prop.), repugna eziandio a Pietro (3^a prop.), a cui il soggetto uomo conviene (2^a prop.), a lui come predicato attribuendosi.

(1) *Proedictum praedicati est etiam praedictum subiecti: repugnans autem praedicato, repugnat ipsi subiecto* (oppure: *nota notae est etiam nota rei, repugnans autem notae repugnat ipsi rei*). Per virtù del primo principio può raziocinarsi così: l'uomo è un contingente; il contingente è un mutabile; dunque l'uomo è un mutabile. Pel secondo poi argomentasi, p. es., in questa maniera: l'uomo è un temporaneo; il temporaneo non è un necessario; dunque l'uomo non è un necessario.

(2) Piano ed esagono convengono con poligono (il poligono è un piano, qualche poligono è un esagono) e fra loro (ogni esagono è un piano); ma corpo e spirito convengono con uomo (l'uomo è corpo e spirito), e disconvengono fra loro (il corpo non è spirito, nè lo spirito è corpo).

(3) Ottagono e circolo disconvengono a quadrilatero, e disconvengono pure fra loro; ma eterno e immenso disconvengono a creato, e convengono fra di loro.

(4) Sfera conviene a corpo rotondo e piramide non gli conviene; ora sfera e piramide fra loro repugnano.

non può cessar di essere senza l'annullamento di ciò che la ha, e nel secondo caso l'opposto interviene (1).

« La convenienza essenziale di una cosa ad un'altra » dicesi *essenzialità*; e « la convenienza accidentale di una cosa ad un'altra » domandasi *accidentalità* (2).

« Una disconvenienza essenziale » appellasi *repugnanza* in *istretto* senso: « una disconvenienza accidentale » può chiamarsi *discrepanza*.

L'essenzialità è bilaterale od unilaterale, « secondo che l'annullamento della convenienza involge l'annullamento di entrambi i suoi termini o d'uno di essi solamente (3) ».

L'accidentalità è bilaterale « se la convenienza può toglersi senz'annullare nè l'uno nè l'altro termine »: è *unilaterale* « se può toglersi senza l'annullamento dell'uno, non senza l'annientamento dell'altro ».

Ond'è chiaro che *l'accidentalità unilaterale è congiunta ad unilaterale essenzialità*.

In rispetto poi alla *quantità* loro si *la convenienza come la disconvenienza è universale o particolare*, « secondo che

(1) Convenienza essenziale esiste, p. es., fra *Dio ed eterno* (Dio è eterno), fra *triangolo e poligono* (il triangolo è un poligono).

Convenienza accidentale intercede, p. es., fra *terra e moto* (la terra si muove), fra *alcuni uomini e ricchi* (alcuni uomini sono ricchi).

Disconvenienza essenziale interponesi, p. es., fra *Dio e crudele* (Dio non è crudele), fra *triangolo e circolo* (il triangolo non è circolo).

Infine disconvenienza accidentale interviene, p. es., fra *terra e riposo* (la terra non è in riposo), fra *alcuni pittori ed onesti* (alcuni pittori non sono onesti).

(2) In cambio di dire che la personalità conviene all'uomo essenzialmente, puoi dire che gli è *essenziale*; e in luogo di dire che la ricchezza conviene accidentalmente a Paolo, puoi dire che gli è *accidentale*.

(3) Bilaterale, p. es., è l'essenzialità della convenienza fra *Dio ed onnisciente* (non potendosi esser Dio senz'essere onnisciente, e non potendosi essere onnisciente senza esser Dio).

Ma l'essenzialità della convenienza, p. es., tra *prisma e poliedro* è unilaterale (un solido non potendo esser prisma senz'essere poliedro, e potendo essere poliedro senz'essere prisma).

l'un termine (predicato) può affermarsi o negarsi di tutte le parti dell'altro (soggetto) o soltanto di alcune (1) ».

§ 48.

Nel soggetto suo la convenienza è *SUSSISTENZA*, nel suo termine è *INERENZA*, prese queste voci in significato *relativo*, non in senso *assoluto* (§ 25) (2); talchè la sussistenza può dirsi che sia « la convenienza di un soggetto verso un predicato », e l'inerenza (o l'*inesistenza*) può definirsi « la convenienza di un predicato verso un soggetto ». Donde apparisce come la sussistenza non sia altro che relazione per cui una cosa è soggetto (di un'altra): come inerenza non è altro che relazione per cui una cosa è predicato (di altra cosa); cosicchè *soggetto, sussistente, materia in qua* sono uno, a quel modo che *predicato, inerente, inesistente* sono un medesimo, prese queste voci in relativo significato. Il primo suol dirsi *ens quod subsistit*, il secondo *ens quod inest*.

Nel soggetto la *disconvenienza* è *NEGAZIONE* o *PRIVAZIONE*, in due modi potendo una cosa *escluderne* un'altra. Negazione è « *disconvenienza di un soggetto verso un modo di essere cui esclude essenzialmente* (3) »: laddove *privazione* è « *disconvenienza di un soggetto verso un modo di essere cui esclude accidentalmente* (4) ». In conseguenza:

(1) *Tutto l'uomo è contingente, alcun che dell'uomo è immortale; ogni uomo è fallibile, qualche uomo è matematico: niente del mio corpo è eterno, alcun che d'ogni vivente non è un corruttibile; nessuna vendetta è migliore del perdono, alcuni problemi della scienza non sono solubili.*

(2) In significazione assoluta esprimono, come sotto il § *cit.* si è visto, attributi (due qualità): in sentimento relativo designano relazioni (due convenienze).

(3) Cotesta esclusione suole significarsi con dire: *negatio est absentia formae in materia inepta ad eam recipiendam*; la quale *absentia* però vuolsi considerare come relazione della *materia (in qua)* cioè del soggetto verso la *forma* (modo di essere), non già della forma verso la materia.

(4) *Absentia formae in materia opta ad eam recipiendam*, riguardata però tale *absentia* come relazione della materia verso la forma.

1. La negazione o la privazione altro non è che la repugnanza o la discrepanza considerata nel soggetto;

2. La negazione in un soggetto può essere privazione in un altro, ed a vicenda (1).

§ 49.

La convenienza nel soggetto (o la sussistenza in largo significato) è capace di due forme: SUSSISTENZA strettamente detta e SOSTANZIALITÀ, presè le due parole in relativo, non in assoluto significato (§§ 25. 48). Di vero, per sussistenza propriamente detta intendesi « quella di un soggetto che è pure predicato »; e per sostanzialità, « la sussistenza di un soggetto che non può essere predicato »; ora la possibilità dell'uno e dell'altro soggetto non può mettersi in dubbio. Il primo è un soggetto *inerenziale* o un mero soggetto (*id quod per aliud subsistit*) (2): il secondo è un soggetto *sostanziale* od una sostanza, in relativa significazione (3) (*id quod per se subsistit*) (4).

Onde l'inerenza è esistenza in una sostanza od esistenza in un mero soggetto; e val quanto dire che un inerente può essere predicato di una sostanza o predicato di un mero soggetto, epperò di un modo.

E come un sussistente, quale che sia (sostanziale od ine-

(1) Così la cecità è negazione in un vegetante, è privazione in un animale; è l'ignoranza è privazione in un uomo, è negazione in un bruto.

(2) Tale può essere ogni cosa significata da un sostantivo astratto: la scienza è fattrice di civiltà, la virtù ci nobilita, l'orte riforma il reale, e via discorrendo.

(3) L'anima, l'uomo, il bruto, la pianta, ecc.

(4) Adunque *id quod per aliud subsistit* e *id quod per se subsistit* si richiamano, come specie al genere, a *id quod subsistit*. E si noti che il mero soggetto (il soggetto contrapposto a sostanza) dicesi *subsistere per aliud* in questo senso, che non potrebbe inchiudere certo predicato (*alicui notae subsistere*) se non fosse in altra cosa (sostanza) che a dir così, lo reggesse.

renziale), può essere un soggetto *prossimo* od un soggetto *remoto*, « secondo che include l'inerente per immediato (1) o per altro inerente che ne sia soggetto (2) »: così un predicato può convenire ad un soggetto *direttamente* (3) o *indirettamente* (4).

Ove poi « un predicato di certo soggetto a qualsivoglia altra cosa disconvenga », dicesi *proprio*: se all'incontro « un predicato di certo soggetto convenga eziandio ad altre cose », domandasi *comune*. E questo o quel caso si avvera secondo che al soggetto si può o non si può, nell'affermarne il predicato, senza errore sostituire (sotto ogni aspetto o per qualche riguardo) altra cosa.

§ 50.

Chi poi consideri la relazione che più predicati di un soggetto possono avere tra loro, di leggieri si avvedrà che devono essere fra loro *coordinati* o fra loro *subordinati*.

Intercede *coordinazione* « fra que' predicati che ne compongono o ne dividono ugualmente un altro (5) ».

« Que' predicati che ne compongono ugualmente un altro », diconsi fra loro *intensivamente* coordinati (6); « e que' predi-

(1) *Subiectum quo* (i capelli verso la canizie).

(2) *Subiectum quod* (l'uomo verso la canizie).

(3) La canizie in rispetto ai capelli.

(4) La canizie in riguardo all'uomo, nel quale può trovarsi per la canizie de' suoi capelli.

(5) Sono, come vedremo, componenti quelle cose che formano l'intensione di un'altra, e sono dividenti quelle cose che costituiscono l'estensione di un'altra (§ 34).

(6) Perchè a comporlo partecipano con identica intensione (§ 34). Tali sono, p. es., l'*animalità* e la *personalità* in riguardo alla *umanità*; ma l'*animalità* e l'*intellettualità*, p. es., non hanno fra loro coordinazione intensiva, perchè la prima è componente dell'umanità come parte principale di lei, laddove la seconda la compone come parte di parte (della personalità), epperò quella ha maggior intensione di questa.

cati che ne dividono ugualmente un altro », domandansi fra loro coordinati *estensivamente* (1). I primi diconsi *disparati*: i secondi chiamansi *disgiunti*.

All'incontro sono subordinati fra loro « que' predicati di cui l'uno è tutto e l'altro ne è parte ».

« Que' predicati di cui l'uno è tutto e l'altro ne è parte componente », si chiamano subordinati fra loro *intensivamente* (2) o *subordinati* in istretto senso; e « que' predicati di cui l'uno è tutto e l'altro ne è parte dividente », si dicono fra loro *estensivamente* subordinati (3), o con un solo vocabolo, *subalterni*. Di essi è predicato *superiore* (o subalterante) « quello che ha maggior estensione » (e quindi minor intensione): domandasi predicato *inferiore* « quello che ha minor estensione » (epperò maggior intensione). Con un nome comune le note fra loro intensivamente coordinate o fra loro subordinate (intensivamente od estensivamente) si dimandano *congiunte*.

Ora non è malagevole a scorgersi:

1. Che di due note coordinate fra loro l'una non contiene l'altra in sè nè sotto di sè, ma possono essere contenute ambedue in una terza o sotto una terza, secondo che la loro coordinazione è intensiva od estensiva;

2. Che di due note subordinate fra loro l'una contiene in sè l'altra, a riguardo dell'intensione, e la seconda contiene sotto di sè la prima, a rispetto dell'estensione: mentre possono pur essere contenute entrambe in una terza o sotto una terza.

I soggetti poi di due note coordinate convengono o repugnano fra loro (possono o non possono affermarsi l'uno dell'altro),

(1) Perchè a dividerlo partecipano con identica estensione (§ 34). Tali sono, p. es., l'*umanità* e la *brutalità* in riguardo all'*animalità*; ma l'*umanità* e la *scimmietà*, p. es., non sono fra loro estensivamente coordinate, perchè quella divide l'*animalità* come parte principale e questa la divide come parte di parte (della *brutalità*), epperò la prima ha maggior estensione della seconda.

(2) P. es., l'*umanità* e l'*intellettualità*.

(3) P. es., l'*animalità* e l'*umanità*.

secondochè la loro coordinazione è intensiva od estensiva: *particolarmente* nel primo, *universalmente* nel secondo caso (§ 47) (1).

Per contro *i soggetti di due note subordinate convengono fra di loro*, quale che sia la loro subordinazione: ma la loro convenienza è *universale* da un lato e *particolare* dall'altro (§ *cit.*) (2).

§ 51.

Come la consonanza interna è convenienza, e la dissonanza interna è disconvenienza (§ 46): così « la consonanza esterna » è *compossibilità*, e « la dissonanza esterna » è *incompossibilità* (od *opposizione*).

Si l'una e si l'altra relazione ha per termini due predicati; ma consonanza esterna corre fra due note quando *posta l'una, può eziandio porsi l'altra* (3): laddove dissonanza esterna fra due note intercede quando *posta l'una, togliesi l'altra* (4). Conseguentemente:

1. *Le note disparate e le note subordinate sono rispettivamente compossibili* (§ 50);

2. *Le note disgiunte sono incompossibili* (§ *cit.*).

L'opposizione di due predicati (5) domandasi *contraddizione* « se l'uno è mera negazione dell'altro » (6), come $A \rightarrow \neg A$

(1) *Alcuni animali sono persone, alcune persone sono animali: niun uomo è bruto, niun bruto è uomo*; perchè tra le note di *animalità* e di *personalità* è coordinazione intensiva: dove tra le note di *umanità* e di *brutalità* intercede coordinazione estensiva.

(2) *Tutti gli uomini sono animali, alcuni animali sono uomini.*

(3) Quando affermata l'una di un soggetto, anche l'altra può esserne affermata.

(4) Quando affermata l'una, l'altra dev'essere negata.

(5) L'opposizione suole anche domandarsi *repugnanza*; ma ci parve che il secondo vocabolo debba piuttosto usarsi a significare una relazione fra predicato e soggetto, laddove il primo designa una relazione fra predicato e predicato.

(6) *Contraddittorii* sono dunque i predicati di *odio* e *non odio*, di *possibile* e *non possibile*, di *doltrina* e *non doltrina*, di *luce* e *non luce*, di *divino* e *non divino*, di *triangolo* e *non triangolo*, ecc.

(A, non A); e dicesi *contrarietà* « se l'uno è più che negazione dell'altro » (1), come $A \text{---} nAx$ (A, non Ax) (2).

Quindi è che *i termini d'una contraddizione qualsivoglia costituiscono, insieme presi, tutto l'essere* (tutto il pensabile): laddove *i termini di una contrarietà solo allora il compongono quando nAx equivale ad nA* (infinito, finito). Donde s'inferisce:

1. Che *ponendo l'uno di due contraddittorii, togliesi l'altro, ed inversamente: dovechè ponendo l'uno di due contrarii, togliesi l'altro, non e converso;*

2. Che *i termini della contraddizione sono due solamente, laddove i termini della contrarietà possono essere più di due.*

Nè è mestieri di avvertire che *l'opposizione, quale che sia (contraddittoria o contraria), può solo avverarsi fra predicati riferiti ad un medesimo soggetto, vale a dire ad uno stesso ente considerato sotto lo stesso aspetto.*

Ma è pregio dell'opera il notare:

1. Che *i soggetti di due note compostibili convengono fra di loro* (3);

2. Che *i soggetti di due note incompatibili repugnano fra di loro* (4).

(1) Contrarii sono adunque i predicati di *amore ed odio, di virtù e maldirenza, di circolo e quadrato, di prisma e cilindro, di luce e tenebre, di dottrina ed ignoranza, di rosso, verde, azzurro e giallo, di triangolo, quadrilatero, pentagono ed esagono, ecc.*

(2) Per nA è significata la negazione del predicato A e per x è designata l'affermazione di un altro predicato in luogo di A .

(3) Alcuni viventi sono vegetali; perchè le note di *vita* e di *vegetalità* sono compostibili.

(4) L'uomo non è scimmia; perchè le note di *umanità* e di *scimmietà* sono incompatibili.

ARTICOLO II.

L'identità e la diversità.

§ 52.

Identità è « relazione di cose che hanno predicati comuni »: cosicchè diversità è « relazione di cose che hanno predicati propri » (§ 49) (1). Per conseguente:

1. *Gl'identici ad un terzo sono identici fra di loro*: perocchè l'uno di essi, A, può sostituirsi al terzo, C; or l'altro, B, potendo anche sostituirsi a C, ne consegue che può sostituirsi ad A.

2. *Gl'identici ad identici sono identici fra di loro*, valendo in questo caso il raziocinio che prova l'altra proposizione.

3. *Due cose di cui l'una sia identica ad una terza e l'altra ne diversi, diversano fra di loro*: giacchè se A è identico a C, gli si può sostituire; e se B è diverso da C, non può essergli sostituito; onde ponendo A in luogo di C si avranno due termini, A e B, che non possono l'uno all'altro sostituirsi.

4. *Se due cose diversano entrambe da una terza, possono essere tra loro diverse o tra loro identiche*; perchè dal non potersi sostituire A a C nè B a C niuno vale a dedurre che A e B possano o non possano l'uno all'altro sostituirsi.

L'identità di più cose è *assoluta* o *relativa*, « secondo che hanno comuni tutti i predicati od alcuni solamente »: cosicchè le cose assolutamente fra di loro identiche possono l'una all'altra sostituirsi per ogni rispetto, vale a dire in riguardo all'essere e all'essenza (2); laddove le cose relativa-

(1) Che l'identità e la diversità si distinguano rispettivamente dalla convenienza e dalla repugnanza (tuttochè da molti con esse confondansi), pel confronto de' concetti è palese; e quand'anco gl'identici convenissero sempre fra loro (il che fuori dell'identità assoluta non è vero), e i diversi repugnassero sempre fra loro (il che è pur falso); tuttavia correrebbe fra loro differenza di aspetto.

(2) Cicerone e il principe dell'eloquenza romana, Platone e il filosofo ateniese, il triangolo e il poligono di tre lati, ecc.

mente identiche possono bensì sostituirsi a vicenda quanto all'essere ma non quanto a tutti i predicati onde la loro essenza risulta (1).

Di guisa che *le cose relativamente identiche diversano ad un tempo fra loro*: nè solo per *accidenti esterni* (di luogo, di tempo, di concetto, di segno), i quali non tolgono l'identità assoluta, ma per *determinazioni essenziali* o per *accidenti interni*.

In conseguenza *l'identità relativa implica moltitudine*, laddove *l'identità assoluta o numerica* (la quale domanderemo *medesimezza*) *importa unità* (2).

L'identità relativa di più cose è *generica* « se appartengono ad un medesimo genere »: è *specificata* « se fanno parte d'una medesima specie » (3); talchè identità specifica e identità *quidditativa* (di essenza strettamente detta) son uno (4).

Chiaro è che *l'identità specifica inchiude l'identità generica, non a vicenda*; poichè i predicati generici sono contenuti negli specifici, non e converso (5) (§ 24).

La diversità poi di più cose è *assoluta* « se tutte le loro determinazioni sono predicati proprii »; ed è *relativa* « se predicati proprii sono alcune soltanto delle loro determinazioni »: non annoverate fra le note proprie le relazioni accidentali (di segno, di concetto, di luogo, di tempo), che non togliendo (come s'è detto), ancorchè proprie, l'identità assoluta, non bastano a produrre diversità. Cosicchè, dove le

(1) La quercia, il pino, il pioppo, ecc.

(2) Vuolsi dire che i termini dell'identità relativa non sono *realmente* una cosa sola ma *più cose*, e che i termini dell'identità assoluta non sono più cose ma *una cosa sola*.

(3) Alessandro e Bucefalo sono dunque identici genericamente: Socrate e Platone sono identici specificamente.

(4) Per altro la frase *identità specifica* s'adopera non di rado dai moderni come un sinonimo « d'identità relativa », epperò a designare « identità di essenza (in largo significato) scompagnata da identità di essere »; nel che non li imiteremo.

(5) Il lettore deve intendere da sè che l'identità *individuale*, di cui non si fa cenno nella divisione dell'identità relativa, è un ente immaginario.

cose assolutamente diverse fra loro (1) non hanno comune che l'essere, le cose relativamente diverse, oltre l'essere, hanno comune qualche maniera di essere; epperò *le cose relativamente diverse sono insieme relativamente identiche fra di loro* (per altro riguardo).

Della diversità relativa sono due dividenti la diversità *numerica* e la diversità *specificata* largamente intesa. È fra più cose diversità *numerica* (detta eziandio *individuale*) o diversità *specificata*, « secondo che tra le loro determinazioni proprie niun predicato essenziale o qualche predicato essenziale si ritrova » (2).

Alla diversità *specificata* in largo significato appartengono la diversità *specificata* strettamente intesa, « propria delle cose contenute sotto lo stesso genere e sotto diversa specie », e la diversità *generica*, « propria delle cose contenute sotto diverso genere ».

È in ultimo da notarsi che due cose possono diversare tra loro per se stesse (*immediatamente*) o per qualche loro predicato (*mediatamente*); e che « la diversità mediata » dicesi *differenza* (3). Di guisa che *quidquid differt, aliquo differt*. Per altro di tal divario tra diversità e differenza non si suole tener conto.

§ 53.

Le cose assolutamente fra loro identiche sono, come s'è visto (§ *prec.*), una cosa sola; or quando a siffatta loro *proprietà* diasi mente, la medesimezza domandasi *INDISTIN-*

(1) Nella Scuola si dicono *primo-diversa*, come l'ente uno e l'ente vario, la sostanza e il modo.

(2) Intendere, come si fa da alcuni, per diversità numerica « una relazione interposta fra più cose le quali non abbiano in proprio che l'essere », e quindi abbiano comune tutta l'essenza (tutte le maniere di essere), torna a negare *il principio degl'indiscernibili*; il quale stabilisce appunto che una diversità cosiffatta repugna.

(3) Così tra Dio e la materia prima (fra l'Ente e l'ente) corre diversità, ma non già differenza.

ZIONE; talchè l'indistinzione o il *confondersi* di certe cose non è altro che « la medesimezza loro in quanto ne implica l'unità (1) ». Onde la DISTINZIONE dev'essere « diversità in quanto implica moltitudine » (2).

E tanto l'una quanto l'altra relazione è *reale* o *mentale*, « secondo che reale o mentale è l'unità o la moltitudine che implica », vale a dire secondo che l'unità o la moltitudine implicata nell'indistinzione o nella distinzione avverasi nelle cose in sè considerate, o solo nelle cose considerate nel modo onde le concepiamo.

« La distinzione reale che ha sostanze per termini », si domanda *assoluta* (3); ed appellasi *relativa* o *formale* (4) « se per termini ha modi (5) o modi e sostanze » (6).

Quanto poi s'appartiene alla distinzione mentale, ell'è *naturale* (7) od *arbitraria* (8), « secondo che ha o non ha fondamento fuori dello spirito meditante » (*in re*) (9). Il qual

(1) La medesimezza, vogliam dire, non è indistinzione se non in quanto si considera in tale sua proprietà, epperò il confondere l'indistinzione colla medesimezza senza più è un errore. Ognuno poi vede come la data definizione riesca a dire che *indistinctio consistit in eo, quod unum sit aliud*.

(2) Ciò torna a dire che *distinctio consistit in eo, quod unum non sit aliud*.

(3) *Distinctio realis maior, distinctio realis sensu strictiori*: qual è quella che corre tra Eschilo e Sofocle, fra l'anima e il corpo, tra il padre e il figlio, ecc.

(4) *Distinctio realis minor, distinctio modalis*.

(5) Tale è, p. es., la distinzione che corre tra il moto e la rotondità d'una sfera, tra l'animalità e la personalità dell'uomo, tra il sedere e il camminare, ecc. La distinzione *scotistica* è « la distinzione reale minore che intercede fra' modi *essenziali* di una cosa ».

(6) Siffatta è, p. es., la distinzione che passa tra Platone e il suo ingegno, tra un uomo e la sua maniera di vivere, tra un edificio e la sua altezza, ecc.

(7) *Distinctio rationis ratiocinatalae* o *distinctio virtualis*.

(8) *Distinctio rationis ratiocinantis*.

(9) È dunque distinzione *naturale* fra le varie perfezioni divine: corre invece distinzione *arbitraria* fra una cosa concepita come soggetto e la cosa medesima concepita come predicato (Dio è Dio), fra

fondamento può essere di varie maniere: l'*equivalenza* di una perfezione sola a più perfezioni (1), la varia *efficacia* di una sola causa (2), la molteplice *relazione* di un solo obbietto verso lo spirito conoscente, radicata nei limiti della nostra intelligenza (3), e via discorrendo.

Del rimanente, una distinzione qualsivoglia (reale o razionale) dicesi *adeguata* « se de' suoi termini l'uno non è parte dell'altro », e *inadeguata* « se de' suoi termini l'uno è tutto e l'altro ne è parte ». « I termini d'una distinzione adeguata » diconsì *condistinti*: « i termini d'una distinzione inadeguata » domandansi *suddistinti*.

Ora importa di sapere quale relazione abbiano fra loro gl'*indiscernibili*, vale a dire « le cose che per l'essenza (contrapposta all'essere) non si possono fra loro distinguere ». E a tal fine si discorre nella forma seguente: due cose per niuna determinazione fra loro distinguibili non possono pure fra loro distinguersi per l'essere, perchè ciò che distingue un ente da un altro, è quello che essi racchiudono di proprio, e l'essere è comune a tutte le cose; di guisa che gl'*indiscernibili* non possono in verun aspetto fra loro realmente distinguersi: ora più cose non distinguibili per alcun riguardo fra loro sono fra loro assolutamente identiche; dunque *gl'indiscernibili s'immedesimano insieme*. Questo enunciato dicesi *principio dell'identità degl'indiscernibili*, o più concisamente, *principio degl'indiscernibili*.

Certo è infine che *la distinzione*, quale che sia, *non implica limite*, vale a dire che un ente, quantunque distinto da ogni altro, non è per questo un finito; poichè gli è vero

una cosa concepita in un modo è la cosa medesima concepita in un altro modo (fra uomo ed animale ragionevole).

(1) Tale è il fondamento della distinzione tra la giustizia e la misericordia di Dio.

(2) Tale è il fondamento della distinzione tra il sole come principio di luce e il sole come principio di calore.

(3) Tale è il fondamento della distinzione tra *corpo, animale, uomo, Pietro* in un ente solo percepito a diverse distanze.

che se A si distingue da B (non è B), l'essere di A (il complesso delle sue note) non inchiude come sua parte l'essere di B (epperò A non ha come predicati suoi proprii i predicati di B): ma è vero altresì che un ente può essere infinito senza che a costituire il suo essere concorra l'essere d'un altro ente; giacchè infinito non è ciò che ha tutto l'essere, ma ciò che ha tutto l'essere che in un ente (come tale) può capire (§ 31) (1).

§ 54.

Gl'identici, del pari che i diversi, possono ora considerarsi nell'*esistenza* e nell'*essenza*.

E avendo primieramente l'occhio all'esistenza loro, vuole notarsi che, in quanto sono, possono riguardarsi in relazione col *tempo* e in relazione collo *spazio*.

Più cose riguardate in relazione col tempo si dicono fra loro *simultanee* o *successive*, secondochè esistono in un medesimo tempo o in tempi diversi: talchè *SIMULTANEITÀ* di più cose è « la loro identità temporale » (2); epperò la *SUCCESSIONE* altro non può essere che « temporale differenza » (3). Onde *la successione implica fra' suoi termini le relazioni di prima e di poi*, vale a dire di *anteriorità e posteriorità temporale*. Allorquando « niun *frattempo* divide fra loro i due termini » (l'anteriore e il posteriore), la relazione che di quelle componesi, prende nome di *consecuzione*: se per contro « qualche *frattempo* tra loro interponesi », ell'è *distanza temporale* (o analogicamente detta); la quale è *vicinanza o lontananza temporale* (o in improprio significato) « secondo che è piccola o grande » (§ 39).

(1) Ognun vede l'alto significato che ha nella teosofia la proposizione che qui si dimostra: negarla e non essere panteista è impossibile.

(2) Vale a dire che simultaneità è identità di essere in riguardo al tempo.

(3) Cioè diversità di essere in rispetto al tempo (essere in diversi tempi).

Ora di un ente che abbia relazione di simultaneità con ogni altro (passato, presente, futuro), si afferma *SEMPITERNITÀ*; la quale può in conseguenza definirsi una « simultaneità senza limiti ». E nel vero suol dirsi sempiterno ciò che è *sempre* ossia in ogni tempo; or ciò ch'è in ogni tempo assegnabile, è simultaneo a tutti i successivi (che furono, sono e saranno), e val quanto dire ch'è in ciascun tempo in cui essi sono (1).

Donde si scorge che la sempiternità non vuolsi confondere coll'eternità (§ 43) (2); quantunque sia vero che *il sempiterno e l'eterno si convertono*. Infatti, eterno essendo quell'ente ch'è infinito nell'essere (§ *cit.*), repugna evidentemente che diasi un tempo in cui egli non sia; e sempiterno essendo quell'ente ch'è in ogni tempo, repugna che nell'essere sia finito; perchè in tal caso avrebbe principio, nè ciò che comincia, è in ogni tempo (3). Adunque:

1. *Il sempiterno è immenso* (§ *cit.*);
2. *Il sempiterno non è un successivo*, perchè niun successivo è eterno (§ *cit.*).

§ 55.

Pensando più cose in relazione collo spazio nascono nella mente le idee di « identità spaziale » e di « spaziale differenza » (4). La prima relazione corrisponde alla simultaneità (§ *prec.*), può dirsi *COESISTENZA* (5), e s'afferma di quelle

(1) Alcuni chiamano *sempiterni* quegli enti che hanno principio senza aver fine; ma arbitrariamente, perchè il comune degli uomini dice sempiterno « ciò che è sempre »; ora è sempre ciò ch'è in ogni tempo, ed è in ogni tempo ciò ch'è simultaneo a tutti i successivi.

(2) Un ente non può concepirsi come sempiterno senza che il suo essere si pensi in relazione col tempo: il che in rispetto all'eterno non si avvera, perchè l'eternità è un *attributo* (§ 43), laddove la sempiternità è una *relazione*.

(3) Non è in quel tempo che necessariamente precede al suo esordio.

(4) Identità di essere e diversità di essere in riguardo allo spazio.

(5) Chi non si contenti che al nome di coesistenza si dia questo senso ed ami meglio di usarlo come sinonimo di simultaneità, sia almeno cortese di additarci un altro vocabolo di suo gusto.

cose che sono in un medesimo spazio (1): la seconda è analoga alla successione, e s'attribuisce a quelle cose che sono in diversi spazi.

Onde, come la successione implica fra le cose tra cui intercede, il prima e il poi (§ cit.): così il suo analogo (*la differenza spaziale*) involge fra' suoi termini le relazioni d'innanzi e di appresso, ossia di anteriorità e posteriorità spaziale (2). Allorchè « niun intervallo divide i due termini fra loro », (l'anteriore e il posteriore), la relazione che da quelle risulta, domandasi *contiguità* (analoga alla consecuzione): per contrario se « qualche intervallo fra loro li divide », ell'è *distanza spaziale* (o propriamente detta); la quale è *vicinanza* o *lontananza spaziale* (cioè in proprio significato) « secondo ch'è piccola o grande » (§§ 39. 54).

Ora ad un ente che abbia relazione d'identità spaziale con ogni altro, si attribuisce *UBIQUITÀ*, ch'è quanto dire *onnipresenza locale*; la quale può conseguentemente definirsi una « coesistenza senza limiti ». E infatti suol dirsi *onnipresente* ciò ch'è *dappertutto* ossia in ogni luogo; or ciò ch'è in ogni spazio assegnabile, coesiste a tutti gli estesi, e val quanto dire che è in ciascun luogo in cui essi sono.

Talchè l'ubiquità diversifica dall'immensità così profondamente come la sempiternità dall'eternità (§§ 43. 54) (3); sebbene sia certo che l'*onnipresente e l'immenso s'immedesimano insieme*: ciò ch'è infinito in un riguardo, essendo tale in ogni altro rispetto (§ 43). Quindi:

(1) Diversità di spazio allora si avvera quando i luoghi in cui più cose esistono, formano, per essere tra loro divisi, più spazi.

(2) Che la differenza spaziale di più cose ne implichi ancor altre relazioni (di sopra e di sotto, di davanti e di dietro, di dentro e di fuori ecc.) non è dubbio; ma il lettore ci saprà grado se non ne ragioniamo.

(3) In un ente non si può concepire onnipresenza locale senza che il suo essere si pensi in relazione collo spazio: la qual cosa in rispetto all'immenso non si verifica, perchè l'immensità è, come l'eternità, un *attributo* (§ 43), laddove l'onnipresenza è, come la sempiternità, una *relazione*.

1. *L'onnipresente è eterno (§ cit.);*
2. *L'onnipresente e il sempiterno son uno, perchè entrambi s'immedesimano coll'eterno e coll'immenso; di guisa che il sempiterno è fuori dello spazio e l'onnipresente è fuori del tempo.*

§ 56.

Quanto spetta, secondariamente, all'essenza, è tra più cose identità o diversità *interna* « in quanto hanno attributi », e identità o diversità *esterna* « in quanto hanno tra loro relazioni ».

L'identità interna, del pari che l'interna diversità, può essere qualitativa o quantitativa; e ciò vuole significare che più cose tra loro internamente identiche o diverse possono esser tali in rispetto alla qualità o in riguardo alla quantità.

« L'identità qualitativa » di più cose ne è la SOMIGLIANZA; la « diversità qualitativa » di più cose ne è la DISSOMIGLIANZA; tuttochè questi due nomi s'usino talora in più *largo* significato, cioè ad esprimere « identità o diversità non quantitativa » (1). Dai quali concetti, applicando loro i principii dedotti da quelli dell'identità e della diversità in genere, non è difficile d'inferire i pronunziati che seguono:

1. *I simili ad un terzo sono consimili, cioè simili fra di loro (§ 52);*
2. *I simili a simili sono consimili (§ cit.);*
3. *Due cose di cui l'una somigli ad una terza e l'altra ne dissomigli, sono fra loro dissimili (§ cit.);*
4. *Due cose dissimili da una terza possono essere fra loro simili o dissimili (§ cit.).*

E tanto l'una quanto l'altra relazione può avere varii gradi:

(1) Allora può tuttavia anche dirsi che somiglianza o dissomiglianza sia « identità o diversità di qualità », purchè il nome di qualità non si pigli in istretto senso (come nel testo), ma in largo sentimento (ad esprimere ogni determinazione che sia qualità propriamente detta o relazione).

non repugnando che più cose sieno tra loro identiche o diverse per tutte le qualità loro o per alcune solamente. In questo caso la somiglianza o la dissomiglianza è *relativa*: in quello è *assoluta*, ed importa identità o diversità nelle qualità *essenziali* non meno che nelle qualità *accidentali*. E da questa distinzione delle qualità originano della similitudine e della dissimilitudine le *specie*.

« La dissomiglianza per qualità essenziali » (in genere) e « la dissomiglianza per qualità accidentali » (in genere) non riceveranno un proprio nome: ma « la somiglianza per qualità accidentali » dicesi *affinità*, e « la somiglianza per qualità essenziali » domandasi *cognazione* (1).

La cognazione di più cose per *tutte* le loro qualità essenziali appellasi *omogeneità*; la quale si può eziandio definire « somiglianza per l'essenza » (strettamente intesa) (2); cosicchè « dissomiglianza per l'essenza » ed *eterogeneità* sono un medesimo (3).

« L'identità quantitativa » di più cose ne è l'EGUAGLIANZA: « la diversità quantitativa » di più cose ne è l'INEGUAGLIANZA. Ai quali concetti ove si applichino i principii inferiti da quelli dell'identità e della diversità in genere, si farà palese la verità degli enunziati seguenti:

1. *Gli eguali ad un terzo sono coeguali*, ossia *eguali fra loro* (§ 52);
2. *Gli eguali ad eguali sono coeguali* (§ cit.);

(1) Nel comune linguaggio ai nomi di cognazione e di affinità si dà un significato assai più stretto che non sia il loro senso *etimologico*, che è quello in cui si adoperano dai filosofi (fra gli altri, dal Krug e dal Sigwart). Chi però avesse qualche avversione a questi due vocaboli, potrebbe loro sostituire le frasi « somiglianza essenziale » e « somiglianza accidentale », adoperate pure da non pochi ontologi.

(2) Se la quiddità di più cose è identica, le altre loro qualità essenziali (le proprietà *qualitative*) sono pure identiche.

(3) Etimologicamente sono cose omogenee od eterogenee quelle che hanno identica o diversa origine; ma hanno appunto identica o diversa origine quelle cose che sono simili o dissimili per l'essenza, che hanno, cioè, identica o diversa essenza.

3. Due cose di cui l'una eguagli una terza e l'altra le sia ineguale, sono diseguali fra loro (§ cit.);

4. Due cose ineguali ad una terza possono essere fra loro eguali o diseguali (§ cit.).

Ove poi si confrontino i concetti di eguaglianza e d'ineguaglianza con quelli di somiglianza e di dissomiglianza, ognuno si avvedrà che tanto gl'ineguali quanto gli eguali possono essere tra loro simili o dissimili, e che i simili del pari che i dissimili possono essere tra loro eguali od ineguali.

Or « l'eguaglianza de' dissimili » appellasi *equivalenza*: ladove « l'eguaglianza de' simili » dicesi *congruenza* (1).

E « congruenza di cose similmente disposte » è ciò che domandasi *simmetria*; la quale implica perciò un'eguaglianza e una doppia somiglianza.

L'ineguaglianza poi di una cosa verso di un'altra è *maggioranza* « se una parte della prima uguaglia la seconda »: è *minoranza* « se una parte della seconda uguaglia la prima ». Quindi:

1. *Ciò ch'è maggiore o minore di uno fra due uguali, è anche maggiore o minore dell'altro;*

2. *Se si aggiungono eguali ad ineguali, il tutto che contiene l'ineguale maggiore è maggiore del tutto che inchiude l'ineguale minore.*

§ 57.

I diversi possono essere tra loro *uniti* o fra loro *separati*.

UNIONE è « la relazione che più cose debbono avere tra loro per costituire un tutto ». Onde SEPARAZIONE è « relazione per la quale più cose non possono formare un tutto »; di modo che la *separazione importa distinzione, ma non inversamente* (§ 53), e vale a dire che i separati sono fra loro (realmente) distinti, ma i distinti non sono sempre separati.

(1) Qualche geometra moderno domanda, con manifesto errore, eguaglianza la relazione che i matematici antichi, studiosi della filosofia, chiamavano congruenza.

L'unione di più cose è *compenetrazione* o *congiunzione*, « secondo che nell'unirsi i loro predicati si confondono o rimangono distinti »; cotalchè nel compenetrarsi di due cose dalle proprietà dell'una e da quelle dell'altra sorgono nel tutto proprietà *nuove*: laddove nel congiungersi di due enti le proprietà loro si serbano identiche a se stesse.

Una « congiunzione essenziale » dicesi *CONNESSIONE*: una « congiunzione accidentale » domandasi *AGGREGAZIONE*. Al « tutto che origina da una moltitudine di cose fra loro « congiunte per essenza », si dà il nome di *sistema*: il « tutto che è costituito da una moltitudine di cose fra loro congiunte per accidente », si domanda un *aggregato*. Il « complesso de' termini nel primo o nel secondo modo fra loro congiunti » è del sistema o dell'aggregato la *materia*: la « disposizione de' termini nell'uno o nell'altro » è del sistema o dell'aggregato la *forma*; giacchè per *disposizione* di più cose altro non intendesi che « il modo onde sono fra loro congiunte ».

Una « disposizione razionale di cose » appellasi *ORDINE*: una « disposizione irrazionale di cose » si chiama *DISORDINE*. Più cose sono poi tra loro razionalmente od irrazionalmente disposte « secondo che il modo onde sono fra loro congiunte, è o non è quello che la perfezione del tutto richiede »: la quale è appunto ciò che *ragione* dell'ordine si domanda. Onde *ordinare* non è altro che « disporre più cose siffattamente che il tutto da esse formato effettui, nel maggior grado possibile, l'idea della bontà e della bellezza » (1); e « ciò che indica la maniera in cui più cose debbono fra loro disporsi », ossia la *regola* dell'ordine, con quella ragione s'immedesima.

Se poi dal modo onde più cose possono essere fra loro congiunte, si astragga e alle cose stesse diasi mente, si scorgerà che la relazione loro dev'essere *ARMONIA* o *DISARMONIA*. Corre armonia tra più cose « se ciascuna ha in rispetto

(1) Le due forme della perfezione (§ 23).

alle altre la qualità e la quantità che la perfezione del tutto addimanda »; cosicchè disarmonia è tra più cose « se le loro vicendevoli relazioni di qualità e di quantità (simiglianza e dissimiglianza, eguaglianza e disequaglianza) diversino da quelle che la perfezione del tutto ricerca ».

Donde non è malagevole a scorgersi che *l'armonia delle cose è costituita dal loro CONSENSO e dalla loro PROPORZIONE.*

Il consenso di più cose dimora nella loro « armonia qualitativa » cioè nell'aver tra loro le convenienti relazioni di qualità (1): la proporzione consiste nella loro « armonia quantitativa » ossia nell'aver tra loro le convenienti relazioni di quantità; cosicchè sarà tra più cose *dissenso o sproporzione* « se ciascuna non sia verso l'altre ciò che qualitativamente o quantitativamente deve essere (2) ».

Chiaro è, del resto, che *l'ordine presuppone l'armonia*; perchè le cose che per la qualità o per la quantità non possono (avuto riguardo alla perfezione del tutto) stare insieme, in qualunque modo fra loro si congiungano, si trovano fuori di luogo.

E può stabilirsi che la perfezione di un tutto ha sua condizione prossima nell'ordine delle parti e sua condizione remota nella loro armonia.

(1) Tale, almeno, è il significato in cui, per difetto di altra voce, intendiamo di usare questa parola.

(2) Già sappiamo che le relazioni, qualitative e quantitative, convenienti ad una cosa in rispetto ad altre cose sono quelle che richiede la perfezione del tutto.

CAPITOLO SECONDO.

La causalità.

§ 58.

L'idea di causalità *in genere* (o di relazione causale) sorge nello spirito quand'egli concepisce più relazioni di causalità in ciò che hanno di comune fra loro (§§ 13. 31. 45). Ora la moltitudine delle relazioni causali di una cosa forma la causalità *in totalità*; il cui concetto inchiude l'idea di ciò che trovasi in tutte e l'idea di ciò per cui l'una dall'altra si differenzia; e s'enunzia dicendo che la causalità in totalità è « il complesso delle relazioni che possono interpersi fra un principio ed un principiato », come tali, secondo che dal concetto della causalità in genere apparisce (§ 10).

Per altro il nome di *causalità* non di rado si toglie soltanto in significato *attivo* (ad esprimere « l'esser causa », il *causare*); e allora lesi contrappone l'*origine* (« l'essere causato », la causalità in senso *passivo*).

Della causalità (in attivo e in passivo significato) *ci è ignota l'essenza*; onde la datane definizione (§ 10) non n'enunzia che una *proprietà*, vale a dire la *DIPENDENZA* del principiato dal principio (dell'effetto dalla causa, del condizionale dalla condizione) (1), implicata nell'*origine* di quello da questo e rispondente all'*inerenza* del predicato al soggetto (§ 48).

Nè errerebbe chi la dipendenza di una cosa da un'altra riponesse nell' « impossibilità che senza questa trovinsi in quella i predicati che vi sono ». Donde si pare che cosa debba intendersi per *INDIPENDENZA*.

La dipendenza è *assoluta* o *relativa*, « secondo che l'effetto dipende dalla causa in riguardo all'essere e all'essenza o

(1) Fino all'art. II i nomi di principio, causa, condizione e i nomi di principiato, effetto, condizionale si adoperano come rispettivamente sinonimi (§ 10).

solo per uno di questi rispetti » ; cotalchè fra due cose è *assoluta* o *relativa* indipendenza, « secondo che sono fra loro indipendenti per entrambi tali riguardi o per l'un d'essi soltanto ».

E di qui può scorgersi che cosa significhino i nomi di *Assoluto* e di *Relativo*. Col primo si accenna ad « un ente a cui ogni dipendenza repugna », epperò una sostanza che è condizione senza poter essere un condizionale (*ens a se*): col secondo s'indica « un ente che dipende da un altro », e quindi una sostanza o un modo che può essere condizione ma è necessariamente un condizionale (*ens ab alio*) (1).

Ciò posto, ciascuno può vedere da sè la verità degli enunciati seguenti:

1. *Il niente non è principio di veruna cosa;*
2. *Niuna cosa è principio di se medesima;*
3. *La condizione d'una condizione è pur condizione del condizionale di essa* (2);
4. *Il condizionale d'un condizionale è pur condizionale della condizione di esso* (3).
5. *Posita conditione, ponitur conditionatum* (se esiste una cosa che sia principio di un'altra, esiste ancor essa) (4);
6. *Sublato conditionato, tollitur conditio* (se non esiste una cosa che sia principiato di un'altra, nè pur essa esiste) (5).

Ma non potrebbe affermarsi: *posito conditionato, ponitur conditio* (se esiste certo condizionale, esiste anche ciò che gli si assegna per condizione): perocchè di un medesimo

(1) Le voci *assoluto* e *relativo* si usano eziandio in altro significato (§ 10); e per indicare che adoperiamo la prima come equivalente ad *incondizionato* e la seconda come equivalente a *condizionato*, usiamo l'iniziale maiuscola (l'Assoluto, il Relativo).

(2) L'avo, condizione del padre, è anche condizione del figlio (condizionale del padre).

(3) Il figlio, condizionale del padre, è ancora condizionale dell'avo (condizione del padre).

(4) Se Iddio è giusto, i buoni saranno premiati.

(5) Se i buoni non saranno premiati, Iddio non è giusto.

condizionale possono darsi più condizioni; e quindi il condizionale di cui si tratta, potrebbe esistere in forza di una condizione diversa da quella che gli si attribuisce (1).

Nè potrebbe anche *pronunziarsi: sublata conditione, tollitur conditionatum* (se non esiste certa condizione, non esiste pur ciò che le si assegna per condizionale); giacchè il condizionale di cui si tratta, può avere più condizioni, e conseguentemente esistere sebbene la condizione attribuitagli non esista (2).

E quantunque sia vero che la condizione ed il condizionale, come tali, sono fra loro inseparabili; ciò non di meno è palese che *la condizione è anteriore al condizionale*, ontologicamente e logicamente: il condizionale non essendo *possibile* (posteriorità ontologica) nè *concepibile* (posteriorità logica) senza la condizione (3).

Ed è certo altresì che *il condizionale non può essere maggiore della condizione* (4); giacchè se l'essere che è contenuto nel condizionale, eccedesse l'essere inchiuso nella condizione, quella parte che costituirebbe l'eccesso, dalla condizione non dipenderebbe, e quindi non apparterrebbe al condizionale come condizionale.

Ma s'intende da sè che quell'enunziato è vero soltanto quando si tratti d'un condizionale riferito ad una ragione (o principio) *sufficiente*, e vuolsi dire ad « una condizione che valga a dargli origine senza richiedere il concorso di verun'altra »: non già quando si parli di un condizionale riferito ad una ragione (o principio) *insufficiente*, cioè « incapace di dargli origine senza l'intervento di altri principii ».

(1) Quindi non puoi dire: il tale fa splendida e rapida carriera; dunque è un uomo colto e retto.

(2) I negligenti riflettono che sarebbe un cattivo ragionatore chi dicesse: « non istudio; dunque non sarò promosso »; poichè sanno che la misericordia degli esaminatori può avere nell'esame larga parte.

(3) Ma *cronologicamente* (di tempo) *il principio e il principiato sono simultanei*.

(4) *Nequit plus esse in principiato quam sit in principio*.

Ed è chiaro che senza *ragion sufficiente niun effetto è possibile* (1); poichè ciò che nel condizionale eccederebbe la condizione, sarebbe senza principio; il che repugna all'enunziato di causalità (§ 10).

Ora in due modi può una cosa essere principio di un'altra, e vale a dire che *ogni relazione di principiato e principio è causalità interna o causalità esterna*. I termini della prima sono la *parte* e il *tutto*: i termini della seconda sono la *causa* e l'*effetto* in proprio significato (2).

ARTICOLO I.

La causalità interna.

§ 59.

Parte è « una condizione che può affermarsi del condizionale »: tutto è « un condizionale di cui può affermarsi la condizione » (3).

Onde si dice che la parte è un principio *interno* (*principium essendi*); che il tutto ne origina e ne dipende in-

(1) Ossia tutto ciò che ha natura di effetto, in qualsivoglia modo, ha una condizione (o un principio) sufficiente; poichè ragione, condizione, principio sono una stessa cosa.

Ma che dire della formola universalmente ricevuta: *nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit, hoc est si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit* (Wolf, *Ont.* § 70)? Ci sembra ch'ella conduca all'assurdo: giacchè anche l'*ultima* ragione dovrebbe avere una ragione; la qual cosa come si concilia colla prerogativa di ultima, non è troppo agevole ad intendersi.

(2) Ragionare, come fanno gli altri ontologi, del tutto e della parte nella dottrina della quantità è mostrare nel modo più aperto che si ha dell'uno e dell'altra un concetto affatto superficiale.

(3) Ciò non dice che il condizionale s'immedesima colla condizione, ma solo che le note della condizione, in materiale rispetto, sono predicati del condizionale, materialmente considerato: come si vede, p. e., nel tutto *uomo* e nelle sue parti (l'uomo è *spirito*, l'uomo è *corpo*).

ternamente; e che la causalità fra loro interposta è *composizione*, preso il vocabolo in relativo e largo significato (1) (ossia che le parti di una cosa ne sono principii in quanto la compongono): talchè parte e *principio di composizione* sono una sola cosa.

Ed egli s'intende da sè che una parte, non meno che un tutto, può essere *sostanza* o *modo* (§ 25); e che quando un tutto ha natura di modo, devono esser modi anche le parti onde consta.

Le parti poi di un modo, com'è facile a vedersi, possono essere *simultanee* o *successive*; e « le parti successive di un modo » ne costituiscono i *momenti*.

Queste cose premesse, ecco alcuni enunziati da non potersi mettere in dubbio:

1. *Il nulla non è parte di nulla* (non compone veruna cosa) (§ 58);
2. *Niuna cosa è parte di se stessa* (§ cit.) (2);
3. *La parte della parte è anche parte del tutto* (§ cit.) (3);
4. *Ciò che è tutto verso una cosa, è pur tutto verso ciò che di essa è parte* (§ cit.) (4);
5. *Ponendo le parti, si pone il tutto* (§ cit.);
6. *Togliendo il tutto, si tolgono le parti* (§ cit.);
7. *La parte è anteriore al tutto*, ontologicamente e logicamente (§ cit.) (5);
8. *Le parti, insieme prese, uguagliano il tutto, ed e converso*;
9. *Il tutto è maggior della parte e la parte è minore del tutto*.

(1) In *assoluta* significazione indica un attributo (moltitudine interna), in *relativa* e *stretta* significazione esprime, come si vedrà, una *determinata* origine interna, non un'origine interna *in genere*.

(2) *Nihil est sibi principium essendi*, scil. *compositionis*. Onde non sanno che cosa si dicano coloro i quali nell'analisi di una cosa trovano fra le parti di lei la cosa stessa.

(3) *Pars partis est etiam pars totius*: così 2 è parte di 4, epperò è anche parte di 8, del quale il 4 è parte.

(4) Il 10 è tutto verso il 5, ed è anche tutto verso il 3, che è parte del 5.

(5) Ma cronologicamente la parte e il tutto sono simultanei.

Che se niuna cosa è principio interno di sè, ognun ne inferisce, come dianzi abbiamo supposto, che *ogni tutto ha più parti*: giacchè se in un tutto una sola parte si ritrovasse, il tutto e la sua parte formerebbero una sola cosa; e quindi uno stesso ente sarebbe parte di se medesimo. Ma la moltitudine delle parti non togliendo l'unità del tutto, può dirsi che *ogni tutto è uno in sè e vario nelle sue parti*: uno per la loro unione (§ 57), vario per la loro moltitudine.

Se elle « sono fra loro congiunte in maniera da formare un tutto *continuo* » (§ 30), diconsi *arbitrarie* o *possibili*: se « sono fra loro congiunte per guisa da costituire un tutto *discreto* », s'appellano *naturali* od *attuali*.

Quantunque poi sia vero che *in aspetto formale il tutto non è il composto ed il componente non è la parte* (1); perchè in tale riguardo i componenti non sono, come le parti, principii, ed il composto non è, come il tutto, un principiato (§ 35): non di meno *in aspetto materiale ogni tutto è un composto ed ogni composto è un tutto*; a quella guisa che *ogni parte è un componente ed ogni componente è una parte*, preso il nome di componente in largo significato.

Donde seguita che *ogni tutto è un contingente* (§ cit.), e quindi *inchiude potenza ed atto* (§ cit.).

§ 60.

Considerando le parti di un tutto in *relazione* con esso e tra loro, giova che se ne distinguano le parti *essenziali* dalle *accidentali* e le parti *primarie* dalle *secondarie*.

Sono accidentali od essenziali ad un tutto « quelle parti che ne sono separabili o inseparabili », che cioè gli si possono o non gli si possono sottrarre senz'annullarlo. E *dove*, siccome è chiaro per sè, *un tutto senza parti accidentali è possibile, un tutto senza parti essenziali repugna*; poichè se tutte le parti gli sono accidentali, tutte gli si possono sottrarre

(1) Il tutto come tale e il componente come tale.

senz'annientarlo; or ogni tutto è un condizionale, che ha per condizioni le sue parti (§ 59), e un condizionale senza condizioni è un non ente (§ 10).

Di un tutto poi sono parti primarie « quelle che ne contengono tutte le altre », in sè o sotto di sè: all'incontro sono parti secondarie « quelle che sono parti di altre parti », che cioè in altre parti o sotto altre parti si contengono. Le parti primarie, dette eziandio *parti del tutto*, hanno dunque relazione di tutto verso le secondarie, chiamate anche *parti di parti*; e dove le primarie (da non confondersi colle parti *principali* o più rilevanti) concorrono alla formazione del tutto direttamente, le secondarie per contro (diverse dalle *accessorie* o meno importanti) alla formazione del tutto intervengono indirettamente (per via delle parti onde son parti).

Quando un tutto è suscettivo d'una serie di scomposizioni, le quali menino successivamente a distinguere le parti primarie, le parti delle parti primarie, le parti di quelle parti, e via di seguito: è utile cosa lo sceverare le parti di un ordine dalle parti di un altro chiamando parti *di primo ordine* le primarie, e parti *di secondo, di terzo, di quarto ordine*, ecc. le parti secondarie.

Ma le parti di un tutto vogliono eziandio riguardarsi nella *qualità* loro; e in questo rispetto è da distinguere il tutto *reale* dal tutto *logico*.

Le parti del tutto reale lo *compongono*: le parti del tutto logico lo *dividono*. Due parti sono componenti (*integranti, interiori*) o dividenti (*subbiettive, inferiori*), « secondo che le loro note sono componibili o incomponibili » (1) (§ 51); e dicesi tutto reale o tutto *decomponibile* o tutto semplicemente « quello che

(1) Il complesso delle note dell'anima e il complesso delle note del corpo si possono trovare insieme in un medesimo soggetto; e quindi l'anima e il corpo sono dell'uomo due parti componenti: per contrario l'uomo *giapetico*, l'uomo *semítico* e l'uomo *camítico* sono dell'uomo (cioè dell'umanità) tre parti dividenti, perchè i predicati di queste tre varietà, insieme presi, sono incomponibili.

per parti ha componenti »: laddove dimandasi tutto logico o tutto *divisibile* o *classe* « quello che per parti ha dividenti » (1).

Le parti del tutto (strettamente detto) si dicono contenute *in esso*: le parti della classe diconsi contenute *sott'essa*; e il numero delle prime costituisce *l'intensione* o la *profondità* del tutto, il numero delle seconde forma *l'estensione* o *l'ambito* della classe. I componenti si appellano anche semplicemente *parti*: i dividenti si chiamano, come vedremo, *specie* o *individui*.

Così le parti componenti come le parti dividenti sono fra loro *subordinate* (in largo senso) o *coordinate*, « secondo che hanno o non hanno fra loro relazione di parte e tutto »; sicchè due parti coordinate (o del medesimo ordine) concorrono egualmente, e due parti subordinate (o di diverso ordine) intervengono inegualmente alla formazione del tutto: l'una (di queste) come parte *subordinante* (quella che verso l'altra è tutto), e l'altra come parte in istretto senso *subordinata*.

« La coordinazione o la subordinazione interposta fra le parti componenti » domandasi *intensiva*: « la subordinazione o la coordinazione interposta fra le parti dividenti » appellasi *estensiva*.

Le parti fra loro subordinate costituiscono una *serie*, che ha per primo termine una delle parti primarie e per ultimo membro una parte secondaria che non può più aver parti.

(1) È manifesto che la classe dicesi tutto logico soltanto a rispetto del *comune* in essa contenuto; il quale in separato dal proprio con cui vi è congiunto, essendo un astratto non può essere che nella mente. Ciò non ostante in vece di tutto *logico* e tutto *reale* stimiamo esser meglio che dicasi tutto *divisibile* e tutto *decomponibile*, perchè il concetto n'esse più chiaro.

Ed è pur evidente che nella frase « parti componenti » il secondo vocabolo ha significato men ampio di quello che ha nella frase « principi componenti » (o di composizione (§ 59)); e può dirsi che l'una significazione stia all'altra come la specie al genere; colle quali parole vogliamo anche avvertito il lettore che il nome di *composizione* s'adopera in *largo* senso quand'ella contrapponesi alla *produzione*, e in *istretto* sentimento quando contrapponesi alla *divisione*.

§ 61.

In ogni tutto reale si distinguono due parti primarie, materia e forma.

In *fisico* significato intendesi per materia « un sensibile esteso »; e allora la *materia* contrapponesi allo *spirito*, nè è ciò che si designa quando si concepisce come parte e alla forma si contrappone.

In sentimento *metafisico* il nome di materia può usarsi ad esprimere la materia *circa quam* (ciò a cui il sapere o l'operare riesce) o la materia *ex qua* o la materia *in qua*; ma nella prima accezione la materia non è parte, si causa (1); ed ha ragione di parte soltanto nella seconda e nella terza.

Materia *di cui* è « ciò di che son fatte le cose », val a dire la moltitudine di que' componenti dalla cui varia disposizione hanno origine varie totalità. Ella dicesi eziandio il *contenuto* delle cose; e ne' *corpi* contrapponesi alla *figura*, ch'è la loro forma (2).

È quindi con ragione avuto da tutti per vero che *il niente non è materia ex qua di veruna cosa*, o più brevemente: *ex nihilo nihil fit*.

La materia *di cui* è una parte che ha parti. Ora « se le parti che la formano, sono omogenee », il tutto che ne origina, si domanda *similare*; e « se sono eterogenee », il tutto che formano, dicesi *dissimilare*. Le parti di esso lo *costituiscono* e s'appellano *elementi* (o parti *constitutive*).

Le parti di un tutto simile (continuo o discreto) si distinguono in *aliquote* ed *aliquante*. Parte aliquota o *quota* è « quella che presa certo numero di volte uguaglia il tutto »:

(1) Si vedrà più sotto.

(2) La materia di un corpo (« sensibile esteso di determinata figura ») risulta prossimamente da *molecole*, remotamente da *atomi*, ultimamente da *monadi*, cioè i corpi si compongono di molecole, le molecole di atomi, gli atomi di monadi (« sostanze inestese »).

per contro parte aliquanta o *quanta* è « quella che presa qualsivoglia numero di volte è maggiore o minore del tutto ».

Si dice poi materia *in qua* « ciò che in una cosa si concepisce sottostare a date determinazioni di lei » (1). Onde la materia *in qua* è un soggetto (una cosa cui *aliquid inest*) (§ 48), siccome quella che deve avere alcun predicato (almeno l'essere) (2): ma non è soggetto verso le determinazioni a cui soggiace (3); le quali hanno per soggetto il tutto, di cui in un colla materia *in qua* (epperò co' predicati che ella inchiude) son parti.

Quindi ognun vede che *il niente non è materia in qua di veruna cosa*.

Non è materia *prima*; chè per materia *prima* intendesi « ciò che in una cosa soggiace a *tutte* le determinazioni di lei »; e ciò che si concepisce come sottostante a tutte le determinazioni d'una cosa, è l'*ente* (uno): nè è materia *seconda*; giacchè per materia *seconda* s'intende « ciò che in una cosa soggiace ad *alcune* determinazioni di lei, » vale a dire *certo*

(1) Nella pianta, p. es., la mente concepisce due cose: 1° un vivente; 2° certe maniere di essere (assimilazione e disassimilazione) che nella vita *non si contengono* ma la *determinano*; ora la prima di esse cose (il vivente) nella pianta è materia *in cui*.

(2) Si dirà forse: posto che la materia *in qua* sia un soggetto, se ne doveva parlare dove del soggetto si tennè discorso. Ma è facile di rispondere che sebbene ell'abbia ragion di soggetto, qui non si considera come *tale*, ma in quanto è parte.

(3) Se ne fosse soggetto, non sottosterebbe ad esse, ma le *includerebbe*, e quindi si confonderebbe col tutto: perocchè in esso non sono altri predicati che quelli della sua materia *in qua* e quelli a cui ella si concepisce sottostante; ora in tale supposizione alla materia *in qua* apparterrebbero i proprii predicati e i predicati a cui ella sta sotto; epperò il tutto e la sua materia *in qua* sarebbero di stessa cosa. Di guisa che la materia *in qua* non si domanda così, perchè le determinazioni di cui si parla, le appartengano (ne siano predicati), ma solo per distinguerla dalla materia *di cui* e dalla materia *circa cui*.

ente (§ 9) (1). Onde la materia prima viene ad essere un soggetto *informe* (privo di forma) e indifferente a tutte le forme (a tutti i modi di essere): laddove la materia seconda è un soggetto dotato di certa forma (essenziale) e, come tale, inetto ad accoglierne un'altra.

Quindi s'intende come si conformi alla verità lo insegnarsi che *la materia prima non è nulla (di determinato) in atto, ma tutto in potenza* (2).

Conseguentemente *la materia prima*, in separato dalle determinazioni alle quali soggiace, *non è un ente reale, ma un ente ideale*; giacchè la realtà importa singolarità; e la materia prima è senza dubbio un universale (§ 24).

§ 62.

Quant'è ora alla forma, conviene anzitutto avvertire che per essa non possiamo qui intendere che la forma *intrinseca*, la forma *estrinseca* (rispondente alla materia *circa quam*) essendo causa, come vedremo, non parte; e che la forma

(1) Così se nell'uomo tu concepisci solo un *ente*, pensi nell'uomo ciò che ne è materia prima; giacchè ci pensi un soggetto *indeterminato* come sottostante a tutte le determinazioni dell'uomo: ma se nell'uomo concepisci un *ente animale*, pensi nell'uomo ciò che n'è seconda materia; poichè ci pensi un soggetto *determinato* che concepisci sottostare alle determinazioni che costituiscono dell'uomo la *personalità*.

Tale è il concetto che stimiamo significato da Aristotile nella *Metaf.* (Lib. 7. c. 3) e nella *Fisica* (Lib. 1 c. ultimo). Per altro non pochi Peripatetici lo restrinsero in guisa da intendere per materia prima « l'esteso che rimane nelle cose (*corporee*) quando si spoglino di tutte le loro determinazioni » (il corpo in universale o, come dicevano, *il corpo insensibile*); talchè materia seconda era a loro lo stesso che « soggetto esteso e determinato, concepito come sottostante a certe determinazioni » (per cui un tutto è oro, argento, rame, ecc.).

(2) Dire, come si suole, ch'ella non sia nulla in atto, è per lo meno un'inesattezza, perchè ella è l'*ente*; ora l'essere nell'ente non è un predicato meramente potenziale.

intrinseca può contrapporsi alla materia *di cui* o alla materia *in cui*.

Come contrapposto della materia *ex qua* la forma consiste nella « disposizione che hanno le parti onde la materia risulta » (§ 57); e quando la materia *di cui* è un esteso, piglia il nome di *figura*; talchè figura e « forma di un esteso » sono un medesimo, contrapposta la forma alla materia *ex qua*.

E in siffatta accezione della voce *dov'è forma*, è *materia*, *ed e converso*; poichè in caso contrario si darebbe certa relazione (forma) senza termini; il che repugna (§ 10): o certa moltitudine di cose (materia) fra loro congiunte (chè diversamente non formerebbero un tutto) senz'essere fra loro congiunte in certa maniera; il che è pure manifestamente assurdo.

Ove poi contrappongasi alla materia *in cui*, intendesi per forma « il complesso delle determinazioni specificatrici di un tutto », ossia di quelle maniere di essere per cui un tutto è nella specie alla quale appartiene. Di maniera che la forma in tal senso non è altro che *l'essenza* strettamente intesa (§ 14) in quanto si considera come parte; epperò con ragione da non pochi domandasi forma *essenziale* (detta eziandio dai più antichi Peripatetici *sostanziale*) per distinguerla dalle *forme accidentali* (che i moderni sogliono anche appellare semplicemente *forme*), cioè da « quelle determinazioni che un tutto può smettere senz'annullarsi » (1); le quali altro non sono che gli *accidenti* in quanto come parti si concepiscono (2).

Ed è certo che *dove le forme possibili in un tutto son molte*, come gli accidenti, *la forma per contro è una*; poichè la forma coll'essenza realmente, come si è detto, si confonde.

(1) Presso i Peripatetici più recenti forma sostanziale e forma essenziale non sono la stessa cosa; giacchè per quella intendono una forma che ha ragion di sostanza (come l'anima in rispetto al corpo); epperò le forme sostanziali di costoro sono *estrinseche* alle cose, laddove le forme essenziali sono loro *intrinseche*.

(2) Le varie *forme* di governo, le varie *forme* di scrivere, le varie *forme* del pensiero, le varie *forme* di panteismo, di sensismo, ecc.

Che se la forma di un ente è l'essenza in quanto n'è parte, epperò ciò ch'è vero di questa debbe anche esser vero in riguardo a quella: niuno è che non vegga potersi affermare eziandio in rispetto alla *forma*, ch'ella dà alle cose l'essere, l'operare e il distinguersi (fra loro perpetuamente) (1).

Sia poi che ella contrappongasi alla materia *di cui*, sia che contrappongasi alla materia *in cui*, è manifesto per sè che il niente non è forma di veruna cosa, o più brevemente: *per nihilum nihil fit*.

È ora assai facile ad intendersi che cosa significhino gli avverbi *materialmente* e *formalmente*, adoperati così spesso nel linguaggio filosofico. Una cosa si considera *materialmente* (o sotto il suo *aspetto materiale*) « quando dalla sua forma astraendo si attende soltanto alla sua materia », *circa quam* o *ex qua* o *in qua*; e si riguarda all'incontro *formalmente* (o sotto il suo *aspetto formale*) « allorchè dalla sua materia astraendo si ha l'occhio soltanto alla sua forma », quale che sia (2). Per altro più frequentemente i due vocaboli accennano solo alla materia *in cui* e alla forma che ad essa corrisponde.

Nè annoverare la materia e la forma tra le cause, come facevano gli antichi ontologi, è un errore, purchè il nome di causa si adoperi in latissimo significato, cioè come sinonimo del nome di principio (§ 10. 58). In tal senso da loro insegnavasi con ragione che la materia (di cui) *causat ut id, ex quo (res fit)*, e che la forma (contrapposta alla materia in cui) *causat ut id, per quod (res fit)*.

(1) *Forma dat esse rei, operari et distingui*: ogni ente è per l'essenza che ha; opera ed opera come opera perchè ha l'essenza che ha; e dalle altre cose si differenzia perpetuamente per l'essenza che ha: laddove gli accidenti possono differenziarnelo bensì, ma solo temporariamente.

(2) Contrapposta alla materia *circa cui*, o alla materia *di cui*, o alla materia *in cui*.

§ 63.

Venendo ora al tutto logico, è primamente da avere per fermo che *la classe dall'universale si diversifica* (realmente). E di vero, le parti della classe non sono altro che i *particolari* (individui o specie) in cui un universale è contenuto (1); ora è assurdo che il tutto (la classe) sia contenuto nelle sue parti (2).

È anzi vero il dire che *ogni universale, tranne l'ente uno, è un tutto* (decomponibile (§ 60)); poichè ogni universale diverso dall'ente uno contiene in sè forma e materia (*in qua*); ora ciò che inchiude forma e materia, ha ragione di tutto, non ha natura di classe (3).

Ell'è una *varietà* od un *ordine*.

Varietà è « una classe di cose dissimili da quelle di un'altra solo per accidenti »; sicchè *le parti d'una varietà*, siccome *essenzialmente* simili a quelle di un'altra, *possono con esse avere comune l'origine* (§ 56), cioè derivare da un medesimo principio.

(1) Come materia (*in qua*), o come forma, secondo che l'universale si concepisce come soggetto (il circolo, ossia il soggetto che è circolo) o come predicato (la circolarità ossia il predicato per cui un ente è circolo).

E quest'è la ragione per cui le parti di una classe possono dirsi come gl'inferiori d'un universale, *solt'essa* contenute.

(2) Gli animali che formano la classe a cui apparteniamo (*gli uomini*), non sono altro che gl'inferiori dell'universale *uomo*, il quale in ciascun di noi si contiene (come materia *in qua*, ciascun di noi essendo *un uomo*); ora è assurdo il dire che la nostra specie si contenga in ciascuno degl'individui che la costituiscono.

(3) Eccettuiamo l'ente uno, perchè dove non è moltitudine, ivi non è tutto (§ 59).

Nondimeno la classe suole confondersi coll'universale; giacchè raccogliendone il concetto dalle idee comunemente ricevute del genere (*similitudo specierum*) e della specie (*similitudo individuorum*), ella dovrebbe definirsi « ciò ch'è comune a più cose » (specie od individui); la qual proposizione definisce appunto l'universale (come predicato).

Elle sono *individui* (enti singolari); ed « allorchè le note accidentali che li distinguono da quelli di un'altra classe, nella propagazione si conservano », la varietà dicesi *razza* (1).

Per ordine invece intendiamo « una classe di cose dissimili da quelle di un'altra per l'essenza » (§ cit.) (2); talchè *le parti di un ordine non possono con quelle di un altro aver comune l'origine* (§ cit.).

L'ordine è un *genere* od una *specie*, presi questi nomi in significato *fisico*, non in senso metafisico (nel quale esprimono, come s'è visto, due universali, non due classi (§ 24)). Genere è « un ordine in quant' ha con un altro la relazione di tutto » (3): specie, per contro, è « un ordine in quant' ha con un altro la relazione di parte » (4).

Donde si vede che *una medesima classe può per due riguardi esser genere e specie*, secondo che ad una classe inferiore o ad una classe superiore col pensiero si riferisce (5).

« Quella classe poi ch'è soltanto divisa da varietà » (e quindi da individui), dicesi specie *infima* (*species speciatissima*) (6); e « quella classe la quale non ha per parti che

(1) Ne sono esempio le razze umane.

(2) Presso i naturalisti il nome di ordine s'adopera dagli uni in un senso, dagli altri in un altro: noi domandiamo che ci si conceda di usarlo nel significato che la nostra definizione dichiara, non potendo in altra guisa ridurre le varie classi a sistema.

(3) La ragione della restrizione si è che un ordine può avere altri ordini per sue parti senza aver natura di genere. Così l'ordine dei *triangoli* può considerarsi come contenuto sotto l'ordine de' *piani*: nè per tale rispetto sarebbe un genere; ma esso è un genere se si considera come contenente l'ordine de' *triangoli rettilinei* e l'ordine de' *triangoli curvilinei*.

(4) La ragione della restrizione si è che un ordine può essere parte di un altro e non essere tuttavia una specie. Così l'ordine de' *parallelogrammi* può concepirsi come contenente sotto di sè l'ordine dei *quadrati*, l'ordine dei *rettangoli*, ecc.; pel qual riguardo non è specie: ma esso è specie se si concepisce come contenuto sotto l'ordine de' *quadrilateri*.

(5) Così la classe degli animali in rispetto a quella degli uomini è *genere*, in riguardo a quella de' *viventi* (organici) è *specie*.

(6) Come la specie umana.

specie infime » (e conseguentemente varietà ed individui), domandasi genere *infimo* (1). Esso presuppone un genere *supremo*, « che abbraccia ogni classe di cose concepibili nel Tutto od ogni classe di cose concepibili in una data parte di esso ». Nel primo caso il genere supremo è tale *assolutamente* (*genus generalissimum*): nel secondo non è tale che *relativamente* (*genus generale*), ossia in rispetto a certa parte del Tutto (2), epperò il genere generale non è che specie in rispetto al genere *generalissimo*.

Il genere supremo e il genere infimo costituiscono i generi *estremi*: « i generi contenuti sotto il supremo e divisi dagl'infimi » appellansi *intermedii*; i quali, in un col genere supremo, in contrapposizione al genere infimo ricevono il nome di generi *superiori*.

Rimane ora a notarsi che « un complesso di classi tra loro coordinate e subordinate per modo che l'intelligenza possa gradatamente salire dall'individuo al genere supremo », costituisce un *sistema*. E allora in tal processo non è salto quando la distribuzione delle classi conformisi al tipo che segue :

I. Individui,

II. Classi:

1. Varietà,

2. Ordini:

A. Specie (infime),

B. Generi:

a. Generi infimi,

b. Generi superiori:

α. Generi intermedii,

β. Genere supremo.

(1) Esempio ne è la classe degli animali, che contiene per immediato, fra le altre, la classe degli uomini (specie infima) e per essa le razze umane e per queste i varii uomini.

(2) Esempio ne è nella geometria il genere delle figure.

Per ultimo un tutto, del pari che una classe, è *serie* « se consta di parti unite fra loro per successive correlazioni » (§ 10); e le sue parti ricevono allora il nome di *termini* o *membri* (1).

Qualitativamente considerata una serie può essere di tante maniere quanti sono i modi onde più termini possono essere correlativi fra loro; ora le correlazioni possono essere attinenze di predicato e soggetto o attinenze di principiato e principio; cosicchè per tale rispetto una serie può essere *sostanziale* o *causale*. I termini di una serie sostanziale sono alternamente soggetto e predicato o predicato e soggetto (2); i termini di una serie causale sono alternamente principio e principiato o principiato e principio (3).

Chi poi riguardi una serie sotto l'aspetto della quantità, può supporla *infinita* o *finita*. Una serie è *infinita assolutamente* « se non ha un primo nè un ultimo termine » (4); è *infinita relativamente* « se ha un primo membro senz'averne un ultimo (*a parte post*) » (5) od un ultimo membro senz'averne un primo (*a parte ante*) » (6); è *finita assolutamente* « se ha un primo ed un ultimo membro » (7); è *finita relativamente* « se ha un primo termine senz'averne un ultimo (*a parte*

(1) Così l'*avo*, il *padre*, il *nipote*, il *pronipote* fanno una serie, perchè essi sono uniti per tre successive correlazioni (di causalità fra l'avo e il padre, di causalità fra il padre e il nipote, di causalità fra il nipote e il pronipote).

(2) Per es., il composto è un finito, il finito è un contingente, il contingente è un mutabile (dal soggetto si procede al predicato); oppure: il composto è un finito, il contingente è un composto, il mutabile è un contingente (dal predicato si procede al soggetto).

(3) Secondo che si percorre la serie discendendo od ascendendo.

(4) Come: ...a, b, c, d, e...

(5) Come: a, b, c, d, e...

(6) Come: ...a, b, c, d, e.

(7) Come: a, b, c, d, e.

ante) (1) od un ultimo senz'averne un primo » (*a parte post*) (2). Di guisa che *una serie infinita o finita per un riguardo (a parte ante o a parte post) è finita od infinita per un altro rispetto (a parte post o a parte ante)*.

Se non che *una serie infinita*, assolutamente o relativamente, *repugna*; imperocchè ad essere possibile dovrebbe comporsi d'un numero infinito di termini; ora il numero infinito è un assurdo (§ 37). D'altro lato ogni serie, come si è visto, è un tutto; or ogni tutto è un composto (§ 59), epperò un contingente (§ 35); ma un contingente infinito involge contraddizione (§ 42). Di modo che *ogni serie è assolutamente finita*.

In conseguenza anche *il processo all'infinito repugna*; poichè per esso intendesi « il trapassar senza fine col pensiero da uno ad un altro termine d'una serie » (3).

Ove si desse, potrebb'essere un *progresso* all'infinito o un *regresso* all'infinito, vale a dire « un *discendere* senza fine (col pensiero) dal termine antecedente al termine conseguente » o « un *ascendere* senza fine (col pensiero) dal termine conseguente al terminè antecedente ».

E tanto l'uno quanto l'altro processo potrebb'essere concepito come *circolare* o come *rettilineo*. Il primo consisterebbe nel « ritornar senza fine col pensiero al termine da cui si sono prese le mosse »; il secondo dimorerebbe nel « dilungarsi senza fine col pensiero dal termine onde s'è esordito ».

(1) Come: *a, b, c, d, e...*

(2) Come: *...a, b, c, d, e*.

(3) Se ogni serie è assolutamente finita, cioè se il numero de' membri d'una serie qualsivoglia ha un limite così *a parte ante* come *a parte post*, è impossibilità evidente che il pensiero nel percorrerla non abbia limiti anch'esso. Per altra parte, un processo all'infinito sarebbe una sequenza infinita di pensieri; or un numero infinito di pensieri successivi repugna, come qualsivoglia numero infinito.

ARTICOLO II.

La causalità esterna.

§ 65.

Causa (in largo significato) è « una condizione che non può affermarsi del condizionale »; ed è, come la parte, *sostanza o modo* (§ 59): effetto poi (in largo sentimento) è « un condizionale di cui non può affermarsi la condizione »; e, come il tutto, è *modo o sostanza* (§ cit.).

Quindi si dice che la causa è un principio esterno (*principium fiendi vel cognoscendi*); che l'effetto ne origina e ne dipende *esternamente*; e che la causalità fra loro interposta è *produzione* (preso il vocabolo in largo significato), ossia che le cause delle cose ne sono principii in quanto le *producono*, laddove le parti ne sono principii in quanto le *compongono* (§ cit.); onde causa e principio di produzione sono un medesimo.

In tanto poi un ente è causa di un altro in quanto ha un'efficacia; la quale non è altro che « potenza di produrre qualche cosa » (1).

Ed è pur evidente la verità degli enunziati che seguono:

1. *Il nulla non è causa di nulla* (§ 58. 59), cioè non produce nessuna cosa;
2. *Niuna cosa è causa di se stessa* (§§ cit.) (2);
3. *La causa della causa è pur causa dell'effetto di essa* (§§ cit.) (3);
4. *L'effetto dell'effetto è pur effetto della causa di esso* (§§ cit.);
5. *Ponendo la causa, si pone l'effetto* (§§ cit.);

(1) Qui potenza non equivale a facoltà; chè in tal caso non potrebbe dirsi che Dio sia causa.

(2) *Nihil est sibi principium productionis.* Ciò non di meno in senso meramente *negativo* la frase *causa sui* può usarsi; perchè allora esser causa di se stesso vale « non aver causa ». Tale è il significato che ella ha presso Spinoza e qualche teista.

(3) *Causa causae est etiam causa causati.*

6. Togliendo l'effetto, si toglie la causa (§§ cit.);

7. La causa è anteriore all'effetto, ontologicamente e logicamente (§§ cit.);

8. L'effetto non è maggiore della causa (1) (§ 58);

9. Due cose non possono mutuamente prodursi (2).

Dove poi un tutto ha necessariamente più parti (§ 59): un effetto, per contrario, può avere più cause od una causa sola; giacchè effetto non è altro che un condizionale che ha fuori di sè la sua condizione; or dal concetto di condizione esterna non può inferirsi nè ch'ella debba esser una ossia *semplice*, nè che debba esser molteplice ossia *composta*.

La causa composta, siccome ogni ente di tal fatta, è un tutto, ed ha in ultimo cause semplici per sue parti. Tuttavolta non ogni causa semplice è parte (di altra causa); poichè allora ogni effetto procederebbe da una causa composta, contrariamente a ciò che si è stabilito.

Che poi anche l'effetto possa essere un tutto, epperò un composto, ognuno il vede da sè; e in tal caso ha in ultimo effetti semplici per sue parti. Tuttavia non ogni effetto semplice è parte (di altro effetto); giacchè in altra ipotesi ogni effetto sarebbe tutto o parte; ora l'effetto non essendo altro che un condizionale a cui la condizione è estrinseca, dall'essenza sua non può in verun modo dedursi che debba esser parte o tutto.

§ 66.

« Una causa che produca l'effetto per se stessa », domandasi *immediata*: al contrario « una causa che produca l'effetto coll'intervento di altre cagioni », si dice *mediata*.

In questo caso l'effetto ha dunque origine da una multi-

(1) *Nequit plus esse in effectu quam sit in causa.*

(2) Cioè repugna che A sia causa di B e che B sia causa di A; chè A come causa di B gli sarebbe anteriore, e B come causa di A lo precederebbe.

tudine di cause; ora « più cause che concorrano tutte alla produzione di un medesimo effetto », diconsi *concause*. Elle formano quindi, come componenti, una causa composta.

E sono tra loro *coordinate* « se nella produzione dell'effetto l'efficacia di ciascuna si attua indipendentemente dall'efficacia delle altre »: sono tra loro *subordinate* « se l'effetto ne ha origine per l'azione esercitata dall'efficacia delle une sull'efficacia delle altre ». « Quelle che operano sotto l'influsso di altre concause », appellansi cause *secondarie*: « quella invece per cui si attua l'efficacia delle altre concause », domandasi *primaria* (1). E tanto le cause coordinate quanto le cause subordinate possono appartenere a diversa o ad identica specie; nel qual secondo caso diconsi cause *cooperanti* (2).

Le cause tra loro subordinate formano una *serie*, in cui bisogna anzitutto distinguere le cause *estreme*; e sono la causa *prossima*, « fra cui e l'effetto niun'altra causa interponesi (3) », e la causa *ultima* (cioè la primaria), « fra cui e la causa prossima s'interpongono tutte l'altre cause della serie »; le quali diconsi perciò *intermedie* (4); e insieme colla causa ultima ricevono il nome di cause *remote*. Un effetto poi si dice anche *prossimo* (5) o *remoto*, « secondo che da una data causa dipende per immediato ovvero per altre cause ».

E come, posta qualsivoglia causa remota, non ponesi ancora l'effetto in cui la serie ha termine; perchè la sua funzione riducesi a mettere in atto l'efficacia della causa che

(1) Per altro alcuni distinguono due maniere di *subordinazione*, e dicendo cause *materialmente* subordinate quelle che hanno fra loro relazione di dipendenza quanto all'*esistenza* loro (come *enti*), chiamano cause *formalmente* subordinate quelle che hanno fra loro relazione di dipendenza quanto all'*efficacia* (come *cause*). Ma è chiaro che chi ragiona delle cause e della loro coordinazione o subordinazione deve solo considerarle sotto il loro aspetto formale (come cagioni).

(2) *Causae sociae*.

(3) Non di rado però la causa prossima dicesi anche *immediata*.

(4) Però da alcuni per cause intermedie s'intendono tutte quelle che il pensiero incontra fra la causa ultima e l'effetto.

(5) *Effectus causae continuus*.

segue: così le cause remote di un effetto non ne costituiscono la ragion sufficiente.

Onde fa vana opera chi a spiegare un effetto ne cerca soltanto le cause remote: chè spiegare una cosa è mostrarne il sufficiente principio. Ma dove sarà mestieri ch'egli la cerchi?

In una moltitudine di cause fra loro subordinate la ragion sufficiente dell'effetto ne è la causa prossima: imperocchè la causalità di ciascuna cagione remota non consistendo che nell'attuare l'efficacia della causa seguente, influisce solo nell'effetto in quanto fa sì che la causa prossima il produca; ma se la causa prossima lo produce (per l'efficacia sua messa in moto dalle cause remote), chiaro è che n'è il sufficiente principio: essendo contraddizione il dire che lo produce e non ha virtù che basti a produrlo (1).

Perciò l'effetto di una serie causale allora sarà spiegato quando altri ne mostri la prossima cagione.

Ma se voglia sapersi perchè la causa prossima di un effetto sia stata idonea a produrlo, cioè donde abbia ricevuto le determinazioni richieste a por l'atto sufficiente all'effetto, è forza risalire alle cause remote, sotto il cui influsso, come s'è detto, l'efficacia sua si attua.

Come poi ci ha parti componenti e parti dividenti (§ 60), così ci sono cause efficienti e cause condizionanti (2).

§ 67.

È causa efficiente (od efficienza o causa strettissimamente intesa) « quella che ha per effetto un reale », cioè quella a cui una cosa deve la sua esistenza. Ella *causat ut id, a quo*

(1) La relazione di più cause coordinate verso l'effetto è ben diversa; poichè ciascuna concorre direttamente a produrlo; epperò la causa sufficiente dell'effetto non è allora costituita da una sola cagione (come avviene quando si tratta di cause subordinate) ma collettivamente da tutte le cause coordinate.

(2) Ci si perdoni il vocabolo in grazia della sua necessità.

(*res fit*); e ciò che ne procede, è l'*effetto* in istrettissimo significato (1).

E *senza causa efficiente nulla ha origine*, cioè a *nihilo nihil fit*: imperocchè ciò che nasce, in tanto esiste in quanto nasce (2); or se nasce da sè (senza causa), il suo nascere (dovendone procedere l'esistenza) è un suo atto: ma l'atto presuppone l'esistenza dell'agente; nè ciò che già esiste, può nascere: talchè ciò che nasce, in tanto nasce in quanto è prodotto, ossia *quidquid oritur, ab aliquo oritur* (3). Laonde:

1. *Il caso*, in quanto il vocabolo dice « privazione di causa efficiente » (in cose che nascano [*casus purus*]), *non esiste*;

2. *Se qualcosa* (come l'esperienza ne attesta) *ha origine, qualche causa efficiente esiste* (4).

L'atto di un'efficienza è *produzione* in istretto significato « se l'effetto è alcun che di positivo »: è *distruzione* « se l'effetto è alcun che di negativo ».

Qual che ne sia l'effetto, l'efficienza può essere, come la causa in genere (§ 65), semplice o composta; nel qual se-

(1) *Causa* in larghissimo senso vale *principio* (§ 58), in istretta significazione dice *principio esterno* (§ 65), in istrettissimo sentimento significa *principio efficiente*; donde tre sensi nel nome di effetto: *principiato, principiato di un principio esterno, principiato di un principio efficiente*.

(2) Se non nasce, non esiste; sicchè a ciò che nasce, tolto il nascere, è tolto l'esistere; e quindi il nascere fa manifestamente qualche cosa nella faccenda dell'esistere.

(3) In questa proposizione riponesi da molti il principio di causalità (§ 10), laddove non ne è che un'inferenza; poichè intanto può affermarsi che ciò che nasce (suol dirsi con troppo angusto concetto « ciò che comincia ») ha una causa (efficiente), in quanto si sa che *ciò che nasce, è un effetto*.

(4) David Hume negava la causa efficiente, perchè ammettendo che qualcosa nasca, non concedeva che ciò che nasce, sia un effetto. Egli era incoerente; giacchè avrebbe anche dovuto negare la causa condizionante, non meno che la causa interna (la parte) ed anche dell'efficienza l'idea. Ma il principio di causalità (ogni effetto ha una causa) egli non lo negava.

condo caso le cause che la formano, sono *coefficiente*; e possono, come le concause in genere, aver tra loro attinenza di coordinazione o di subordinazione (§ 66).

Or di più efficienze tra loro subordinate l'una, come « quella che determina le altre cagioni della serie ad operare », e quindi opera, in rispetto ad esse, solo per propria efficacia (1), domandasi causa *principale*: all'incontro le rimanenti, come « quelle che operano soltanto sotto l'azione di un'altra efficienza » (della principale), diconsi efficienze o cause *strumentali*; cosicchè la causa principale in una serie è l'efficienza primaria, dove le cause strumentali sono efficienze secondarie (§ 66) (2).

« Un'efficienza strumentale indirizzata a produrre un effetto che sia fine », riceve il nome di *mezzo*; e il mezzo domandasi *rimedio* « se sia ordinato alla rimozione di un male ». Al mezzo poi si contrappone l'*impedimento*; il quale può definirsi « un'efficienza per cui una forza non pone l'atto che senz'essa farebbe ». E può essere, com'è chiaro, impedimento di un atto immanente o di un atto transeunte; nel qual secondo caso piglia nome di *resistenza*, e vale a dire « l'impedimento di un'azione », atto transeunte ed azione essendo un medesimo (§ 26). Onde la resistenza è cagione che non consegua l'esistenza una cosa la cui esistenza aveva una sufficiente efficienza.

Una causa efficiente che nell'operare possa vincere qualsivoglia impedimento e quindi « inchiuda un'efficacia infinita », dicesi *onnipotente*.

Nè una causa onnipotente repugna. Di vero, ciò ch'è infinito per ogni riguardo, deve pur essere infinito in potenza; onde se l'onnipotenza repugna, anche l'assoluta infinitezza repu-

(1) Può darsi che anch'ella operi per l'efficacia di un'altra efficienza; ma questa non fa parte della serie che si considera.

(2) Si noti che la causa primaria, del pari che la causa secondaria, può essere efficienza o condizione; e si vedrà che si distinguono rispettivamente dalla causa principale e dalla causa strumentale come il genere dalla specie; perchè queste sono sempre efficienze.

gna; ma nel concetto di un ente infinito sotto ogni aspetto niuna contraddizione si racchiude (§ 43).

L'efficienza onnipotente o *infinita* « fa il proprio effetto per una *virtù* che ha da se stessa », ed è quindi causa *assoluta*; e « dall'*atto* suo tutte l'altre efficienze nell'operare dipendono », ed è perciò causa *prima*: al contrario le efficienze *finite* (non onnipotenti) sono cause *condizionali*, in quanto « producono il proprio effetto per un'*efficacia* comunicata loro da altra cagione », e cause *seconde*, in quanto « nell'*operare* dipendono da un'altra efficienza » (che è la causa prima) (1).

Nell'efficienza infinita (*ad extra*) possono concepirsi due atti: di cui l'uno è una « produzione sostanziale » (di sostanze e conseguentemente di forze), dimandata *creazione* (2); l'altro è una « produzione formale » (di modi e di atti), appellata *eduazione* o *formazione* (preso questo vocabolo largamente). Onde la creazione non si esercita sopra alcun che preesistente, e con ragione si dice *productio rei ex nihilo, tum sui, tum subiecti praesuppositi*: dovechè l'eduazione si compie sovr'alcun che preesistente (*subjectum sustentationis*) (3). Quella è propria della causa prima, questa è comune alla causa prima e alle cause seconde.

Come atto degli efficienti secondi l'eduazione è *generazione* o *formazione*, strettamente dette (4). Generazione è « un'eduazione che ha per effetto un vivente »: formazione, all'incontro, è « un'eduazione il cui effetto non fa altro che esistere » (contrapposto il mero esistere al vivere) (§ 27).

(1) La causa assoluta e la causa prima sono dunque una sola efficienza considerata sotto due aspetti (potenza ed atto), come la causa condizionale e la causa seconda.

È poi facile di vedere che la causa *prima* sta alla causa *principale*, come la causa *principale* sta alla causa *primaria*.

(2) La possibilità e la realtà della creazione si proveranno nella teosofia.

(3) *Eductio est actio, quae aliquid producit ex praesupposito subiecto.*

(4) Presso gli antichi *generari*, contrapponendosi a *corrumpi*, ha senso più largo che presso di noi, e vale *educi*.

In tanto poi l'eduazione è produzione di un effetto in quanto è un *influsso*, vale a dire « un'azione esercitata da una cosa su d'un'altra » (contrapposta l'azione alla passione) (§ 26). L'influsso è *unilaterale* « se l'uno de'suoi termini opera sull'altro senza che questo operi su quello » : è *bilaterale* « se i suoi termini agiscono reciprocamente l'uno sull'altro » e allora dimandasi *commercio*.

I modi che l'influsso fa sorgere nel termine su cui si esercita, possono essergli accidentali od essenziali; e in questo caso il termine da cui muove l'influsso, è ciò che in antico domandavasi *forma esterna* (così detta perchè si distingue dalla forma *interna*, che contrapponesi alla materia (§ 62)); per la quale intendevasi « quell'efficienza da cui si conferiscono ad una cosa le determinazioni che la specificano » (1).

« La relazione per la quale una cosa è in grado d'influire sovra un'altra », dicesi *presenza*; e « la presenza di un ente a tutte le cose » è l'*onnipresenza* strettamente detta o *reale*; a cui risponde l'*onnipresenza* spaziale, domandata *ubiquità* (§ 55).

Quant'è poi alla maniera onde può operare, un'efficienza è causa *necessaria* (e direbbesi meglio *necessitata*) o causa *libera*, « secondo che il suo atto è o non è effetto di altra causa », intrinseca all'efficiente od estrinseca (§ 27); e vale a dire che un'efficienza produce il suo effetto necessariamente o liberamente, secondo che opera per esservi determinata o senz' esservi determinata.

Per altro il fatalismo, affermando che non esistono liberi operanti (§ *cit.*), riesce a negare che esistano cause libere; perchè produrre (*efficere*) è operare (quantunque non

(1) Così l'anima umana operando sopra una parte della materia bruta, le conferisce certe maniere di essere per cui essa appartiene alla specie de'corpi umani; e quindi l'anima nostra dicesi *forma* (estrinseca) del nostro corpo, vale a dire, ciò che gli dà l'esistenza e senza cui non sarebbe corpo umano, ma solo certa parte della materia inorganica.

ogni operare sia produrre (1). Ma *che ogni effetto origini da una causa necessaria, repugna*; imperocchè se ciò fosse, ogni effetto avrebbe per causa un atto che sarebbe effetto; onde bisognerebbe risalire di effetto in effetto all'infinito; la qual cosa essendo impossibile, forza è che il primo termine della serie non sia effetto, e che quindi sia un atto libero.

« Un'efficienza libera che sia autrice di un effetto con indurne un'altra a produrlo », si chiama causa *morale*. Ella concorre alla produzione dell'effetto *indirettamente*, in quanto fa sì che un'altra cagione *si determini* a por l'atto da cui l'effetto deriva; nel che dimora l'indurvela: all'incontro la causa su cui ella opera, alla produzione dell'effetto partecipa *direttamente*, sia che lo faccia per se stessa, sia che lo origini per via d'altra efficienza. Ed « ogni cagione che produca l'effetto direttamente », dicesi causa *fisica*, o lo faccia per esservi indotta da altro agente, o lo origini senza che verun altro agente all'atto la induca; talchè *la causa fisica può essere necessaria o libera*.

In fine un'efficienza è causa *per se* ove « produca l'effetto naturalmente o volontariamente » (2): è causa *accidentale* (*per accidens*) se « produce l'effetto indipendentemente dalla sua volontà e dalla sua natura ». Onde *ogni efficienza morale è causa per se*: dove *un'efficienza fisica può esser causa per se o causa per accidente*.

§ 68.

È causa condizionante (o *condizione* strettamente intesa) « quella che ha per effetto un possibile » (3), cioè quella a

(1) Sentire, intendere, volere sono maniere di operare, ma non sono un produrre.

(2) Perchè è ciò che ella è, o perchè lo vuole.

(3) In largo significato il nome di condizione equivale a quello di principio (§ 58).

cui una cosa deve la sua possibilità (1). E come ci sono varie maniere di efficienze (§ 67), così ci hanno varii ordini di condizioni; fra le quali sono degne di particolare menzione il *fine* e l'*esemplare*, l'*oggetto* e il *sogetto*.

Fine dicesi « ciò che un'efficienza tende col suo atto a produrre », vale a dire un possibile che un'efficienza naturalmente o volontariamente appetisce di trasformare coll'atto suo in un reale. E si annovera tra le cause, perchè senz'esso un efficiente non si moverebbe a fare ciò che fa: non però tra le efficienze, ma solo tra le condizioni; essendo assurdo che un possibile produca un reale, qual dev'essere l'atto per cui il fine cessa di essere un mero possibile, cioè smette la sua natura di fine ed in *effetto* convertesi. Efficienza verso di esso atto è l'*appetito*, naturale o volontario, del fine (*intentio finis*), ossia la tendenza a conseguirlo, interposta fra lo scopo e l'atto che di possibile il trasforma in reale (2). Quindi è palese:

(1) Ogni causa (efficiente o condizionante) dà certo essere; ma la condizione non dà che l'essere nel primo suo grado (la possibilità, il poter esistere), dove l'efficienza dà l'essere nel secondo suo grado (l'esistenza) (§ 67).

(2) L'istruzione dicesi fine dello studio in quanto che il *desiderio* di quella *muove* la mente all'atto che la deve avere per effetto; il quale appetito ove si tolga, l'atto che lo seconda, non sorge. Perciò è inesatto il dire, come si suole, che il fine muove l'agente all'azione che lo effettua: salvochè sottintendasi che si parla del fine in quanto è *voluta*; nel qual caso viensi ad affermare che il movente dell'efficienza non è il fine per sè, ma l'atto dell'appetirlo (*intentio finis*, come dicesi esattamente dall'Aquinate). Ove la cosa non istesse così, la causa finale coll'efficiente confonderebbersi; e l'attribuire un fine all'atto con cui Iddio crea e governa il mondo, repugnerebbe.

Vero è che il fine deve avere un influsso nel costituirsi dell'effetto, perchè è causa; ma S. Tommaso avverte che *sicul influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari* (*De verit. q. 22. a. 2*); ora l'essere appetito dalla causa efficiente non è fare che ella operi, ma solo ch'ella possa operare. Ad alcuno tuttavia sembrerà che il fine non sia mera condizione, solendosi dire che è causa in quanto muove l'efficienza ad agire. Ma perchè ciò

1. Che il *fine* è un bene, apparente o reale;
2. Che si può operare per un *fine* materialmente o formalmente; giacchè si dice che una forza opera formalmente o materialmente per un fine, « secondo che come fine il conosce e volontariamente vi tende, o come tale lo ignora e vi tende naturalmente ».

Nell'uno e nell'altro caso si dice che il fine *causat ut id, propter quod (res fit)*. Ed è certo che ogni agente opera per un fine, e vale a dire che *propter nihilum nihil fit*; imperocchè un operante infinito dev'essere una mente d'infinita sapienza, epperò l'operar senza scopo non gli si può attribuire senza aperta repugnanza; ed un agente finito non può operare che sotto il governo di un agente infinito, sicchè è pure necessità che in tutti i suoi atti intenda ad uno scopo: volontariamente o naturalmente, secondochè l'operante è sostanza razionale o sostanza irrazionale (1).

fosse vero, dovrebbe potersi dire di tutti gli agenti (e in effetto si afferma senza distinzione); ora gli agenti *naturali*, siccome privi di intelligenza, non possono muoversi ad operare in forza di un bene che non conoscono e che quindi per loro non esiste e che però non esercita sov'essi verun influsso. Ove poi il fine non si consideri in relazione coll'efficienza, ma in relazione coll'effetto di lei, è manifesto che, dato il fine, è data di quello la possibilità, non l'esistenza (chè diversamente a conseguire uno scopo basterebbe proporselo); talchè anche in tale riguardo il fine è mera condizione.

Nè gioverebbe l'istanza di chi dicesse: l'appetito per cui l'efficienza muovesi ad agire, non può spiegarsi che pel fine; dunque la causa (efficiente) del moto di lei è in ultimo nel fine. Rispondiamo che ogni cosa appetisce il bene (e il fine è un bene), non perchè il bene si faccia appetire, ma perchè ella è fatta in maniera da doverlo appetire.

(1) Se il finito è eterno, è pure immenso (§ 43); ed è quindi infinito (§ *cit.*); sicchè l'operar senza scopo non gli si addice. Se poi è un temporaneo, ha origine dall'infinito, perchè da sè non può nascere (§ *prec.*); ma originando dall'infinito, non ne dipende soltanto in rispetto all'esistenza, sì ancora in riguardo all'essenza, epperò nel suo modo di operare; ora ciò significa che il finito non opera che sotto l'azione dell'infinito; nè è possibile che governata da tale a-

Il caso adunque, preso il vocabolo a significare « privazione di causa finale » (caso strettamente inteso), non esiste.

Di guisa che il *casualismo* è assurdo: sia che « neghi le cause efficienti », sia che « neghi le cause finali » (§ 67).

Nè è d'uopo dimostrare che, come più cause in genere (§ 66), così più fini in ispecie possono essere tra loro *coordinati* o *subordinati*. Or quando intercede tra più fini la relazione di subordinazione, sicchè l'agente indirizzi il suo atto al conseguimento di uno scopo perchè tende ad un altro pel cui ottenimento abbisogna di quello come di mezzo; dicesi fine *prossimo* « quello che (divenuto effetto) è mezzo in riguardo a tutti gli altri fini della serie »; e si domanda fine *remoto* « quello al cui ottenimento altri fini della serie intervengono ». E « quel fine remoto al cui conseguimento tutti gli altri fini della serie son mezzi », appellasi *ultimo*: assolutamente « se ad esso tutti gli atti dell'agente sono or-

gente alcuna cosa mondana faccia alcun atto che non sia ordinato a produrre un effetto da lui previsto e voluto.

Ma si potrebbe eziandio argomentare coll'Aquinate così: *Agens... non movet (materiam) nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquod certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali creatura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis* (S. P. I. 2^{ae}. q. 1. a. 2).

Nè gioverebbe il dire che l'attività di un agente ha il suo indirizzo dalla natura di esso (che, cioè, fa quello che fa, perchè è quello che è); giacchè si può ancor chiedere perchè un agente sia *così fatto* da dover fare ciò che fa e non altro; ora questa ragione è il fine. Così la ragione per cui della natura di certo ente è parte lo avere le ali, si è ch'esso è fatto per volare; talchè se ciò non fosse, delle ali che ha non si potrebbe addurre veruna ragione; e una cosa (finita) senza ragione repugna. Le cose sono adunque come sono perchè devono fare quel che fanno: di guisa che a buon dritto s'insegna che in una serie di cause la *prima* è il fine, e quindi che *finis est causa causarum*.

dinati »; relativamente « se ad esso tendono tutti gli atti dell'agente in certa specie di cose ». Onde il fine relativamente ultimo non è che mezzo in rispetto al fine ultimo assolutamente; il quale suol anche dimandarsi dell'agente lo scopo *finale*.

D'altro lato, o il fine è « un bene che l'agente appetisce per se medesimo », e si dice *subbiiettivo* (*formalis, finis quo*); o è « un bene che l'agente appetisce per un altro agente », e si chiama *obbiettivo* (*finis qui*) (1).

Domandasi esemplare « ciò a cui un efficiente conforma il suo effetto », val quanto dire la cosa che un agente nella produzione di un'altra s'adopera d'imitare. Allora poi un agente imita col suo effetto un'altra cosa quando simile ad essa lo produce, qualunque sia d'essa somiglianza il grado: non essendo necessario che tutto ciò che si truova nell'esemplare, anche nell'effetto si rinvenga. L'esemplare *causat ut id, ad quod (res fit)*; e « l'effetto imitativo di un esemplare » dicesi un *esemplato* (2).

« Se l'esemplare o il *tipo* non esiste che nella mente dell'artefice », ed è quindi una mera idea (§ 24), dicesi *interno* o *ideale*: « se esiste, per contro, fuori dello spirito » (*in rerum natura*), ed è però una cosa (§ *cit.*), domandasi *esterno* o *reale*. E « l'esemplato di un tipo reale », ossia l'effetto imitativo di un tipo esterno, appellasi *immagine*.

« Un tipo che non abbia origine da verun altro », si dice *archetipo* o *prototipo*; e « un tipo che origini da un altro »,

(1) Il *finis cuius* o *ut res* (« ciò che l'agente cerca di possedere come causa di bene per sè », come la fiera inseguita dal cacciatore, o Dio a cui l'anima tende ad unirsi) e il *finis cui* (« la cosa o la persona pel cui bene l'agente opera », come l'ammalato a cui il medico si studia di restituire la sanità) non possono dirsi fini nel proprio senso della parola; giacchè nè all'uno nè all'altro conviene del fine la definizione.

(2) Posto l'esemplare, non ponesi l'esemplato come reale, ma solo come possibile; onde il primo non può annoverarsi che tra le cause condizionanti.

piglia il nome di *ectipo*. Adunque l'ectipo è un esemplare ch'è in pari tempo un esemplato (1): la qual cosa in rispetto all'archetipo è impossibile.

Gli archetipi sono le essenze eterne delle cose, cioè i molteplici aspetti sotto cui l'essere assoluto (proprio di Dio) può essere imitato (§ 15. 17): gli ectipi sono opere di Dio o fatture della umana immaginazione.

Oggetto, largamente inteso, è « ciò su cui un atto si esercita »; e chiamasi eziandio *materia circa quam*, perchè si discerna dalla materia *ex qua* e dalla materia *in qua* (§ 61), o *termine*, perchè costituisce il limite esterno di un atto (2): quantunque da certi filosofi il termine si distingua dall'oggetto, come il genere dalla specie (3). E all'oggetto o al termine contrapponesi il *soggetto* o il *principio*, che è « ciò da cui un atto si opera », e in che per conseguente ha il suo inizio, come nella materia (*circa cui*) ha il suo termine (4). Quindi si scorge:

1. Che l'analisi di un atto non può trovarne come parti nè il principio nè il termine (5);

2. Che l'oggetto di una scienza determina le questioni che il suo soggetto (l'intelligenza) deve risolvere, e però indica i confini in cui ella dee contenersi.

(1) È un esemplato in quanto è un effetto, possibile (tipo interno) o reale (tipo esterno) che l'agente (l'uomo coll'immaginazione o Dio colla creazione) conforma a un tipo superiore, cioè ad un archetipo.

(2) *Quia terminal actionem agentis, ut adeo actionis quasi limes sit.*

(3) Presso costoro l'oggetto è « il termine di un'intellezione o d'una volizione », cioè un inteso od un voluto.

(4) Chi volesse per altro usare il linguaggio dell'Aquinate dovrebbe per soggetto intendere « il termine di una scienza », e per oggetto « il termine di una potenza ».

(5) Pure le analisi di questa fatta in molti trattati di filosofia elementare non hanno numero.

Si la causa efficiente come la causa condizionante può essere « produttrice di cose » o « produttrice d'idee », ossia di certo *essere* o di certo *sapere*; onde nel primo caso ell'è, come accennammo (§ 65), un principio *reale* (*principium fiendi*), nel secondo è un principio *ideale* (*principium cognoscendi*, scil. *intelligendi*) (1).

L'effetto della causa reale può essere sostanza o modo; e però ella *crea*, od *educa* solamente (§ 67); e come i modi al vivere e all'esistere si riducono, così la causa reale il cui atto è mera eduazione, *genera* o *forma* (§ *cit.*).

Ma l'effetto della causa ideale, essendo certo sapere, non è che modo; cosicchè l'atto di lei è un'eduazione, non una creazione. E le cause di questa fatta sono di due maniere; giacchè le une non originano l'inteso (nè come parti, nè come cause), e l'altre lo originano (come cause, o come parti) (2).

Al primo di questi due ordini appartengono il *sentimento* e la *parola* in latissima accezione, ch'è quanto dire il *segno*.

Il sentimento, in fatti, non è soltanto un'*affezione* (piacevole o dolorosa), ma eziandio una *percezione*; ora degli *accidenti* delle cose non avremmo conoscenza se col senso non li percepissimo; talchè, rimosso il sentimento, il nostro sapere dovrebbe restringere a ciò che le cose racchiudono di *essenziale* (costitutivi e proprietà).

Che poi anche il segno sia causa di sapere, si scorge dal

(1) Adunque le cause reali o ideali così non si denominano perchè siano cose o idee, ma perchè sono cose o idee i loro effetti.

Ed è chiaro parimente che contrapponendo, come qui si fa, il sapere all'essere, le idee alle cose, i nomi di sapere e d'idea si tolgono come sinonimi d'intellezione o di atto intellettuale.

(2) Cioè le prime sono principii di certo sapere senza essere principii della cosa per esse saputa: dove le seconde sono principii di certo sapere in quanto sono principii di ciò che per loro si sa (dell'inteso).

definirsi « un sentito che appreso dalla mente le fa intendere un'altra cosa », cioè adduce altra cosa in presenza dello spirito (1). Di guisa che il segno *presuppone* una notizia e ne *produce* un'altra: questa ha per oggetto il *segnato* ossia « ciò che il segno conduce innanzi alla mente »; dove quella ha per oggetto il segno stesso, in quant'è una cosa che non può nulla rappresentare all'intelletto senz'essere pensata. « L'atto poi ondè il segno fa pensare al segnato », è ciò che si dice *significazione*.

Il segno si considera *formalmente* o *materialmente*, « secondo che alla sua significazione si ha o non si ha riguardo » (2); ed è segno soltanto sotto il suo aspetto formale, perchè in materiale rispetto non fa pensare che stesso.

Materialmente considerato il segno è *reale* od *orale*. Segno orale dicesi « quello che consta di parole », propriamente dette (profferite o scritte): segno reale domandasi « quello che consta di cose » (sostanze o modi, forze od atti). E si l'uno come l'altro è *composto* o *semplice*, « secondo che è formato da più segni ovvero da un segno solo ».

Riguardato formalmente il segno è *naturale* « se ha la ragione della sua significazione nella propria essenza »: è *arbitrario* « se la sua essenza non contiene la ragione della significazione che ha ». Onde il segno arbitrario significa ciò che significa sol perchè altri vuole che indichi ciò che esprime; ed è quindi indifferente a qualsivoglia significato: laddove il segno naturale, rappresentando ciò che indica perchè è ciò che è, non può esprimere altra cosa da quella che rappresenta (3).

(1) *Id, quod ducit in cognitionem alterius, oppure id, quod potentiae cognoscitivae aliud a se repraesentat.*

(2) Cicerone è il principe della romana eloquenza: Cicerone è voce di quattro sillabe.

(3) Il segno arbitrario è *convenzionale* o *spontaneo*; talchè errano coloro che il segno arbitrario e il segno convenzionale confondono insieme. Ogni lingua è un sistema di segni arbitrarii, ma non già di segni convenzionali.

Ed ove la significazione non si riguardi nel suo *principio* (ragione) (1), ma nel suo *termine* (il segnato), chiaro è che il segno (naturale od arbitrario) può essere rappresentativo di cose o rappresentativo d'idee (di certo essere o di certo sapere) (2). Per altro *il segno di una cosa esprime pure indirettamente un'idea*, come *il segno di un'idea rappresenta eziandio per indiretto una cosa*: giacchè se il segnato è una cosa, deve essere il contenuto di un'idea (ogni segnato essendo un pensato); e se il segnato è un'idea, dee avere per contenuto una cosa (non dandosi intellezione senza un inteso); ora è impossibile che un segno faccia pensare un inteso senza far pensare l'intellezione che gli corrisponde, come repugna che un segno faccia pensare un'intellezione senza far pensare l'inteso che n'è oggetto (3).

Più segni poi si dicono *sinonimi* « se sono materialmente diversi e formalmente identici »; si domandano *omonimi* « se sono materialmente identici e formalmente diversi »; e si appellano *paronimi* « se sono fra loro identici e diversi in materiale e formale rispetto » (4).

Nè repugna che un medesimo segno abbia varii *sensi*, cioè significhi più cose o più aspetti d'una cosa sola.

E in primo luogo, un segno ha senso *collettivo* o senso *distributivo*, « secondo che si toglie ad indicare una moltitudine di cose insieme prese », od « una moltitudine di cose

(1) L'essenza del segno o la volontà di chi l'usa.

(2) Di un'intellezione o d'un pensiero o d'una conoscenza.

(3) Chi dice *Dio*, ti fa pensare *direttamente* Iddio e *indirettamente* l'idea ch'egli ne ha; e chi dice *io penso*, ti fa pensare *direttamente* il suo pensiero e *indirettamente* qualche cosa da lui pensata.

(4) *Amare, amatore, amabile, amato*, ecc. sono fra loro identici materialmente per un elemento *radicale* comune a tutti (*am*), e formalmente per l'inteso *fondamentale* che tutti con quest'elemento significano: sono fra loro diversi materialmente per un diverso elemento *modificativo* dell'elemento radicale (*are, atore, abile, ato*, ecc.), e formalmente per un diverso inteso (significato da *are, atore, abile, ato*, ecc.) *determinativo* dell'inteso fondamentale (espresso da *am*).

separatamente considerate » (1). E ciò ch'è vero in senso collettivo o in senso distributivo, può essere falso in senso distributivo o in senso collettivo.

In secondo luogo, un segno ha senso *composto* o senso *diviso*, « secondo che adopra si ad esprimere certa nota di un soggetto riguardato congiuntamente a lei », o « certa nota di un soggetto considerato disgiuntamente da essa » (2). E ciò che è vero in senso composto o in senso diviso, può esser falso in senso diviso o in senso composto.

In terzo luogo finalmente, un segno ha senso *materiale* (sostantivo) o senso *formale* (attributivo), « secondo che si toglie a rappresentare una cosa concepita come soggetto », od « una cosa concepita come predicato » (3). E ciò che è vero in senso materiale o in senso formale, può esser falso in senso formale o in senso materiale (4).

Quant'è poi alle cause ideali che appartengono al secondo ordine, l'ontologia deve mettere in disparte le cause *subbiettive* (di cui tratta la logica, perchè atti intellettuali), per discorrere soltanto delle cause *obbiettive*; le quali sono di essi atti il contenuto (o la materia *circa cui*); e si distinguono in *complesse* ed *incomplesse*.

(1) Nella proposizione « i lati del triangolo sono tre », il nome di *lati* si piglia in significazione collettiva; ma chi dice che « i lati del triangolo sono linee rette », prende il nome di *lati* in significato distributivo.

(2) Nella proposizione « i ciechi vedono », la parola *ciechi* ha senso diviso; ma nella proposizione « i ciechi devono camminare accompagnati da un veggente », la medesima voce ha senso composto. Il soggetto sottinteso della nota *cecità* è *gli uomini*.

(3) Il nome di *libertà*, p. e.; si usa in senso materiale o *sostantivo* quando vuole significarsi una *potenza* (l'arbitrio), ed in senso formale od *attributivo* quando si vuol esprimere certo *modo* di operare. Dicasi lo stesso delle voci *verità*, *quantità*, *numero*, *grandezza* (§§ 23. 31. 32. 38).

(4) Parecchie altre distinzioni ne' sensi de' segni sarebbero importanti; ma qui, pei limiti del trattato, non sono possibili.

§ 70.

Le cause complesse sono « verità che producono la conoscenza di altri veri », preso il nome di verità nel materiale suo significato (§ 23) (1).

In tali cause e nelle conoscenze che le hanno ad oggetto, consistono i *principii* strettamente intesi o le *ragioni*: nelle seconde i principii *subbiettivi* (o *formali*) (2), nelle prime i principii *obbiettivi* (o *materiali*); e questi, non meno di quelli, possono essere efficienze o condizioni, come le cause in genere.

I principii (obbiettivi) sono verità *prime* o verità *seconde*. Si dicono verità seconde « que' principii che son noti per altri »: si domandano « verità prime que' principii che son noti per sè »; e si queste si quelle in tanto sono principii in quanto valgono a *scoprire* o a *dimostrare* altri veri.

Fra' *primi* principii hanno ragione di verità *universali* gli uni, di verità *universalissime* gli altri. Sono verità universali « que' primi principii da cui dipende tutto un particolare sistema di conoscenze »; e sono verità universalissime « que' primi principii da cui dipende tutto il sapere », cioè a dire l'Enciclopedia tutta quant'è.

Or si fatte, chi ben le mediti, sono le verità contenute negli enunziati a' quali conduce la considerazione dell'ente in relazione coll'essere e coll'essenza, coll'essenza interna e coll'essenza esterna, colla qualità e colla quantità, colla

(1) Non ci allontaniamo adunque dalla nota definizione: *principium complexum est propositio, ex qua altera innotescit*; giacchè basta considerare la proposizione in aspetto *obbiettivo* e por mente a ciò che in tale riguardo ne costituisce la *forma* (alla relazione che affermasi esistere tra il soggetto e il predicato), per vedere che allora la proposizione, se vera, è un principio complesso come noi l'intendiamo.

(2) Stanno alle cause subbiettive come la specie al genere, e il ragionarne appartiene, come s'è detto, alla logica (§ 69).

modalità e colla causalità (§ 10) (1), non meno che le verità contenute nelle proposizioni che verificano l'ipotesi a quelli sottostante (§ 11). Nè l'ordine ch'elle hanno fra loro, può essere altro da quello in cui ci vennero esposte (nei §§ cit.); imperocchè la relazione che fra i veri interponesi, non può diversare da quella che intercede fra le note di cui sono relazioni (verso certo soggetto (2); ora l'essenza *presuppone* l'essere (§ 9), l'essenza esterna presuppone l'essenza interna (§ 10), la quantità presuppone la qualità, la causalità presuppone la modalità (3); dunque il vero *ideale* enunziato nel principio di cognizione è anteriore (logicamente) al vero affermato nel principio d'identità, al vero in questa proposizione stabilito è subordinato il vero che s'asserisce nel principio d'interiorità, e via discorrendo (§ 10): a quel modo che la verità *reale* contenuta nel primo enunziato del § 11 è anteriore (logicamente) alla verità che si stabilisce nel secondo, alla verità che si afferma nel secondo è subordinata la verità che si asserisce nel terzo, e via ragionando (4).

Ed anche subordinazione è l'attinenza che corre tra quelle verità ideali e queste verità reali; giacchè le seconde per le prime si dimostrano (§§ cit.). Onde i veri universalissimi nell'ordine reale non hanno che un primato *relativo*: laddove le verità universalissime nell'ordine ideale sono insignite di primato *assoluto*.

Restano ora le cause incomplete; le quali si connettono colle cause complesse come la condizione col condizionale;

(1) Anche tali enunziati si chiamano, come s'è visto, principii, ma hanno qualità di principii subbiettivi, perchè son atti dell'intelligenza. Nè vogliamo dire che tutti i principii universalissimi si riducano alle verità affermate nelle proposizioni dei citati §§ 10 e 11; ma questo solamente, che la dignità di principii universalissimi a quei veri non può negarsi.

(2) Nel caso nostro è l'ente in genere.

(3) Questi due punti, già accennati sotto i §§ 12 e 44, si svolgeranno fra breve.

(4) Avverta il lettore di non inferire dalla *subordinazione* di un principio ad un altro la *dimostrabilità* di quello per questo.

e sono « predicati dalla cui presenza alla mente la cognizione di altre note ha origine » (1).

« I predicati che, insieme presi, sono principii di conoscenza in riguardo a tutti gli altri », si dicono CATEGORIE (*praedicamenta*) (2). Onde fra le categorie si annoverano tutte e sole quelle note che insieme prese s'intendono per se stesse. E in tanto per le categorie tutte le altre note s'intendono, in quanto per le categorie tutte le altre note esistono. Ma dove la conoscenza delle altre note dipende dalle categorie come cause (o principii esterni) (3), l'esistenza delle altre note dipende, per contro, dalle categorie come parti (o principii interni), cioè come elementi ne' quali tutte le altre note si risolvono (4); talchè le categorie delle cose s'immedesimano coi loro « predicati originarii » (o irreducibili ad altre note); e costituiscono il primitivo organismo dell'ente (5).

Dei « predicati intelligibili per le categorie » o derivativi (o reducibili) gli uni « s'intendono per le categorie immediatamente », e possono appellarsi CATEGOREMI (*praedicabi-*

(1) Non ci dilunghiamo adunque dalla comune definizione: *principium incomplexum est aliquid simplici apprehensione cognitum, ex quo ducimur in cognitionem aliorum.*

E che i principii di questa fatta siano coi principii complessi in attinenza di condizione a condizionale, da ciò apparisce, che in tanto può affacciarsi alla mente certa relazione fra un soggetto ed un predicato (nella quale certo vero o principio complesso, come s'è visto, dimora), in quanto i due termini già sono presenti allo spirito.

(2) Non possiamo perciò consentire con quelli che concepiscono le categorie come identiche alle « somme classi » delle cose. Qui la classe, come il nome di categoria dimostra, non ha nulla da fare; chè la prima è certa moltitudine di cose, la seconda è certo predicato di una cosa qualsivoglia.

(3) La conoscenza di esse note per virtù delle categorie è nella mente, dovechè le categorie sono nelle cose; epperò l'influsso di quelle in rispetto all'intelligenza è causalità propriamente detta o esterna, non causalità interna.

(4) E di fatto le categorie si domandano anche predicati *elementari*.

(5) Formano, quasi diremmo, la cellula primitiva di ogni cosa.

lia) (1): gli altri invece « s'intendono per le categorie mediatamente », cioè in quanto si riducono a categoremi o a note che per virtù di categoremi s'intendono. Talchè i *categoremi sono principii di conoscenza in rispetto a tutte le altre note riducibili*.

Le note intelligibili (direttamente o indirettamente) per mezzo di riduzione a categoremi, siccome quelle che s'attribuiscono solo alle cose in quanto si ha riguardo a un determinato loro categorema, hanno ragione di predicati *particolari* (2); i categoremi, siccome quelli che s'affermano delle cose in quanto si ha rispetto ad una loro determinata categoria, hanno natura di predicati *universali*; e le categorie, siccome quelle che convengono alle cose senza veruna distinzione di aspetti, hanno essenza di note *universalissime* (3): di guisa che le note particolari sono subordi-

(1) I categoremi, suole insegnarsi, così dimandansi: *Vel quia solum praedicari possunt de rebus per opus mentis, quae reflectendo super rerum proprietates statuit ista quinque attributa indefinita et universalia (genus, species, differentia, proprium, accidens); vel quia modum exhibent, quo unumquodque attributum de re enuntiari potest; omne enim attributum quod de alio dicitur, vel ut genus, vel ut species, vel ut differentia, vel ut proprietas, vel ut accidens, dicitur (Lexicon peripateticum)*. Dal Krug poi si osserva che *categorema* e *categoria* si hanno da alcuni per una medesima cosa e da altri per due cose diverse: *Manche machen aber noch einen Unterschied zwischen Kategorie und Kategorem, indem sie unter jener den Urbegriff selbst, unter diesem einen daraus abgeleiteten Begriff verstehen. Im Lat. wird dann jene praedicamentum, dieses praedicabile genannt. Sowäre z. B. der Begriff der Ursache eine Kategorie, der Begriff der Wirksamkeit oder Kraft hingegen ein Kategorem (Lexicon)*. Crediamo adunque di non dover essere biasimati se, considerata la varietà de'sensi che il nome di categorema ha ricevuto, stimiamo di dargli la significazione dichiarata nel testo, quasi identica ad una di quelle a cui si accenna ne' due brani citati.

(2) Non ostante però la loro particolarità possono convenire a tutte le cose, come l'unità, la bellezza, la bontà.

(3) Immagine di questo triplice ordine di note è il triplice ordine di parti che costituiscono ogni corpo: *molecole* (componenti pros-

nate ai categoremi, come i categoremi sono subordinati alle categorie. Ciò per altro non toglie che le categorie ed i categoremi sieno eziandio subordinati rispettivamente fra loro (1); la qual cosa per l'esposizione sistematica delle une e degli altri si farà manifesta (2).

E quant'è alle categorie, dopo le cose fin qui ragionate, non è malagevole a vedersi quali siano le note che a tenore dell'esposto concetto le costituiscono (3). In ogni cosa (nell'ente in universale) si concepisce l'ESSERE ed un'ESSENZA in genere (*essere in certo modo*) (4); in ogni cosa l'essenza è INTERIORITÀ (*essere a sè*) ed ESTERIORITÀ (*essere ad altro*), cioè *assolutezza* e *relatività* (essenza interna ed essenza es-

simi), *atomi* (componenti remoti), *monadi* (componenti ultimi, epperò indecomponibili); e vogliam dire che le *note particolari* hanno i loro analoghi nelle molecole, i *categoremi* hanno i loro analoghi negli atomi, le *categorie* hanno i loro analoghi nelle monadi.

Chi poi confronti queste tre classi di predicati colle tre classi di ragioni dianzi distinte, di leggieri si avvedrà che le note particolari corrispondono ai principii secondi, le note categorematiche ai principii universali, e le note categoriche ai principii universalissimi.

(1) Come la subordinazione delle ragioni universali alle ragioni universalissime non toglie che siano anche subordinate fra loro le ragioni universalissime, nè che siano anche subordinate fra loro le ragioni universali.

(2) Il lettore capirà che un'esposizione *sistematica* la quale abbracciasse anche le note particolari (delle cose in genere) sarebbe un'*ontografia* compiuta e perfetta, che congiuntamente ad un'esposizione *sistematica* di tutti i principii dalle categorie, dai categoremi e dalle note particolari inferibili cioè ad una compiuta e perfetta *ontognosia* costituirebbe un'*ontologia* che non lascierebbe più nulla a desiderare; ora noi non abbiamo quest'ambizione; perchè un uomo che avesse virtù di aspirare a tanto, sarebbe un mostro d'ingegno. Pur non di meno qualcosa ci siamo studiati di *preparare* in servizio di chi voglia tentare l'ardua impresa; e il lettore lo ha potuto vedere nelle teorie che s'appuntano ne' singoli categoremi.

(3) Cioè quali siano le note in cui l'idea di categoria si trova effettuata, le note in cui le categorie (testè definite) si concretano.

(4) L'essenza in genere contrapponesi all'essenza in totalità, di cui si parla sotto il § 9.

terna, attributi e relazioni) (1); in ogni cosa l'interiorità è QUALITÀ e QUANTITÀ; e per ultimo in ogni cosa l'esteriorità è MODALITÀ e CAUSALITÀ (§ 9. 10) (2). Ora *ciò che v'ha di primitivo nelle cose, in tutto e solo questo complesso di note consiste*. Di vero, nel determinare il contenuto originario di un ente qualsivoglia si deve procedere sino alle note che non inchiudono più nulla di nuovo (3): essendo manifesto che dove cessa il nuovo, cessa il primitivo; ora chi scenda di grado in grado dalla prima all'ultima delle note or ora noverate, qualcosa di nuovo in ciascuna, com'è evidente, ritrova (4). E chi oltre ad esse voglia progredire, non può più avvenirsi in nulla di nuovo: imperocchè nè tra essere ed essenza, nè tra interiorità ed esteriorità, nè fra qualità e quantità, nè fra modalità e causalità verun mezzo, come dal loro concetto apparisce, è possibile (§ 9. 10); onde una nota che non sia *l'essere o l'essenza, l'interiorità o l'esteriorità, la qualità o la quantità, la modalità o la causalità*, è necessariamente *certo essere o certa essenza, certa*

(1) Da questa dichiarazione apparisce che la frase « essere ad altro » non vuole intendersi così strettamente che s'escludano dalla relatività le relazioni che una cosa può avere con se stessa.

(2) Non è bisogno di avvertire che s'accenna all'interiorità e all'esteriorità, alla qualità e alla quantità, alla modalità e alla causalità *in genere*. Che poi tutte le note qui enumerate si trovino anche nell'infinito, almeno come a noi si manifesta, non può negarsi senza negare ogni valore alla conoscenza che ne abbiamo; però la *maniera* onde in lui si contengono, diversifica profondamente da quella onde si affermano del finito.

(3) Sino a que' predicati di cui la mente può rendersi *intiero* conto per via di altre note (come componenti).

(4) *L'essenza* (l'essere in certo modo) non può spiegarsi pel mero essere, *l'interiorità* e *l'esteriorità* non possono spiegarsi per la mera essenza, nè l'una per l'altra; *la qualità* e *la quantità* non possono spiegarsi per la mera interiorità, nè per l'esteriorità, nè l'una per l'altra; infine *la modalità* e *la causalità* non possono spiegarsi per la mera esteriorità, nè per l'interiorità, nè l'una per l'altra; e a convincersene basta che altri ponga mente ai concetti che ne abbiamo esposti (§ 9. 10).

interiorità o *certa* exteriorità, *certa* qualità o *certa* quantità, *certa* modalità o *certa* causalità: ma la nota che in questi predicati adempie l'ufficio di materia (*in qual*), è una di quelle che la mente ha già incontrato nel scendere dall'essere alla causalità (1); e la nota che vi fa l'ufficio di forma (2), è forza che sia uno di questi medesimi predicati: perocchè se fosse altro, dovrebbe tramezzare fra essere ed essenza, o fra interiorità ed exteriorità, o fra qualità e quantità, o fra modalità e causalità; il che, siccome s'è visto, repugna (3). Or le categorie, secondo il concetto che ne abbiamo esposto, sono que' predicati che insieme presi costituiscono tutto e solo ciò che v'ha di originario in un ente qualsivoglia. Elle adunque sono le note che abbiamo noverate (4).

E se *qualsivoglia nota da queste diversa è una sintesi di due fra esse* (cioè un tutto che ha origine da due di loro) (5),

(1) Essere od essenza, interiorità od exteriorità, ecc.

(2) La nota che costituisce la *differenza* indicata dall'epiteto (*certo* essere, *certa* essenza, ecc.).

(3) Ciò vuol dire che tal nota non sarebbe nè essere nè essenza, nè interiorità nè exteriorità, nè qualità nè quantità, nè modalità nè causalità; ora una nota siffatta sarebbe un pretto nulla.

(4) Il lettore vorrà credere che non ci siano affatto ignote le soluzioni che l'arduo problema delle categorie ha ricevuto dai filosofi di maggior grido: ma capirà eziandio che l'imprenderne la critica oltrepasserebbe i confini del nostro lavoro; e d'altro canto chi ammetta e pigli per guida la nostra dimostrazione, può agevolmente esaminarle da sè.

(5) Diciamo *due* pensatamente, perchè ogni nota non categorica deve constare di un predicato che sia *materia* (o genere) e di un predicato che sia *forma* (o differenza); la qual cosa per altro non toglie che il secondo resulti alla sua volta da due altre note fra cui passi la stessa relazione (di materia e forma), e via di seguito.

Quando poi si avverta che le prime quattro categorie nelle quattro ultime si contengono, ognuno vedrà che, stando la proposizione del testo (raccolta dalla precedente dimostrazione), anche noi possiamo ridurre gli *elementi* delle cose a *quattro*; ma i nostri non sono la *terra*, l'*aria*, l'*acqua* e il *fuoco*, sibbene la *qualità*, la *quantità*, la *modalità* e la *causalità*.

manifestamente ne segue che per tali note ogni altra nota s'intende.

Nell'essere consiste la categoria *primaria*: giacchè tal nota fa *parte* di tutti gli altri predicati (originarii e derivativi), ne è quindi *principio* (interno), e però è loro (ontologicamente e logicamente) anteriore. Onde le altre note primitive, siccome subordinate all'essere, sono categorie *secondarie*. Nè la loro subordinazione (*interna*) all'essere impedisce che siano pure subordinate fra loro (1). E veramente, rimossa l'essenza, rimuovonsi l'interiorità e l'esteriorità; rimossa l'interiorità, rimuovonsi la qualità e la quantità; rimossa l'esteriorità, rimuovonsi la modalità e la causalità: in quel modo che sottratta l'interiorità, sottraesi l'esteriorità; sottratta la qualità, sottraesi la quantità; e sottratta la modalità, sottraesi la causalità. Per altro ne' primi tre casi la dipendenza è subordinazione *interna*, perchè le categorie subordinate presuppongono la rispettiva subordinante come loro *elemento* (2): dovechè ne' tre ultimi casi la dipendenza è subordinazione *esterna*, perchè le categorie subordinate presuppongono la rispettiva subordinante come loro *fondamento* (3).

(1) La diciamo subordinazione interna, perchè la nota subordinante (l'essere) è loro intrinseca.

(2) L'interiorità, come l'esteriorità, è *certa* essenza (un determinato modo di essere), e quindi inchiude l'essenza come materia (epperò come *parte*) ed un predicato che la determina come forma (per cui ell'è interiorità od esteriorità, cioè l'*a se* o l'*ad altro*); e nella stessa guisa ragionisi della qualità e della quantità in rispetto all'interiorità, della modalità e della causalità in riguardo all'esteriorità.

(3) L'assioma *prius est esse ad se quam esse ad aliud* (§ 10) accenna ad un'antiorità ontologica e logica, cioè stabilisce che l'interiorità è *condizione* (fondamento) dell'esteriorità, vale a dire una nota senza cui l'esteriorità è impossibile. Nè la cosa sta diversamente in riguardo alla qualità ed alla quantità; imperocchè una cosa senza qualità non ha essenza, strettamente detta (l'essenza essendo qualità); ora la negazione dell'essenza è negazione dell'ente (§ 18); ma chi toglie l'ente, toglie la quantità, perchè *sublata re, tollitur nota*. Quant'è poi alla dipendenza (ontologica e logica) della causalità dalla modalità, basta ricordare che in tanto si può *far* qualche cosa in quanto

Per ultimo, dalle cose fin qui ragionate può anche vedersi quali siano quelle note che al nostro giudizio costituiscono i categoremici. A riguardo della qualità ogni cosa inchiude una QUIDDITÀ (*essenza* strettamente intesa) e qualche AFFEZIONE (§ 13); a riguardo della quantità ogni cosa inchiude NUMERO e GRANDEZZA (§ 31); in aspetto modale ogni cosa inchiude MODALITÀ IDEALE (*consonanza* o *dissonanza*) e MODALITÀ REALE (*identità* o *diversità*) (§ 45) (1); e in aspetto causale ogni cosa inchiude CAUSALITÀ INTERNA (relazione di *parte* o di *tutto*) e CAUSALITÀ ESTERNA (relazione di *causa* o di *effetto*) (§ 59. 65) (2). Ora ciò che nelle cose può intendersi per le categorie immediatamente, in tutto e solo questo complesso di

si è qualche cosa (nota 1 del § 44); giacchè essere qualche cosa non è altro che essere soggetto di qualche predicato, e quindi aver certa relazione di modalità con qualcosa (§ 48).

(1) La consonanza e la dissonanza sono relazioni delle cose, ma implicano una relazione colla mente (§ 46): ciò che non fanno l'identità e la diversità; e solo in tale rispetto le due prime si considerano come attinenze di modalità ideale, e le due ultime come attinenze di modalità reale. Nè questa riduzione delle quattro relazioni alle due accennate sarebbe stata fuori di luogo se si fosse operata sotto lo stesso § 45; ma allora tememmo che al lettore potessero non piacere i vocaboli che a stabilirla adoperiamo; ed ora osiamo valercene.

(2) Si vorrà egli obbiettare che all'infinito può bensì attribuirsi una causalità esterna, ma non già una causalità interna? Può risponderci ch'egli non è causa interna del *finito* in veruna guisa (nè come materia, nè come forma, nè come anima di esso); ma la cosa procede altramente se tu consideri l'infinito in relazione col *Tutto*; salvo che altri si senta il coraggio di affermare cogli acosmisti che il *Tutto* riducesi all'infinito, o di pronunziare che tra l'infinito ed il finito è separazione. Noi non osiamo asserire nè l'una nè l'altra cosa; ed ammettendo che il finito e l'infinito sono uniti fra loro (perchè l'uno è causa *esterna* dell'altro), abbiamo il diritto di affermare che entrambi hanno col *Tutto* la relazione di causalità *interna* (quantunque il finito altro non sia che una pallidissima imitazione dell'infinito); perchè tal nota può ricusarsi a sole quelle cose che sono fra loro *separate* (§ 57). Ciò non di meno possiamo essere sicuri che contro la nostra proposizione alcuno, questionando di parole, invocherà a sproposito l'autorità dell'Aquinate (S. P. I. Q. 3. a. 8).

note è riposto. Di vero, è intelligibile immediatamente per le categorie ogni predicato che si possa definire con riferirlo ad una categoria come suo genere prossimo; ora in ciascuna di tali note questa proprietà si ritrova (1). Nè ella può attribuirsi ad alcun altro predicato; giacchè qualunque nota da queste (e dalle categorie) diversa è necessariamente *certa* quiddità o *certa* affezione, *certo* numero o *certa* grandezza, *certa* modalità ideale o *certa* modalità reale, *certa* causalità interna o *certa* causalità esterna; e quindi a definirla non si può riferire ad una categoria, ma ad uno degli altri otto predicati o ad una nota sott'essi contenuta (2). Ora i categoremi, come ci vennero definiti, sono quelle note che, insieme prese, costituiscono ciò che v'ha d'intelligibile per le categorie immediatamente. Essi adunque sono le note che abbiamo enumerate.

Nella quiddità e nell'affezione, nel numero e nella grandezza consistono i categoremi *assoluti*: nella modalità ideale e nella modalità reale, nella causalità interna e nella causalità esterna dimorano i categoremi *relativi*; e come i primi sono categoremi *qualitativi* o categoremi *quantitativi*, così i secondi sono categoremi *modali* o categoremi *causali*.

Nè la relazione che i categoremi hanno fra loro, può diversare da quella che hanno fra loro le categorie, di cui sono forme: talchè *i categoremi relativi sono esternamente subordinati ai categoremi assoluti* (come l'esteriorità all'interiorità); *i categoremi quantitativi sono esternamente subordinati ai categoremi qualitativi* (come la quantità alla qualità); e *i categoremi causali sono esternamente subordinati ai categoremi modalì* (come la causalità alla modalità).

(1) Così il genere prossimo della *quiddità* e dell'*affezione* è la qualità; il genere prossimo del *numero* e della *grandezza* è la quantità; il genere prossimo della *modalità ideale* e della *modalità reale* è la modalità; il genere prossimo della *causalità interna* e della *causalità esterna* è la causalità (§§ 14. 20. 32. 38. 46. 52. 59. 65).

(2) Il teorema aveva due parti, come quello delle categorie; e la dimostrazione ha perciò due parti anch'essa.

E non è difficile a scorgersi che i categoremi hanno verso le categorie quella relazione che hanno i primi principii reali verso i primi principii ideali: i categoremi essendo *intelligibili* per le categorie, a quella guisa che i primi principii reali sono *dimostrabili* per virtù de' primi principii ideali; cosicchè le categorie corrispondono a questi, i categoremi richiamano quelli.

Or ecco la tavola delle categorie e de' categoremi:

I. CATEGORIE:

1. Essere,

2. Essenza:

A. Interiorità:

a. Qualità,

b. Quantità;

B. Esteriorità:

a. Modalità,

b. Causalità.

II. CATEGOREMI:

1. ASSOLUTI:

A. Qualitativi:

a. Quiddità,

b. Affezione;

B. Quantitativi:

a. Numero,

b. Grandezza;

2. RELATIVI:

A. Modali:

a. Modalità ideale,

b. Modalità reale;

B. Causali:

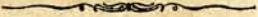
a. Causalità interna,

b. Causalità esterna.

In questa sintesi sta raccolta, come ognuno può vedere, per

sommi capi tutta la dottrina dell'essere, non concepita come una varietà d'idee senza unità, ma come un sistema (1).

(1) Non mi dissimulo le censure che verranno al mio lavoro da più d'una parte. I neofobi grideranno al rivoluzionario, sembrando loro che chi voglia scrivere di ontologia senza esporsi al pericolo di errare debba starsi contento a ridire le cose già dette infinite volte (e in uno stesso modo) da altri: gli arcofobi per contrario (e segnatamente i positivisti), non ostante la *trasformazione* che ho tentato di recare all'ontologia (nel che dimora il significato del mio lavoro), mi proclameranno degnissimo di un'arca nel Museo egiziano; perchè non potranno persuadersi che viva nel secolo decimonono un uomo il quale osa ancora parlare delle cose onde in questa prima parte dell'opera si discorre. Ma io confido che coloro i quali mi avranno letto senza passione, sapranno fare giustizia del pregiudizio degli uni e dell'insulto degli altri.



PARTE SECONDA

IL SAPERE.

- LOGICA -

§ 71.

Dopo l'essere, di cui ragiona l'ontologia, viene il sapere, di cui tratta la logica (§ 6): sottintendendo a quest'addiettivo il nome di *teoria*, non quello di *arte*.

Come teoria, la logica è svolgimento di quella notizia che ciascun uomo possiede intorno alle cose intellettuali; e può affermarsi che sia «la scienza del sapere» (in genere), preso tal vocabolo in *largo* significato; nel quale esprime tutta quant'è la vita intellettiva onde uno spirito qualsivoglia è capace (1). E di vero, a determinare ciò che la scienza logica deve essere, bisogna por mente a ciò che per consenso di tutti i suoi cultori ella deve fare; ma per sentenza di tutti ella deve, in ultimo, insegnare le norme direttrici dell'intelligenza; nè scoprire tali regole è possibile senza conoscere le molteplici maniere onde ella può operare; ora la dottrina di queste e di quelle altro non è che la scienza del sapere.

Quindi *la scienza logica non è una dottrina materiale, ma*

(1) Lo studio delle forme che la vita intellettiva può assumere in particolari viventi, non deve dunque appartenere alla logica, ma fa parte delle scienze che hanno essi viventi per obbietto. Epperò la logica non è la scienza del sapere umano, come non è la scienza, ad es., del sapere divino.

una disciplina meramente *formale*: come quella che non deve ragionare delle cose cui l'intelligenza può avere ad oggetto (1), ma solo della *maniera* in cui essa, quale che sia, può e deve esercitarsi (2), sebbene alcun che ne debba conoscere (3).

Come arte, la logica è svolgimento di quell'attitudine a ragionar rettamente (4) la quale si acquista coll'uso *naturale* dell'intelligenza governato dai dettati del sapere comune (5); e può dirsi che sia « l'abito di ragionare secondo i dettati della scienza logica »; perocchè arte, in genere, non è altro che abito di osservare, operando, le regole da una teoria stabilite.

Perciò *l'arte logica presuppone la scienza logica*. Tuttavolta per la sola scienza logica l'arte di ragionare non si acquista, ma richiedesi eziandio *un esercizio della intelligenza diretto dalle norme logiche e lungamente continuato*, che costituisce l'uso *artificiale* della ragione; perchè la regola (che spetta alla scienza di stabilire) è dell'abito *condizione*, ma la *causa* di esso, trattandosi di abito acquisito, come l'arte logica, è l'atto (§ 67) (6).

Or per le cose discorse *l'importanza della scienza logica e dell'arte logica è fuori di dubbio*.

Di fatto, se la scienza logica ha per obbietto il sapere in genere, manifesto è che niuna di quelle discipline le quali devono ragionare del sapere qual si trova in determinati

(1) Materia (*circa quam*).

(2) Forma.

(3) Perchè la conoscenza scientifica del sapere ha bisogno di qualche notizia delle cose in cui esso versa; ma le cognizioni che sono condizione di quella conoscenza, vengono fornite alla scienza logica da un'altra disciplina (ontologia) e dal sapere comune.

(4) Ragionare differisce, come si vedrà, da raziocinare, e vale esercitare l'intelligenza.

(5) Del senso comune e del buon senso.

(6) La scienza logica, in altri termini, insegna come si debba fare per ragionar bene, ma con ciò non ne produce ancor l'abito, il quale non contraesi che per ripetizione di atti.

intelligenti, senza quella è possibile; poichè la notizia del particolare presuppone la conoscenza dell'universale (1).

E se l'arte logica ha per condizione, come s'è visto, la scienza logica, ne consegue che l'importanza di questa non si può negare senza che si contesti l'importanza di quella; or l'importanza dell'arte logica non può mettersi in controversia.

E primamente, di tanto maggior sapere un uomo è capace quanto è logico più valoroso; ma ottimo ragionatore è quegli che del retto ragionare contrasse perfetto abito; dunque il massimo nostro *sapere* ha l'arte logica per condizione.

Secondamente, ognuno ha per fermo che l'uomo tanto può quanto sa; ma tanto egli sa quanto è buon logico; epperò il massimo *potere* dipende dal massimo valor logico, il quale nell'arte di ragionare è riposto.

Se per ultimo si chiede quali sianò della scienza logica (2) gli uffizi, è da rispondere che *alla logica incombe obbligo di cercare anzitutto come sia fatto il sapere e quindi come si debba ragionare.*

Di guisa che *la logica ha due parti*, che possono dimandersi *logica pura e logica applicata*. La logica pura adempie il primo uffizio, investigando che cosa sia il sapere: la logica applicata compie il secondo, esponendo il metodo da seguire nell'uso dell'intelligenza (3).

(1) Non può sapersi, ad es., che cosa sia il triangolo senza già sapere che cosa sia il poligono.

(2) D'or innanzi, per amore di brevità, diremo semplicemente *logica* in luogo di *scienza logica*.

(3) Stabilisce, cioè, le regole da cui l'esercizio dell'intelligenza vuol essere diretto.

SEZIONE PRIMA.

COME SIA FATTO IL SAPERE.

§ 72.

Gli atti che concorrono a formare il sapere in largo significato (§ 71), ad *intellezioni* si riducono; e il nome d'intellezione, preso in ampio sentimento, significa «l'applicarsi dello spirito ad una cosa in maniera da averla presente» (1); cotalchè può dirsi che *intendere è pensare e conoscere* (2).

Onde *il sapere* in genere, obbietto della logica (§ *cit.*), può definirsi che sia *il complesso de' pensieri e delle conoscenze onde una mente è capace*.

Così del pensiero come della cognizione può darsi definizione per l'analogia che l'intendere ha col sentire, dicendo che il *pensiero* è «il guardare della mente», ossia quell'atto intellettivo di cui il guardare dell'occhio è un analogo; e che la *conoscenza* è «il vedere della mente», vale a dire quell'atto intellettivo che ha un analogo nel vedere corporeo (3).

(1) Che la voce *intellezione* significhi l'uno e l'altro atto, è insegnato dallo stesso vocabolario, che dice: *intendere* «apprendere collo intelletto, aver cognizione (2° atto); volgere l'intendimento, fissare la mente» (1° atto).

(2) Niuno accusi di tautologia questo concetto; poichè non si definisce il medesimo pel medesimo quando si enumerano del definito i componenti (niuno de' quali col definito s'identifica), epperò se ne dà una definizione, come la nostra, genetica.

(3) Per nostro credere l'essenza del pensiero e della cognizione ci è impenetrabile; ed essendo quindi vana opera il tentare di definirli dai loro costitutivi, bisogna contentarsi a definirli da alcun loro consecutivo, se non intrinseco, estrinseco, cioè da qualche loro relazione. E fra le molteplici relazioni dell'intendere trovandosi senza dubbio qualche somiglianza di esso col sentire, confrontammo l'atto

Il conoscere, detto anche *sapere* in *istretta* accezione, è un *atto intellettivo* (o dell'intelligenza), come il pensare; ma nè l'uno nè l'altro da sè è un'intellezione.

E ognuno vede che *il pensiero precede alla cognizione come la causa all'effetto*; giacchè l'attinenza fra loro interposta è quella che passa tra il guardare e il vedere; ora il vedere segue al guardare come l'effetto alla causa (1).

dell'intelligenza coll'atto del più nobile tra i sensi esterni; la qual comparazione ci condusse a definire il pensare ed il conoscere in modo non dissimile dal dire che l'adolescenza è « il fiore della vita », o che la gratitudine è « la memoria del cuore ». Nè mancano dei due atti intellettivi altri analoghi negli atti degli altri sensi esterni; ma la similitudine che hanno con questi è, al nostro parere, di gran lunga meno perfetta di quella che hanno coi due atti del primo senso.

(1) È quindi meraviglia che il pensiero e la conoscenza sogliansi confondere insieme, e che coloro i quali ne hanno veduto il divario, non abbiano saputo cavarne alcun profitto per la logica. Fra quelli che lo hanno avvertito, è da ricordare G. de Maistre, il quale, parlando di G. Locke, scrive: « Il aura beaucoup regardé, si l'on veut, mais peu vu ». E altrove: « Si vous n'avez pas vu, on ne vous accusera pas au moins de n'avoir pas bien regardé ». Discorrendo poi del Bergier così dice: « Ce savant apologiste voyait très bien: il semble seulement qu'ici il n'a pas regardé ». Del rimanente, ognuno sa che quando chi ci ascolta, stenta a capirci, lo esortiamo a far uso del pensiero, dicendogli: pensaci, pensaci bene, e capirai; colle quali parole mostriamo evidentemente la nostra persuasione che a conoscere bisogna pensare. E che cos'è *studiare*? non altro che adoperare il *pensiero* intorno ad una cosa per conseguirne la *scienza*.

Ciò non di meno v'ha chi obietta: non si guarda se non per meglio vedere ciò che già si vede men bene; e però il vedere precede al guardare, e quindi il pensare presuppone il conoscere. Rispondiamo che chi guarda per veder meglio di prima, ha già del guardare una idea e sa già che guardando si può veder meglio ciò che s'è già veduto; ora l'idea del guardare non può aversi ove già non siasi guardato (non essendo ella una notizia razionale, ma una notizia *empirica*); onde quegli che guarda per meglio vedere, ha già guardato, e quindi il suo guardare è un *riguardare*; e noi volentieri concediamo che siffatto guardare sia preceduto da un vedere. Ma sarà egli da dire lo stesso in rispetto al primo guardare? Noi lo neghiamo, perchè siamo di credere che niuno abbia mai veduto senza *aprire* gli occhi (spontaneamente o volontariamente) o *tenerli* aperti; il che è guardare.

Onde il pensiero e la conoscenza sono da considerare come due *momenti* dell'intellezione (1).

Che se *l'intendere* dimora nel pensare e conoscere, manifesto è che *non è un attributo* (qualitativo o quantitativo) (2), *ma una relazione* (§ 10).

E *i termini fra cui* essa relazione *intercede*, sono manifestamente *un'intelligenza ed un intelligibile*. L'intelligenza ne costituisce il termine *a quo* o la condizione *subbiettiva* o il *soggetto*: l'intelligibile ne è il termine *ad quem* o la condizione *obbiettiva* o l'*obbietto*. E poichè intendere si è pensare e conoscere, ognun vede che nella sua condizione subbiettiva s'inchiodano due funzioni: l'intelligenza *cogitatrice* e l'intelligenza *conoscitrice*; a quella guisa che la sua condizione obbiettiva ha due aspetti: il *pensabile* ed il *conoscibile*.

E come l'intendere può essere *intuito* o *discorso*, così l'intelligenza può essere *intelletto* o *ragione*. Intuito è « tutto l'intendere immanente che in uno spirito può trovarsi (3) »; e dicesi intelletto « un'intelligenza che intenda intuendo »: per contrario, discorso è « tutto l'intendere successivo che può essere in una mente (4) »; ed appellasi ragione « una intelligenza che intenda discorrendo (5) ». Per modo che

(1) Momenti di una cosa ne sono le parti successive (§ 59); ora il pensiero e la conoscenza sono dell'intendere due parti successive.

(2) Sebbene senza una qualità ed una quantità non sia concepibile.

(3) È chiaro che siffatto intendere può essere costituito da una sola o da più intellezioni.

(4) È un intendere successivo quello che componesi di più intellezioni fra le quali s'interponga relazione di prima e di poi: è un intendere immanente quello che non risulta da intellezioni aventi fra loro tal relazione, consista poi esso in una sola intellezione o in una varietà d'intellezioni.

(5) È possibile che un'intelligenza intenda soltanto intuendo o solamente discorrendo: come può essere che un'intelligenza intenda intuendo e discorrendo; talchè sia mero intelletto o schietta ragione, ovvero intelletto e ragione per diversi riguardi; ma la questione è

nell'intelletto è quiete, nella ragione è moto; e dove l'obbietto dell'uno è sempre identico a se stesso, l'obbietto dell'altra continuamente varia (1); talchè il primo ha, la seconda acquista (2).

Quella relazione poi in cui è riposto *l'intendere, non è un modo di essere, ma un modo di operare*; giacchè intendere è pensare e conoscere; e tanto il pensiero quanto la cognizione è atto.

§ 73.

Diremo ora che l'atto in cui l'intendere consiste, sia sentire? *Intendere non è sentire.*

Di vero, intendere, com'è per sè manifesto, non è quel sentire che dimora nel dolore o nel piacere.

Nè è quel sentire che consiste nell'atto con cui il senso volgesi al sensibile e lo apprende, imitando il pensiero e la cognizione dell'intelligenza; perocchè tra la *percezione* del senso e la *cognizione* dell'intelligenza corre divario *qualitativo*

di altro luogo. Qui noteremo solo che ciò che da noi domandasi discorso, dal Gioberti è detto *riflessione*: laddove con questo vocabolo noi significheremo solo del discorso una parte, fermissimamente convinti di recare precisione maggiore nel linguaggio.

(1) Ognuno sa che quanto alla mente umana il Rosmini ed il Gioberti fra loro consentono nell'attribuirle un intuito; ma fra loro dissentono in riguardo all'oggetto che gli assegnano.

(2) L'Aquinate scrive: *Intelligere (intuire) est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem (discorrere, ragionare, usar la ragione) est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Ed ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter, et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit VII. c. DE DIV. NOM. (a princ. lect. 2.). Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur. Palet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Summa theol. Q. 79. a. 8.*

e divario *quantitativo*, da cui s'inferisce che diversano anche fra loro il primo atto dell'uno e il primo atto dell'altra, cioè il moto del senso verso il sensibile e il moto dell'intelligenza verso l'intelligibile.

E in primo luogo, la virtù sensitiva non percepisce il suo termine (il sensibile) in se stesso, ma nel senziente; perocchè il sensibile può solo esserne appreso in quanto agisce sul senziente, sicchè oltre all'impressione fatta sul soggetto che sente, del sensibile il senso non percepisce nulla; ma l'impressione è un'azione intrinsecantesi nel senziente, lo stesso vocabolo indicando ch'ella è un'azione che una cosa riceve in sè (1). Or la virtù conoscitiva non apprende il suo termine (il conoscibile) nel conoscente, ma in se stesso; il che interviene non solo allorquando l'intelligenza ha per termine un intelligibile da lei diverso, ma eziandio quando in se stessa si rivolge; nel qual caso ella duplica (mentalmente) se stessa, contrapponendo sè conosciuta a sè conoscente. Questo vero può significarsi dicendo che *la percezione del senso è un'apprensione relativa* (o subbiettiva), dove *la cognizione dell'intelligenza è un'apprensione assoluta* (od obbiettiva).

Se non che la differenza qualitativa dell'intendere, come cognizione, dal sentire, come percezione, può ancora inferirsi dai loro diversi effetti. È noto, in fatti, che nell'operare de' bruti, a cui la percezione sensitiva non può ricusarsi, tutto è naturale ed uniforme (2): laddove nell'operare degli uomini, dotati anch'essi di senso percipiente, l'arte e la varietà si rinvergono. Or quando il conoscere dal percepire del senso non differisse di qualità, tra il modo di operare de' bruti e la maniera d'operare degli uomini non frapporrebbeasi essenziale divario, com'è quello che s'è av-

(1) Ne è riprova il fenomeno che si avverò nella vista di quel cieco nato a cui, levatagli da Cheselden la cateratta, sembrava che gli oggetti fossero aderenti agli occhi.

(2) *Non operantur (bruta) diversa et opposita..., sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat* (S. TOMMASO, *Contra Gent.* L. II. c. 66).

vertito; perchè la qualità dell'operazione è determinata dalla natura dell'apprensione.

In secondo luogo, la percezione del senso è sempre *parziale*; perchè egli apprende solo il suo termine in quanto il sensibile opera sul senziente. Ora il sensibile agisce in sul senziente non pe' suoi predicati possibili, ma solo pe' suoi predicati reali; non pel suo contenuto reale e comune, ma solo pel suo contenuto reale e proprio; non per le sue potenze, ma solo pe' suoi atti: cosicchè la parzialità *intensiva* della percezione del senso in rispetto al proprio termine non può mettersi in dubbio. Nè è meno indubitabile la sua parzialità *estensiva*; giacchè limiti di tempo e di spazio circoscrivono il senso per guisa che delle cose passate e delle cose lontane nulla può apprendere: ciò ch'è lontano o passato non potendo su di esso operare; talchè soli que' sensibili possono dal senso percepirsi che al senziente coesistono e sono contemporanei, cioè si trovano nello stesso spazio e nello stesso tempo. Questi due veri possono significarsi dicendo che *il senso non percepisce tutto ciò che il sensibile contiene in sé* (parzialità intensiva), *nè tutto ciò ch'esso contiene sotto di sé* (parzialità estensiva).

E questa duplice limitazione *esterna* (intensiva ed estensiva) si congiunge ad una duplice limitazione *interna*. E veramente, la limitazione esterna della percezione sensitiva non è dal senso percepita; perocchè ciò che del sensibile gli sfugge, non è solo pel senso un non sentito di cui sospetti però la esistenza, ma un niente: essendo manifesto che se per esso fosse qualcosa, lo percepirebbe, e quindi il senso in rispetto a total parte del sensibile non sarebbe limitato. E siffatta limitazione del senso ha origine da un'altra, che è la sua impotenza a ripiegarsi sopra se stesso; per la quale è inetto a percepir se medesimo e la propria percezione (1).

(1) *Nullus sensus*, dice S. Tommaso, *se ipsum cognoscit* (noi diremmo *percepit*), *nec suam operationem*; *visus enim non videt se ipsum, nec videt se videre; sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in II DE ANIMA (text. com. CXXXVI et infra).*

Ma niuno di questi limiti, esterni (intensivi ed estensivi) ed interni, circoscrive la virtù conoscitiva: la quale può attingere di ciascuna cosa non solo il reale ma eziandio il possibile, non solo il proprio ma anche il comune, non solo gli atti ma altresì le potenze; a quel modo che le sono accessibili non solo i sensibili coesistenti e contemporanei, ma eziandio i sensibili lontani e passati; in quella guisa che può cogliere, se limitata, i proprii limiti, e, rigirandosi in sè, apprendere se stessa ed il proprio atto (1).

Ora se la cognizione differisce, qualitativamente e quantitativamente, dalla percezione (del senso), ne consegue che il pensiero distinguesi pure dal moto in cui il primo atto del senso è riposto; imperocchè, come è certo che la cognizione ha relazione di effetto verso il pensiero, così è manifesto che la percezione sensitiva ha relazione di effetto verso il moto del senso; or è impossibile che due effetti sieno tra loro *realmente* diversi senza che ne sieno tra loro *realmente* diverse le cause.

Epperò è mestieri conchiudere che intendere non è sentire; giacchè s'è dimostrato che l'intendere da ogni forma del sentire si differenzia.

Nè l'esposta confutazione vale soltanto contro il sensismo *assoluto*; il quale « asserisce che ogni sentire (come percezione) è intendere e ogni intendere è sentire »: ma eziandio contro il sensismo *relativo*; il quale « afferma che ogni sentire (come percezione) è intendere, ma nega che ogni intendere sia sentire », insegnando che l'intendere è sentire (in tale significazione) quando ha per oggetto il contingente, non è sentire quando ha per oggetto il necessario, che è sovrasensibile (2).

(1) Chi voglia anche veder dimostrato indirettamente (cioè dalle assurde conseguenze della dottrina opposta) che conoscere non è sentire (come percezione), può leggere il *Teeteo* di Platone.

(2) Di tal modo l'intendere avrebbe due gradi: il primo sarebbe il sentire, il secondo sarebbe l'intendere strettamente detto. Fra questi sensisti sono i seguaci di E. Kant, i quali nell'intendere propria-

Imperocchè avendo provato che l'intendere universalmente (quale che ne sia l'oggetto, sensibile o sovrasensibile) differisce per qualità dal sentire, se ne inferisce che ne diversa di qualità anche allorquando si esercita sui sensibili; ed avendo dimostrato che nel campo dei sensibili l'intendere spazia e si profonda più che il sentire, se ne deduce che pur quando hanno per termine comune il sensibile, l'intendere si distingue di grado dal sentire.

Respingendo adunque il *sensismo* sotto qualsivoglia forma, dal quale si afferma che « sentire è intendere » (1), abbracciamo l'*intellettualismo*, dal quale si pronunzia che « intendere non è sentire ».

O sarà egli da dire che intendere sia immaginare? In largo senso immaginare una cosa è riprodurla dentro dell'anima, cioè formarne interiormente l'effigie; la quale è come l'ombra delle cose salde, e dicesi *immagine*, in largo significato; come la virtù che le dà l'essere, è l'*immaginazione* largamente intesa (2).

Ora è manifesto che *intendere non è immaginare*, in largo significato; perocchè nell'immaginare l'anima si fa specchio delle cose, entro di sè riproducendole, ossia conferendo loro un essere interiore ch'è come la copia del loro essere esteriore; ma intendere una cosa non essendo altro che rappresentarsela alla mente, ossia guardarla e vederla, chiaro è che non è un riprodurla nell'anima; perchè riprodurre è moltiplicare, cioè far che sottentri moltitudine

mente detto suddistinguono ancora l'intendere come atto dell'intelletto e l'intendere come atto della ragione.

(1) Questo concetto è comune al *sensismo* assoluto e al *sensismo* relativo; ma non potrebbe dirsi: il *sensismo* (in genere) è una dottrina la quale afferma che intendere è sentire, perchè tal definizione quadrebbe soltanto al *sensismo* assoluto.

(2) L'immaginazione strettamente detta contrapponesi alla *fantasia*, come l'immagine in istretto senso si contrappone al *fantasma*; il quale è l'effigie interiore di un sentito non inteso: laddove l'immagine propriamente detta è l'effigie interiore di un sentito inteso.

all'unità (1); il che manifestamente nell'intendere non s'avvera, nè può avverarsi.

Alla qual differenza *di natura* si accoppiano rilevanti differenze *di grado*; perocchè l'immaginazione non trascende l'ordine dei sensibili, laddove l'intelligenza si estende anche ai sovrasensibili; l'immaginazione non valica il giro delle cose corporee, laddove l'intelligenza si esercita eziandio sulle cose incorporee; l'immaginazione è quindi incapace d'immaginare se stessa, il proprio atto e l'intelligenza, laddove l'intelligenza può intendere se stessa, il suo atto e l'immaginazione.

E s'egli può parere che l'immaginazione esca talvolta dal campo assegnatole, l'illusione agevolmente si spiega avvertendo ch'ella nasce dallo scambio delle cose coi loro segni; i quali, ove siano capaci di una figura, sono senza dubbio immaginabili.

§ 74.

Egli è ora fuori d'ogni controversia che *una varietà subbiettiva nel sapere è possibile*; imperocchè non repugna che un'intelligenza si atteggi in più guise verso l'intelligibile e in più modi lo abbia quindi presente.

Come poi tanti sono gl'intelligibili quante sono le cose, perchè ogni cosa è un intelligibile; così ne consegue che *nel sapere è ancora possibile una varietà obbiettiva*, l'esperienza attestando che le cose son molte.

E poichè tutto ciò che può essere (in qualsivoglia modo), è un *intelligibile* propriamente detto (un sovrasensibile) ovvero un *sensibile*: pertanto è manifesto che *in riguardo all'oggetto il sapere può essere razionale od empirico*.

Nè è mestieri avvertire che di queste differenze obbiet-

(1) Immaginare è rifare nell'anima ciò che esiste fuori dell'anima; di guisa che in luogo di una sola cosa che prima v'era, se ne hanno due: l'oggetto fuori dell'anima e la copia di esso (nell'anima).

tive del sapere sono pure capaci i componenti di esso (il pensiero e la cognizione); e che in tanto il sapere ammette differenze subbiettive in quanto differenze subbiettive sono possibili nel pensiero e nella conoscenza.

E tali differenze si renderanno manifeste nelle teoriche di questi due atti.

CAPITOLO PRIMO.

Il pensiero.

§ 75.

Quantunque la cognizione succeda al pensiero, come l'effetto alla causa (§ 72), *non può tuttavia affermarsi che ogni pensiero abbia una cognizione per effetto*; giacchè può darsi una virtù cogitativa che sia circoscritta da limiti; nel qual caso altri può, come l'osservazione attesta, pensare senza conoscere.

E allora è possibile che si pensi senza conoscere quando la cogitativa erompe all'atto sotto l'impero dell'arbitrio; perocchè la volontà può volgerla ad intelligibili che superino le forze della conoscitiva, o per la loro inconoscibilità relativa o per la loro inconoscibilità assoluta (1). Ma quando l'esercizio dell'intelligenza non è atto *volontario*, sì atto *naturale*, non è credibile che il pensiero possa andare disgiunto dalla cognizione; perchè la natura non opera indarno (2).

(1) Vale a dire, o perchè la potenza di conoscere non ha ancora la preparazione necessaria a raggiungerli (incognita relativa), o perchè la loro essenza le ne interdice il conoscimento (incognita assoluta).

(2) Che se anche nell'ordine della natura può accadere, come in effetto interviene, il contrario, ciò non deve recarsi a lei, ma ad un ostacolo estrinseco ch'ella incontra nell'operare e che non le concede di svolgere tutta l'energia onde è capace; sicchè il fatto avviene bensì in seno alla natura, ma da lei non procede.

Or come il pensiero può applicarsi agl'intelligibili o ai sensibili (esteriori od interiori); nel che dimora la varietà sua obbiettiva (§ 74): così, nell'uno e nell'altro caso, può esercitarsi in più maniere; donde sorge la varietà sua subbiettiva (§ *cit.*). Ma tal duplice *varietà accidentale* del pensiero non toglie che, quanto alla sua *essenza*, sia *uno*; il qual vero può enunciarsi dicendo che *il pensiero è uno essenzialmente e vario accidentalmente* (1), cioè a dire obbiettivamente e subbiettivamente.

Riguardare poi il pensiero come uno è considerarlo *in astratto* cioè per guisa da non aver l'occhio ai modi onde può esercitarsi, nè alle cose che può avere ad oggetto: considerarlo in vece come vario è riguardarlo *in concreto* ossia per guisa da por mente alle maniere in cui può adoperarsi e alle cose a cui può rivolgersi. Ma delle cose intorno alle quali può travagliarsi, già accennate *direttamente* qui e di sopra (§ *cit.*), non toccheremo più che *indirettamente* e a luogo a luogo nel considerare del pensiero l'essenza e le differenze subbiettive: laddove de' modi onde può manifestarsi, ragioneremo per diretto e di proposito.

§ 76.

Nel pensiero astrattamente considerato due atti, non ostante la sua unità, si contengono; di cui l'uno è l'*attenzione*, l'altro è la *riflessione*. Tali atti non sono, come vedremo, simultanei, ma successivi; epperò nel pensiero hanno ragione di *momenti*.

Attenzione si è il *guardare* della mente, preso tal verbo

(1) In ogni cosa è una sola essenza, e per l'unità dell'essenza ogni ente è uno. Ma un ente di certa essenza può anche esser vario se si ha riguardo agli accidenti che possono determinarlo. Così l'essenza del triangolo essendo una, uno è anche il triangolo ove nella essenza sua si consideri; ma il triangolo è pur vario a cagione degli accidenti (certa qualità di angoli, certa relazione reciproca di lati) che potenzialmente contiene.

in istretto senso (1); e può definirsi che sia « il pensiero ordinato alla produzione di nuove conoscenze » (2).

Ella ha dunque per fine di accrescere il *numero* delle cognizioni.

E la nuova cognizione che ella produce, può constare di due notizie, di cui l'una sia *esplicita*, ma imperfetta dal lato della forma, e l'altra sia *implicita*, epperò imperfetta in riguardo alla materia.

L'imperfezione *formale* (o subbiettiva) della notizia esplicita risulta da oscurità e confusione: l'imperfezione *materiale* (od obbiettiva) della notizia implicita consiste nel non cogliere l'oggetto in se stesso, ma in un altro intelligibile.

Riflessione poi è il *riguardare* della mente (3); e può dirsi che sia « il pensiero ordinato al perfezionamento delle conoscenze che già posseggonsi ».

Ella adunque non produce *nuove* cognizioni, ma ha solo per iscopo di accrescere il *valore* delle cognizioni preesistenti. Epperò si esercita sull'oggetto medesimo delle conoscenze a cui l'attenzione dà origine; sicchè altro non è che un *ripensare*.

E quindi la *riflessione tien dietro all'attenzione*, quale che sia l'una e l'altra (*razionale* od *empirica*, *esterna* od *interna*) (4).

E come la conoscenza originata dall'attenzione può comporsi, secondochè s'è detto, di due notizie, imperfetta l'una formalmente, imperfetta l'altra materialmente: così alla ri-

(1) Il guardare strettamente inteso è il primo grado del guardare in largo senso, che è quello in cui si adopera allorquando si dice che il pensiero è il guardar della mente.

(2) In altre parole, è il pensiero in quanto dee aver per effetto una conoscenza che dianzi non possedevasi.

(3) Il secondo grado del guardare in largo significato.

(4) L'attenzione o la riflessione è *razionale* od *empirica* secondochè si travaglia sull'ordine degli intelligibili o sull'ordine de' sensibili; e l'attenzione o la riflessione *empirica* è *interna* od *esterna* secondochè si esercita sui sensibili interiori o sui sensibili exteriori. Onde qui si accenna alla varietà obbiettiva dell'attenzione e della riflessione, epperò indirettamente a quella del pensiero (§ 75).

flessione incombe l'ufficio di rimuovere l'imperfezione formale dalle cognizioni esplicite, del pari che l'imperfezione materiale dalle conoscenze implicite.

Di guisa che *la riflessione discorre per due momenti*; di cui il primo è *l'osservazione*, il secondo è *la meditazione*.

§ 77.

Osservazione è il primo grado nel riguardare della intelligenza, ossia il *mirare* della mente; e può definirsi che sia « la riflessione ordinata al perfezionamento delle conoscenze esplicite ».

E *le reca a perfezione esercitandosi sul medesimo loro oggetto*, ch'è il *lato manifesto delle cose*, vale a dire quella parte dell'intelligibile che è conosciuta (per l'attenzione) in sè, ma d'un modo oscuro e confuso.

Talchè il suo ufficio riducesi ad accrescere il valore delle conoscenze sotto l'aspetto della loro forma; il che si avvera allorquando la conoscenza oscura e confusa dell'oggetto (fatto conoscere dall'attenzione in se stesso) diviene chiara e distinta (1).

Onde l'osservazione non è altro che *la riflessione riformatrice*; e compie l'ufficio suo *rischiarendo e distinguendo* il conoscimento.

Ella è poi *artificiale* o *naturale* « secondo che richiede il concorso dell'esperimento o non ne abbisogna ».

Ed è chiaro che l'osservazione naturale (o immediata) può essere *empirica* o *razionale*; dovechè l'osservazione artificiale (o sperimentale o mediata) non può essere che empirica (*interna* od *esterna*) (2).

Ma che è l'esperimento? È « un atto con cui riproducesi un fatto in servizio dell'osservazione », cioè per poterlo osservare o per osservarlo meglio e più agevolmente.

(1) È il primo ufficio della riflessione (§ prec.).

(2) Varietà obbiettiva dell'osservazione.

È quindi palese che quest'artificiale riproduzione di fatti, ordinata a sussidiare l'osservazione, da lei differisce come l'ordine pratico dal teoretico e il mezzo dal fine.

In rispetto poi alla natura de' fatti che può riprodurre, l'esperimento è *interno* od *esterno*, secondo che essi all'ordine incorporeo o all'ordine materiale appartengono.

Angusto assai è il campo degli esperimenti interni (o psicologici): assai vasto per contrario è quello degli esperimenti esterni (o fisici); e non ha dubbio che le scienze corporee vadano ad essi debitorie de' loro meravigliosi incrementi.

§ 78.

Meditazione si è il secondo grado nel riguardare della intelligenza, ossia il *rimirare* della mente; e può definirsi che sia « la riflessione ordinata al perfezionamento delle conoscenze implicite », ch'è la loro trasformazione in cognizioni esplicite.

E *le mena a perfezione travagliandosi sul* loro oggetto medesimo, ch'è il *lato sottinteso delle cose*, cioè a dire la parte dell'intelligibile che (per l'attenzione) è conosciuta in quella ch'esso manifesta di sè, epperò solo in maniera implicita.

Di guisa che suo ufficio si è di accrescere il valore delle conoscenze in rispetto alla loro materia; il che ha luogo allorchè l'intelligibile conosciuto prima in un altro vien conosciuto in sè, ossia quando ciò che prima era solo sottinteso, diviene manifesto (1).

Onde la meditazione non è altro che la *riflessione esplicatrice*. E poichè le conoscenze implicite che fanno parte della notizia prodotta dall'attenzione e riformata dall'osservazione, possono riferirsi all'intensione ovvero all'estensione dell'intelligibile che quella cognizione ha per obbietto;

(1) È il secondo ufficio della riflessione (§ 76).

ne consegue che la meditazione adempie l'ufficio suo *approfondendo* o *dilatando* le conoscenze, cioè allargando i confini del conoscimento esplicito che ha per oggetto il *contenuto*, o i confini del conoscimento esplicito che versa nell'*ambito* dell'intelligibile a cui l'attenzione e l'osservazione si rivolsero.

Quindi è palese che la *meditazione*, quale che sia (*razionale* od *empirica*, *interna* od *esterna* (1)), *segue l'osservazione*; poichè meditare altro non è che esplicitare l'implicito; ora a trasformare in esplicita una notizia implicita è forza pigliare le mosse da una conoscenza chiara e distinta che la implichi; e le conoscenze di tal fatta sono un portato dell'osservazione.

§ 79.

Chi poi consideri il pensiero concretamente, avvertirà che, oltre alle differenze in riguardo all'oggetto, è subbiettivamente vario per varietà di *forme* e per varietà di *gradi*.

Intendiamo per forme del pensiero « gli atti che ne dividono i componenti », vale a dire gli atti che si l'attenzione come la riflessione, si l'osservazione come la meditazione contiene sotto di sè; i quali altro non sono che un attendere o un riflettere, un osservare o un meditare in certa maniera (2). E le une hanno natura di *fine*, le altre hanno ragione di *mezzo*.

Le forme cogitative che hanno natura di fine, sono la *sintesi* e l'*analisi*.

Sintesi è « il pensiero d'una cosa in totalità »: analisi è

(1) Varietà obbiettiva della meditazione.

(2) Qui adunque il nome di forma non si adopera in significato *attributivo*, ma in sentimento *sostantivo*, poichè indica un *atto*, non il *modo* onde l'atto si compie. Generalmente può dirsi che nel secondo senso la voce *forma* significa « dividente di un atto o di un modo » (ciò che un atto od un modo contiene sotto di sè, ossia certa specie di un atto o di un modo).

« il pensiero d'una cosa nelle sue parti » (1). E tanto l'una quanto l'altra può travagliarsi sugl'intelligibili o sui sensibili, sui sensibili interni o sui sensibili esterni.

Per la prima si conosce ciò che risulta da una moltitudine di cose insieme congiunte: per la seconda si conoscono le cose che ne formano un'altra; la prima unifica i molti, cioè adopera che una pluralità d'intelligibili si affacci alla mente in quanto costituisce un solo intelligibile: dovechè la seconda moltiplica l'uno, ossia rappresenta allo spirito un intelligibile in quanto contiene più intelligibili.

La sintesi può essere un atto di attenzione o un atto di riflessione. In quel caso appellasi *diretta* o *spontanea*: in questo caso si domanda *riflessa*.

La sintesi diretta porge del tutto una conoscenza imperfetta; la sintesi riflessa è ordinata a darne una conoscenza perfetta.

Questa è preceduta, quella è seguita dall'analisi; la quale non è un atto di attenzione, ma solo un atto di riflessione.

Ora la sintesi, del pari che l'analisi, può essere ordinata alla conoscenza della qualità (largamente intesa) (2) o della quantità dell'intelligibile intorno a cui si adopera (del tutto o delle parti); epperò in *rispetto al suo scopo si la sintesi come l'analisi è qualitativa o quantitativa*.

E poichè la sintesi qualitativa, non meno che la sintesi quantitativa, può essere indirizzata alla conoscenza di un tutto reale o di un tutto logico; poichè l'analisi quantitativa, del pari che l'analisi qualitativa, può mirare alla conoscenza de' componenti o de' dividenti: se ne inferisce che *l'una e l'altra sintesi, del pari che l'una e l'altra analisi, è intensiva od estensiva*.

(1) Sottintendiamo *mentale* in entrambe le definizioni, ognun sapendo che c'è anche una sintesi ed un'analisi *reale*, ma ch'esse appartengono all'ordine pratico (siccome quelle che mutano il loro oggetto), non già all'ordine teoretico, come la sintesi e l'analisi di cui tratta la logica.

(2) Vedi il § 40.

In fine, *così della sintesi come dell'analisi variî possono essere i gradi*. Un'analisi di *primo* grado decompone il tutto nelle sue parti *primarie*; un'analisi di *secondo* grado decompone le parti primarie nelle loro parti; un'analisi di *terzo* grado decompone le parti delle parti primarie nelle parti loro, e via discorrendo. Parimente, una sintesi (riflessa) di *primo* grado compone, ad es., fra loro le parti coll'analisi trovate in ciascuna delle parti contenute in ogni parte primaria (ossia le parti di 3° ordine); una sintesi di *secondo* grado compone fra loro le parti che l'analisi ha fatto conoscere in ciascuna parte primaria (ossia le parti di 2° ordine); e una sintesi di *terzo* grado compone le parti primarie fra loro (ossia le parti di 1° ordine) (1). Per altro i variî gradi dell'analisi e della sintesi a due si richiamano: *sintesi delle parti secondarie e sintesi delle parti primarie, analisi del tutto e analisi delle parti* (§ 60) (2).

§ 80.

Le forme cogitative che hanno essenza di mezzo, sono la *comparazione* e l'*astrazione*.

Comparazione è « il pensiero ordinato a conoscere una cosa congiuntamente ad un'altra »: astrazione è « il pensiero ordinato a conoscere una cosa disgiuntamente da un'altra ». Ma l'uno, non meno che l'altro atto, può versare negl'intelligibili o nei sensibili, nei sensibili interiori o nei sensibili esteriori.

E ognuno scorge: 1° come nell'astrazione il pensiero si

(1) Talchè la sintesi di 1° grado si travaglia sul risultato dell'analisi di 3° grado; la sintesi di 2° grado s'adopera sul risultato dell'analisi di 2° grado; e la sintesi di 3° grado si esercita sul risultato dell'analisi di 1° grado. Onde l'analisi è un moto *progressivo* o *discendente*, la sintesi (riflessa) è un moto *regressivo* o *ascendente*.

(2) L'analisi del tutto ne scuopre le parti primarie (*partes totius*): l'analisi delle parti mostra del tutto le parti secondarie (*partes partium*).

ritragga da un intelligibile già presente allo spirito e si raccolga sur un altro oggetto già presente anch'esso all'intelligenza; 2° com'ella perciò non miri alla produzione di nuove conoscenze, ma solo al perfezionamento di conoscenze preesistenti; e 3° com'ella in conseguenza sia un atto di riflessione, non un atto di attenzione. All'incontro nella comparazione il pensiero si espande in più intelligibili; è un atto di attenzione, ovvero un atto di riflessione; e può quindi avere per iscopo non solo il perfezionamento di conoscenze che già posseggansi, ma eziandio la produzione di conoscenze nuove.

Esercitandosi da prima sul tutto, che è stato appreso imperfettamente colla sintesi e di cui vuolsi conseguire una più perfetta notizia coll'analisi, l'astrazione lo segrega da ogni altro intelligibile, ne *chiarisce* per tal modo l'idea e ne rende possibile la prima scomposizione, che deve darne la cognizione *distinta*; e adoperandosi poscia sulle parti disgiunge in pari maniera le une dalle altre, fa *chiara* per tal guisa la loro notizia ed abilita la mente ad una seconda scomposizione, per cui devono eziandio divenire *distinte* le conoscenze che di loro si posseggono. Cotalchè nell'astrazione due momenti si discernono; di cui al primo può darsi il nome di astrazione *esterna*, e il secondo può chiamarsi astrazione *interna* (1).

Dell'astrazione interna sono due forme l'*universalizzazione* e la *generalizzazione*. La prima, che potrebbe anche dimandare *idealizzazione*, è « un'astrazione ordinata alla cognizione dell'essenza d'una cosa in separato dalla sua esistenza », intendendo per essenza di una cosa il complesso de' predicati che possono determinarne l'esistenza. Quindi universalizzando non si fa altro che togliere (col pensiero) l'esistenza all'intelligibile (reale) che pensasi; ma nel trasformarsi

(1) È manifesto che le voci *interna* ed *esterna* non hanno qui la significazione in cui si tolgono nel distinguere l'attenzione e la riflessione, l'osservazione e la meditazione in interna ed esterna.

ch'esso fa in un possibile, serba però tutti i predicati che possedeva in istato di realtà, salvo la realtà stessa; di modo che può servire di *tipo* (ideale) alla mente quando un artefice voglia foggiate sur esso qualsivoglia numero di enti reali (1). La seconda operazione poi è « un'astrazione ordinata alla conoscenza di ciò che una cosa ha comune con altre in separato da ciò che ha di proprio ». Epperò l'astrazione generalizzatrice può esercitarsi sulle differenze numeriche e sulle determinazioni specifiche, ovvero travagliarsi sulle differenze specifiche e sulle determinazioni generiche delle cose.

Se non che la conoscenza chiara e distinta delle *relazioni* troncate per artificio di astrazione non formando del sapere una parte men rilevante di quello che sia la cognizione chiara e distinta degli *attributi*; e tali relazioni riducendosi a quelle del tutto cogli altri pensabili e a quelle che le parti del tutto hanno fra loro: ne consegue che anche nella comparazione due momenti si ritrovano; di cui il primo (nell'ordine riflesso) è la comparazione *interna*, il secondo è la comparazione *esterna*.

E come l'astrazione esterna è condizione dell'analisi del tutto (analisi di 1° grado), appreso colla prima sintesi, e l'astrazione interna è condizione dell'analisi delle parti (analisi di 2°, di 3° grado, ecc.): così dalla comparazione interna (delle parti fra loro) dipende la seconda sintesi, che ricomponne le parti fra loro; e per la comparazione esterna (del tutto colle altre cose) è possibile la sintesi finale, che ricomponne fra loro il tutto e gli altri conoscibili.

Se non che il nome di astrazione non usasi sempre nel *largo* senso in cui, badando all'etimologia, noi l'adoperiamo, ma di frequente in *istretto* significato; secondo il quale ella non è altro che « un pensiero indirto a conoscere un predicato separatamente dal suo soggetto ». Ed anche il nome di comparazione s'usa più frequentemente in un senso meno

(1) Vedi ROSMINI, *Ideologia*, vol. 2. pag. 75 e segg. (Torino, 1852).

ampio di quello che ha secondo l'etimologia, solendosi restringere a significare « un pensiero ordinato a conoscere la relazione d'identità o diversità fra più cose » (somiglianza o dissomiglianza, eguaglianza o ineguaglianza).

Ma come si chiamerà poi il pensiero quando si eserciti in campo più vasto che non sia quello in cui si travagliano l'astrazione e il paragone così strettamente intesi?

§ 81.

È ora da sapersi quale sia l'ordine in cui le descritte forme del pensiero fra loro si succedono.

Alla *comparazione diretta* o *spontanea*, per cui si conoscono *oscuramente* e *confusamente* in vicendevole congiunzione più cose e in mutua congiunzione le parti di ognuna, tien dietro la *sintesi diretta* (1), che porge di quella moltitudine di cose e di ciascuna fra loro una notizia in totalità, la quale (in entrambi i casi) non può essere che *oscura* e *confusa*.

Alla sintesi prima o diretta segue l'*astrazione esterna*, che, segregando in quella varietà di cose un intelligibile da ogni altro, ne *chiarisce* la conoscenza innanzi *oscura*; e così rende possibile l'*analisi prima* o del tutto, per la quale se ne *distingue* la cognizione anteriormente *confusa*.

L'analisi del tutto è seguita dall'*astrazione interna*, la quale fornisce una notizia *chiara* di ciascuna parte, conosciuta prima *oscuramente*; e per tal guisa fa possibile l'*analisi seconda* o delle parti, la quale è ordinata a trasformarne la notizia *confusa* in conoscenza *distinta*.

All'analisi seconda succede la *comparazione interna*, per la quale alla prima notizia, *oscura* e *confusa*, delle attinenze delle parti ne subentra una conoscenza *chiara* e *distinta*; e di tal modo divien possibile la *sintesi media*, la quale intende a dare delle totalità risultanti dalle parti secondarie e del

(1) La successione onde qui si parla, non è cronologica ma logica solamente.

tutto risultante dalle parti primarie dell'intelligibile una cognizione chiara e distinta in luogo della notizia oscura e confusa che prima se ne aveva.

Viene poi la *comparazione esterna*, la quale dà origine ad una conoscenza *chiara e distinta* delle attinenze che uniscono cogli altri pensabili ciascun intelligibile sottomesso alla riflessione; e quindi rende possibile la *sintesi finale*, in cui ripensando in totalità la moltitudine degli intelligibili appresi colla sintesi diretta, la si viene a conoscere in modo chiaro e distinto (1).

Questo discorso, inteso a far manifesto lo svolgimento del pensiero considerato nelle sue forme, può epilogarsi nella enumerazione seguente:

1. Comparazione spontanea;
2. Sintesi diretta;
3. Astrazione esterna;
4. Analisi del tutto;
5. Astrazione interna;
6. Analisi delle parti;
7. Comparazione interna;
8. Sintesi media;
9. Comparazione esterna;
10. Sintesi finale.

E di qui ognun vede come le *forme cogitative che hanno natura di fine* (sintesi ed analisi), *presuppongano quelle che hanno ragione di mezzo* (comparazione ed astrazione); la qual cosa vuol dire che nello svolgimento del pensiero la comparazione e l'astrazione, come forme *assolute*, precorrono rispettivamente alla sintesi ed all'analisi, che, essendo possibili per gli altri due atti, sono forme *condizionali*.

(1) Che cosa debba intendersi per chiarezza e per distinzione di una notizia, si vedrà inferiormente: nè di tale anticipazione, all'intento nostro necessaria, il lettore vorrà biasimarci.

§ 82.

Tale è il pensiero considerato ne' suoi momenti e nelle sue forme; e rimane che riguardisi ne' suoi gradi; i quali si riducono al pensiero *spontaneo* e al pensiero *speculativo*.

Il pensiero spontaneo (o naturale) procede per aggregazione, e consiste nel « complesso de' varii atti cogitativi quale si svolge nella produzione del sapere comune »: il pensiero speculativo procede in vece per connessione, ed è il « complesso de' varii atti cogitativi quale si manifesta nella produzione del sapere scientifico » (1).

Onde il pensiero spontaneo ed il pensiero speculativo in riguardo all'*obbietto* (alle cose a cui si estendono) e alla *costituzione* loro (agli atti che li formano) fra loro non differiscono: perocchè si l'uno come l'altro spazia nell'ordine delle cose intelligibili e in quello delle cose sensibili, nel mondo esterno e nel mondo interno; e tanto l'uno quanto l'altro è un attendere ed un riflettere, un osservare ed un meditare, un sintetizzare ed un analizzare, un comparare ed un astrarre: sicchè fra loro diversano soltanto in rispetto al *processo*. Ma questo divario non è per altro di poco rilievo;

(1) È chiaro che ricusando il connettere al pensiero volgare o spontaneo o naturale o comune lo prendiamo in totalità, non lo consideriamo in ciascuno degli atti che lo formano: chè in questo caso la nostra asserzione sarebbe un errore. Vogliamo dire soltanto che se si considera la *moltitudine* delle conoscenze che trovansi nella mente di un uomo del volgo, non vi si scorge unità (ordine logico); la qual cosa inferisce che il pensiero ond'esse derivano, non vi procede sistematicamente: laddove la *moltitudine* delle notizie che sono nella mente del cultore della scienza, vi è ridotta ad unità; la qual cosa argomenta che il pensiero da cui originano, vi procede organicamente. Ma dire che il pensiero comune non connetta mai in alcuno de' suoi atti, sarebbe affermare che l'uomo del volgo non è capace di meditare e di raziocinare.

Ognuno poi vede che contrapponendo nelle due definizioni il pensiero al sapere, prendiamo il secondo vocabolo nello stretto suo senso, in cui equivale a conoscenza (§ 72).

giacchè il sapere che origina dal pensiero procedente con ordine (logico), vince in eccellenza, come si vedrà, il sapere che origina dal pensiero procedente senz'ordine, non solo per la *forma*, si ancora per la *materia*, nè soltanto dal lato della qualità, ma eziandio in riguardo alla quantità.

Tuttavia l'osservazione fa fede che *il pensiero spontaneo precorre al pensiero speculativo*; nè potrebbe accadere il contrario, perchè il secondo è ordinato a compiere e perfezionare, coll'attenzione e colla riflessione metodicamente adoperate, il sapere che il primo lascia incompiuto ed imperfetto.

Quindi ognun vede che *la speculazione ha per suo principio il comune sapere*, preso questo vocabolo in istretto significato (§ 72). Infatti il pensiero speculativo è un atto libero; or un atto di tal natura presuppone la notizia dell'intelligibile al quale si dirige; epperò se il sapere comune non preesistesse, lo speculare intorno alle cose che ne sono gli obbietti, sarebbe impossibile (1).

Come poi le cose in cui versa il sapere comune, sono varie: così in riguardo all'oggetto intorno a cui si adopera, varia è pure la speculazione (2).

CAPITOLO SECONDO.

La conoscenza.

§ 83.

Dove il pensiero dalla conoscenza distinguesi in guisa da poterne andare disgiunto (§ 75): *la conoscenza* per lo contrario, tuttochè dal pensiero distinta, *n'è inseparabile*, proceda ella da un atto naturale o da un atto volontario (§ *cit.*); perchè un effetto non può stare senza la sua causa (§ 72).

(1) Di che si vede come nell'affermare che il comune sapere è principio del pensiero speculativo, non si asserisce soltanto che n'è il punto di partenza, ma ancora che n'è la *condizione*.

(2) Filosofica, teologica, matematica, fisica, ecc.

Ell'ha per opposto l'*ignoranza*; la quale è « privazione di certo sapere », preso questo vocabolo in istretto significato (§ *cit.*); e dicesi *vincibile* od *invincibile*, « secondo che altri è o non è in grado di procacciarsi (col pensiero) quel sapere che non ha ».

E come « il sapere che origina dall'attenzione », si domanda cognizione *diretta*: così « il sapere che nasce dalla riflessione » (dall'osservazione o dalla meditazione), si appella cognizione *riflessa* (§ 76. 77. 78). Onde *tra la cognizione diretta e la cognizione riflessa non è divario materiale ma solo differenza formale* (§§ *cit.*).

Tanto la prima quanto la seconda può essere una « conoscenza *nuova* » (materialmente o formalmente) (1) od « una conoscenza già *avuta* » (per attenzione o per riflessione): quella è *intellezione* strettamente detta (2), cioè atto dell'*intendimento*: questa è *ricordanza*, cioè atto della *memoria*. Talchè, come l'intendere e il ricordarsi sono due maniere di *conoscere*: così l'intendimento e la memoria sono due funzioni della *intelligenza conoscitrice* (3).

Le conoscenze di cui l'intendimento, del pari che la memoria, può essere soggetto, sono *percezioni* od *intellezioni*, presa questa voce in istrettissimo significato. È percezione (intellettiva (4)) « la cognizione che si può avere d'una cosa sentendola » (5): è *intellezione* « la cognizione che si

(1) Per diversità di oggetto o per differenza di modo nel conoscerlo. In questo caso la conoscenza è riflessa, in quello è diretta. Ed è chiaro che qui la voce *nuova* si toglie in un senso più esteso di quello che ha dove si parla delle notizie prodotte dall'attenzione (§ 76).

(2) L'intellezione in questo senso non è che conoscenza, laddove in largo significato è conoscenza e pensiero (§ 72).

(3) Nel linguaggio comune alla memoria contrapponesi l'intelletto, ma nel linguaggio della scienza l'intelletto contrapponesi alla ragione (§ 72). Entrare poi nell'analisi dell'intendimento e della memoria, dell'intendere e del ricordarsi, non è di questo luogo.

(4) Così chiamata per distinguerla dalla percezione sensitiva.

(5) Cioè la cognizione che si può avere d'una cosa mediante la percezione sensitiva di lei.

Al ROSMINI la percezione è « un giudizio nel quale si afferma l'e-

può avere d'una cosa senza sentirla ». Onde intellesione e conoscenza *razionale*, percezione e conoscenza *empirica* s'immedesimano rispettivamente insieme.

E dicesi percezione *interna* « quella che altri può aver di se stesso »: domandasi percezione *esterna* « quella che altri può avere di una cosa diversa da sè ».

La percezione interna e diretta non ha nome particolare: la percezione interna e riflessa dicesi *coscienza* (teoretica) (1); la quale può in conseguenza definirsi « la percezione riflessa che altri può aver di se stesso »: quantunque non di rado per coscienza intendasi « la percezione interna », quale che sia, diretta o riflessa. Quando la coscienza ha per contenuto il sapere, dicesi *appercezione*; la quale conseguentemente può definirsi che sia « coscienza intellettuale ».

« Quelle intellesioni che sorgono nella mente per l'immediato manifestarsele del loro obbietto », diconsi conoscenze *intuitive*; e si domandano cognizioni *discorsive* « quelle intellesioni che sorgono nella mente per altre conoscenze che le implicano » (2).

La percezione è un *sapere*: l'intellessione è un sapere o un *credere*. È sapere o *scienza* « ogni cognizione che si abbia per propria opera o per altrui istruzione »: è credere o *fede* « ogni cognizione che s'abbia per altrui testimonianza », vale a dire per « un'altrui affermazione giudicata (dal credente) *autorevole* » (3); il qual giudizio allora si pronunzia « quando

sistenza di una cosa sentita »; ma quando se ne afferma qualche modo di essere, il giudizio è ancora una percezione senza dubbio.

(1) Per distinguerla dalla coscienza pratica o morale.

(2) Vale a dire quelle conoscenze che nascono da altre conoscenze per via di meditazione. La conoscenza discorsiva non è quindi un raziocinio, ma la conclusione di un raziocinio.

(3) A torto o a ragione, perchè chi crede, può ingannarsi od apporsi.

E di qui si vede che abbiamo voluto definire la fede in genere, non la fede *naturale* (« quella conoscenza che si ha per una testimonianza umana ») o la fede *sovranaturale* (« quella conoscenza che si ha per una testimonianza divina »).

all'affermante si attribuiscono la *dottrina* e la *sincerità* che si stimano necessarie a poter dire e a voler dire la *verità* ». Si la scienza come la fede inchiude due atti: 1° un *aprendere* certa relazione (fra un soggetto ed un predicato) (1), e 2° un *asserirla* (2), o per la *mera notizia* (intuitiva o discorsiva) de' *termini* fra cui si stabilisce (come avviene nella scienza) o per la *notizia dell'autorevolezza* di chi la attesta (come incontra nella fede), vale a dire per una *ragione intrinseca* (nel sapere) o per una *ragione estrinseca* (nel credere) (3). Tanto manca che la fede sia un atto *cieco* od un atto *gratuito* (senza ragione) (4).

Che se ogni credere si fonda nella conoscenza dell'autorevolezza di un testimonio, manifesto è che *la fede presuppone la scienza* (5).

Onde è un errore l'affermare che *solo alla fede sia concesso di attingere il vero*.

(1) Un averla dinanzi allo spirito, un concepirla.

(2) Un dire, interiormente od esteriormente, ch'ella intercede fra i termini tra cui si vede.

(3) Suol domandarsi *motivo di credibilità*.

(4) La fede è sempre la conclusione di un raziocinio, tacito od espresso, del tenore seguente: « chi ciò mi afferma, conosce la verità e vuol dirla; ma la dottrina e la sincerità dell'affermante importano la verità della sua affermazione; epperò io devo tenerla per vera; e la tengo ». Dove questo raziocinio non ha luogo, ivi non è credenza ma *credulità*; la quale consiste « nell'affermare una cosa *solo* perchè è affermata da altri ».

(5) Se la conoscenza che si ha dell'autorevolezza del testimonio è ancor fede, si fonderà alla sua volta nella conoscenza dell'autorevolezza di un secondo testimonio che attesta l'autorevolezza del primo, e via di seguito; sicchè ove altri non voglia procedere all'infinito, converrà che si fermi in un ultimo testimonio della cui autorevolezza si abbia *scienza*, non fede.

Onde con verità s'insegna da' teologi che *ratio praecedit fidem* (intendendo la fede sovranaturale); poichè questa proposizione non è altro che un corollario del teorema stabilito nel testo ed affermate che la fede, quale che sia (naturale o sovranaturale), è precorsa dalla scienza.

La fede è *storica* o *dottrinale* « secondo che la testimonianza da cui procede, ha per contenuto un *fatto* od un' *idea* », cioè costituisce una *narrazione* od un *insegnamento* (1). Ma nell'uno e nell'altro caso è un *imparare*; giacchè imparare è « conoscere per opera altrui », val a dire per altrui testimonianza o per altrui istruzione. All'incontro il sapere può essere un *imparare* od un *inventare*; poichè inventare (preso il vocabolo nell'ampio suo senso) è « conoscere per opera propria » (da *sè*); ed è chiaro che altri può anche sapere per altrui opera (per altrui istruzione). L'inventare costituisce il conoscimento *speculativo*: nell'imparare consiste il conoscimento *tradizionale*.

Ed ognun vede che la *conoscenza tradizionale* presuppone la *conoscenza speculativa*: giacchè in tanto l'altrui istruzione o testimonianza può comunicare all' ascoltatore o al lettore certa notizia, in quanto egli può *da sè* percepire (colla mente) i *segni* che la esprimono e intenderne il *significato* (2).

Non è quindi mestieri notare che la *cognizione*, quantunque *una in rispetto alla sua essenza* (come il pensiero), è *varia* tuttavia *in riguardo a' suoi accidenti*, non meno che il pensiero (§ 75); cosicchè, non altramente che il pensiero può considerarsi *in astratto* ed *in concreto*. Nel riguardarla poi concretamente è pure da attendere alla sua varietà *subbiettiva* ed alla varietà sua *obbiettiva* (3), come abbiamo fatto in riguardo al pensiero; ma dove della seconda faremo solo parola indirettamente e di mano in mano che riguarderemo la cognizione come una e come subbiettivamente varia, della prima ragioneremo per contro direttamente ed ex professo (§ *cit.*).

(1) Badisi che l'insegnamento, quando si parla di fede, non si considera come *istruzione*, ma come *testimonianza*.

(2) Che diremo adunque del *tradizionalismo* (assoluto), nel quale si afferma che ogni conoscere è un *imparare*?

(3) In luogo di « varietà subbiettiva e varietà obbiettiva », espressioni da noi usate anche in parlando del sapere in totalità e del pensiero, suolsi dire « varietà *formale* e varietà *materiale* »; ma noi intendiamo di usare queste due frasi in altro significato, egualmente consentito dai nomi di forma e materia.

ARTICOLO I.

La conoscenza in astratto.

§ 84.

Considerata in astratto, la conoscenza componesi di due atti non decomponibili, di cui l'uno è l'*idea*, l'altro è l'*affermazione*.

Cosicchè la visione mentale, in cui la conoscenza dimora (§ 72), può definirsi « quell'atto intellettivo che ha l'*idea* e l'*affermazione* per suoi costitutivi » (2).

E com'essi componenti non sono, come si vedrà, due atti simultanei, ma due atti successivi: così l'*idea* e l'*affermazione* sono della conoscenza i *momenti*, a quella guisa che l'*attenzione* e la *riflessione* sono i *momenti* del pensiero (§ 76).

I. L'*idea*.

§ 85.

Ad acquistare una conoscenza un po' ampia e profonda delle idee fa mestieri considerarle sotto il duplice aspetto, *assoluto* e *relativo*, che la mente in esse distingue, non meno che in un'altra cosa qualsivoglia. L'aspetto assoluto di un'*idea* è « il complesso delle sue determinazioni interne », ossia

(2) Se altri dicesse che nel mero veder della mente non sembra inchiusa veruna affermazione, gli potremmo rispondere che nel definire la conoscenza non l'abbiamo punto fatta consistere in un *mero* vedere. Certo è che il vedere del senso, rispondente al conoscere, è un *mero* vedere; ma nel vedere della intelligenza, oltre al *mero* vedere, si contiene un atto di affermazione, il quale tien dietro, come vedremo, al semplice vedere.

de' suoi attributi: l'aspetto relativo è « il complesso delle sue determinazioni esterne », cioè delle sue relazioni (§ 10).

In aspetto assoluto un'idea, non altrimenti che ogni altra cosa, ha certa *qualità* e certa *quantità* (§ *cit.*) (1).

La qualità di un'idea risulta, come la qualità di ogni altra cosa, dalla sua *essenza* e dalle sue *affezioni* (§ 13).

Or considerando nelle idee anzitutto l'*essenza* è da notarsi che due sono i significati principali in cui si suol prendere il nome d'*idea*: l'uno *obbiettivo* (o materiale), l'altro *subbiettivo* (o formale) (2).

In significazione obbiettiva per idea intendesi « ciò che in pensando lo spirito ha presente ». E gl'ideologi che pigliano il nome d'*idea* in questo senso, formano due scuole; giacchè dagli uni si afferma che l'*idea* è la stessa cosa conosciuta, come tale: dove gli altri sentenziano che l'*idea* è un oggetto *rappresentativo*, distinto dalle cose conosciute del pari che dal soggetto conoscente, pel quale ha ragione di *mezzo*. E come due ipotesi possono escogitarsi intorno alla natura di tal mezzo di conoscere; così fra gl'ideologi della seconda scuola v'ha di quelli i quali asseriscono ch'esso mezzo è l'*esemplare* della cosa conosciuta, e s'annoverano di quelli i quali pronunziano ch'è della cosa conosciuta l'*immagine*, chiamata comunemente *specie*. All'incontro in sentenza della prima scuola le cose si conoscono senza che niun esemplare od immagine le rappresenti. Coscicchè la cognizione delle cose è *immediata* a parere della prima, è *mediata* a giudizio della seconda scuola.

(1) S'intende che per concepire una qualità od una quantità nell'*idea* non è bisogno che dall'oggetto suo si astragga; ma basta che un predicato vi si possa pensare senza dover insieme pensare altra cosa da lei e dal suo oggetto. Così dicesi, ad es., che l'*idea* d'uomo è un'*idea* assoluta, e con questo epiteto, sebbene il predicato che significa non le si possa attribuire senza por mente alla natura dell'obbietto appreso, si esprime tuttavia una *qualità* di lei.

(2) Tutti gli altri significati della parola *idea* si riducono a modificazioni dell'uno o dell'altro di questi due sensi fondamentali.

Per contrario in significazione subbiettiva l'idea è un atto mentale; e può definirsi che sia « il mero aver presente all'intelligenza una cosa », ch'è quanto dire la mera visione mentale di un intelligibile.

Ella procede immediatamente dal pensiero, ma non è parte del pensiero, sì della cognizione; non è la cognizione, ma solo un costitutivo di lei; epperò non inchiude affermazione alcuna, sebbene un'affermazione (in atto od in potenza) ne origini (1).

E intendendo noi per idea un costitutivo della cognizione (§ 84), chiaro è che tal voce è da noi adoperata in significato subbiettivo; cosicchè avere l'idea di qualche cosa e *meramente apprendere o concepire* essa cosa sono a noi un medesimo (2).

Epperò *qualsiasi idea*, non meno che la cognizione in totalità (§ 72), *ha un soggetto e un oggetto*, che può anche dirsi il suo *contenuto obbiettivo* o semplicemente il suo *contenuto* (3).

Inoltre, *qualsivoglia idea inchiude forma e materia*. La forma di un'idea è « la maniera ond'ella coglie il proprio obbietto », ch'è quanto dire il modo in cui l'intelligenza apprende ciò che apprende: la sua materia è « l'atto che la costituisce, considerato separatamente dal modo onde si compie » (4). Distinguere poi fra di loro più idee per la materia non si può in altra guisa che ponendo mente all'obbietto loro; al quale, ove fosse identico per tutte, una

(1) Così lo aver presente allo spirito ciò ch'è significato dalla parola *uomo*, senza nulla affermare intorno a ciò che questo vocabolo esprime, è l'*idea* dell'uomo.

(2) *Simplex apprehensio*, come si suol dire. Però useremo questa frase ancora in altro senso.

(3) È chiaro che in questo luogo la voce *contenuto* non equivale ad *intensione* (§ 34).

(4) Qui adunque non si tratta nè di materia *in qua* (soggetto) nè di materia *circa quam* (oggetto), ma di materia *ex qua*; e in questo senso la materia di un'idea può contenere, come s'intende da sè, uno o più atti.

sola idea in rispetto alla materia dovrebbe manifestamente corrispondere (1).

Un'idea poi si può esprimere in varie guise; ma fra' varii segni che possono adoperarsi a renderla presente allo spirito, primeggiano gli orali (2). E un'idea rappresentata con un segno orale, vale a dire « un'idea enunziata » dicesi *termine*.

Del resto, *un'idea non s'enunzia che per indiretto*, e vuolsi dire che un segno la esprime solamente in quanto ne rappresenta l'oggetto allo spirito (§ 69) (3).

Per altro sotto il nome di termine suole anche intendersi « il segno orale del contenuto di un'idea ». Ma in tal significato il termine non è oggetto della logica, sibbene della grammatica; la quale tratta de' segni (orali) delle idee, laddove la logica, ragionando dei termini, discorre delle idee stesse, riguardate ne' segni che le esprimono (4).

(1) Così ognun vede che astraendo dall'obbietto e dalla forma le idee di *uomo*, di *bruto*, di *quercia*, di *rame*, di *spazio*, di *tempo* non si potrebbero fra loro differenziare e ridurrebbersi quindi ad una sola idea; talchè a dire quale sia in riguardo alla materia un'idea, conviene attendere alla natura del suo obbietto.

(2) Per segno orale non s'intende soltanto la parola profferita ma eziandio la parola scritta; poichè il segno *orale* (la parola quale che sia) contrapponesi al segno *reale* (§ 69).

(3) Rappresentare alcuna cosa allo spirito e far sì che gli sia presente son uno.

Se non che potrebbe sembrare che le idee si esprimano *direttamente*; poichè suolsi dire che coi segni manifestiamo agli altri le nostre *idee* (non i loro obbietti). Rispondiamo che in effetto si manifestano direttamente, se per idee s'intendono « le cose apprese »; ma le palesiamo solo indirettamente se per idee s'intendono atti della mente: i quali ad altrui fannosi noti solo per la notizia dei loro oggetti, espressi con segni orali o con segni reali. Così se tu profferisci o scrivi la parola *uomo*, la mia mente apprende per essa ciò ch'è appreso dalla tua (uomo), e ne inferisce che nel tuo spirito è l'idea di quest'ente.

(4) Avvertasi che altro è *terminus grammaticalmente considerato*, altro è *termine grammaticale*; perocchè il grammatico, dal quale il termine

§ 86.

Le *affezioni* di un'idea sono *interne* le une, *esterne* le altre. Sono sue affezioni interne « quelle ch'ell'ha indipendentemente dal suo obbietto » (cioè qualunque esso sia): ne sono affezioni esterne « quelle che inchiude per avere ad oggetto ciò che ha »; di modo che le affezioni esterne di un'idea variano secondo che ne varia l'obbietto, laddove le affezioni sue interne pel variar dell'oggetto non variano. Le affezioni sue costanti sotto il variar dell'oggetto ne *costituiscono* la forma: le sue affezioni variabili pel variar dell'oggetto, e però determinate dalla *qualità* di esso, ne *determinano* la materia, in quanto sono cagione che questa sia l'atto che è (§ 85) (1).

Ciò posto, tra le affezioni interne onde un'idea è capace, si annoverano precipuamente la *chiarezza* e l'*oscurità*, la *distinzione* e la *confusione*, l'*esplicitezza* e l'*implicitezza* (2).

Un'idea è *chiara* « se la mente ne concepisce il contenuto in maniera che lo possa discernere da altre cose » (3); il che ove non si avveri, l'idea è *oscura*. E allora una cosa da un'altra non discernesi o discernesi quando la mente può o non può scambiarle tra loro (4).

studiasi come segno (ossia grammaticalmente), insegna che il termine deve distinguersi in *grammaticale* (qualsivoglia delle parti del discorso) e *logico* (il complesso di quelle parti del discorso che si richiedono ad esprimere il soggetto o il predicato di un giudizio).

(1) In altri termini, le affezioni interne compongono la forma come le parti compongono il tutto; e le affezioni esterne specificano la materia, siccome quelle per cui l'atto contenuto in un'idea dall'atto inchiuso in ogni altra idea si distingue.

(2) Ci si perdonino questi due astratti.

(3) Notisi che si dice « *da* altre cose », non già « *dalle* altre cose ».

(4) Chi può discernere l'oro da altri metalli, il diamante da altre gemme, il frumento da altre biade, l'uomo da altri animali, ha dell'*oro*, del *diamante*, del *frumento*, dell'*uomo* un'idea *chiara*: ma chi non vale a discernere l'uomo, p. es., dalla scimmia, il frumento dalla segala, l'oro dall'ottone, ha dell'*uomo*, del *frumento*, dell'*oro* un'idea *oscura*.

E quanto è più grande o più piccolo il numero delle cose da cui l'oggetto di un'idea può o non può discernersi, tanto n'è maggiore o minore la chiarezza o l'oscurità; onde si *la chiarezza come l'oscurità d'un'idea è capace di varii gradi*; i quali per altro a due primarii possono richiamarsi.

Ell'è sommamente od *assolutamente* chiara « se la mente può discernerne il contenuto da quello d'ogni altra sua idea »; è sommamente od *assolutamente* oscura « se la mente non può discernerne l'oggetto da quello di verun'altra sua idea » (1); è *relativamente* chiara o *relativamente* oscura « se la mente può discernerne il contenuto da quello di alcun'altra sua idea (ma non di tutte) o col contenuto di alcun'altra sua idea (ma non di tutte) scambiarlo » (2): talchè un'idea relativamente chiara è insieme (per diverso rispetto) relativamente oscura.

Un'idea, poi domandasi *distinta* (o *perspicua*) « se la mente ne concepisce il contenuto in modo che possa discernerne fra loro le note »; il che ove non avvenga, l'idea è *confusa* (o *indistinta*) (3).

E quanto più grande o più piccolo è il numero delle note che altri può o non può reciprocamente discernere nell'oggetto d'una sua idea, tanto maggiore o minore ne è la perspicuità o la confusione; onde anche *la distinzione e la confusione delle idee ammettono varii gradi*.

I quali per altro a due primarii, come quelli della chiarezza e dell'oscurità, si riducono; e sono: 1° la perspicuità

(1) Chi può diversificare il platino da ogni altra *cosa*, ha del platino un'idea sommamente chiara; ma ne ha un'idea sommamente oscura se da niun'altra cosa possa differenziarlo.

(2) Chi può differenziare l'oro dall'argento, dal rame, dal ferro, dal piombo, ma non dal similoro, ha dell'oro un'idea relativamente chiara (in rispetto all'argento, al rame, al ferro, al piombo) e relativamente oscura (in riguardo al similoro).

(3) Chi nell'uomo può discernere, p. es., l'animalità dalla personalità, ha dell'uomo un'idea distinta; e ne ha un'idea confusa nell'opposto caso.

assoluta o l'*assoluta* confusione, di cui l'una o l'altra allora nell'idea si ritrova « quando la mente nel contenuto di lei può discernere ogni nota da ogni nota, o scambiare ogni nota con ogni nota »; e 2° la perspicuità *relativa* o la confusione *relativa*, delle quali l'una o l'altra si avvera nell'idea « quando la mente nel contenuto di essa può discernere fra loro o fra loro scambiare alcune note, non tutte »; di guisa che un'idea relativamente distinta è insieme (per diverso riguardo) relativamente confusa.

E come un'idea può essere distinta o confusa in rispetto alla profondità o in riguardo all'ambito del suo oggetto (§ 34); così la *distinzione delle idee, del pari che la loro confusione, può essere intensiva od estensiva*. Un'idea si dice intensivamente distinta o confusa « se l'intelligenza ne concepisce l'oggetto in maniera da poterne discernere o scambiare fra loro i componenti »; e si domanda estensivamente distinta o confusa « se l'intelligenza ne concepisce l'oggetto in guisa da poterne discernere o scambiare fra loro i dividenti » (§ 60) (1). Nè è bisogno di avvertire che una medesima idea può essere distinta o confusa per entrambi questi rispetti o solo per uno di essi.

Chi ora confronti fra loro le quattro affezioni di cui s'è ragionato, di leggieri si avvedrà:

1. Che *un'idea chiara può essere distinta o confusa*;
2. Che *un'idea oscura è pure confusa*;
3. Che *niun'idea distinta è oscura*;
4. Che *un'idea confusa può essere chiara od oscura*.

Per ultimo, un'idea dicesi *esplicita* « se la mente ne concepisce il contenuto in se stesso », ossia *direttamente*; ed *implicita* « se la mente ne concepisce solo l'oggetto nel contenuto di un'altra sua idea », cioè *indirettamente*: così

(1) Quando adunque diciamo: l'uomo è un vivente animale ed intellettuale, significhiamo dell'uomo un'idea intensivamente distinta; e quando diciamo: il parallelogrammo è un quadrato o un rettangolo o un rombo o un romboide, esprimiamo del parallelogrammo un'idea distinta estensivamente.

che il contenuto dell'idea esplicita è il lato *manifesto* delle cose, dove l'oggetto dell'idea implicita ne è il lato *sottinteso* (§§ 77. 78). E allora il contenuto di un'idea è un sottinteso quando lo spirito il concepisce solamente in quanto concepisce altra cosa che n'è condizione o condizionale (§ 10) (1). Donde si scorge che *l'idea implicita presuppone l'idea esplicita*.

E poichè una cosa può essere condizione (o principio) di un'altra in quanto n'è parte o in quanto n'è causa (§ 58. 59. 65); poichè una cosa può essere condizionale di un'altra in quanto ha con essa relazione di tutto o relazione di effetto (§§ *cit.*); se ne deduce che le maniere onde le cose possono implicitamente concepirsi, a quattro si riducono, cioè: 1° ad apprendere la parte nel tutto (2), 2° ad apprendere il tutto nella parte (3), 3° ad apprendere la causa nell'effetto (4), e 4° ad apprendere l'effetto nella causa (5).

Ognuno poi intende da sè che *un'idea implicita è necessariamente oscura e quindi confusa*; ma *un'idea esplicita può essere oscura o chiara, confusa o distinta*.

Tali sono delle idee le precipue affezioni interne. Ed è evidente che una medesima idea può essere chiara o distinta od esplicita in una mente ed oscura o confusa od implicita in un'altra: a quella maniera che in una stessa mente l'idea d'una medesima cosa può essere oscura o confusa od implicita in un tempo e chiara o distinta od esplicita in un altro.

(1) L'importanza della distinzione fra le idee esplicite e le implicite già apparisce dalle cose discorse di sopra intorno all'attenzione, all'osservazione e alla meditazione, e si scorgerà vie meglio da ciò che diremo nel trattare del raziocinio.

(2) Ad es., la contingenza dell'uomo nella contingenza del finito, il 3 nel 6.

(3) Ad es., la struttura di un animale nella struttura di un suo organo, il 15 in 8, 4, 3.

(4) Ad es., il creatore nella creatura, il mezzo nel fine, l'esemplare nella copia.

(5) Ad es., la vittoria nel valor dell'esercito, il fine nel mezzo, la copia nell'esemplare.

La chiarezza e la distinzione delle idee costituiscono, come due *gradi*, la loro *perfezione formale* (1): nell'*esplicitzza* la loro *perfezione materiale* è riposta; di modo che la *imperfezione materiale* delle idee consiste nella loro *implicitzza* e la loro *imperfezione formale* è costituita dalla confusione e dalla oscurità, che vi si contengono parimente come due *gradi* (2).

§ 87.

Tra le affezioni esterne di cui un'idea è suscettiva, si annoverano precipuamente la *positività* e la *negatività*, l'*assolutezza* e la *relatività*, la *concretezza* e l'*astrattezza*.

Un'idea è *positiva* « se ha per contenuto una cosa come inchidente certa nota »: è *negativa* « se ha per contenuto una cosa come escludente certa nota »; e vale a dire che di un conoscibile si ha un'idea positiva in quanto si sa che cosa sia, ed un'idea negativa in quanto si sa che cosa non sia (3).

Nè può sapersi che cosa un conoscibile non sia se prima non si sappia che cosa esso sia; imperocchè non può sapersi che una cosa non è soggetto di certo predicato, se di lei non si abbia prima qualche idea; ma se l'idea presupposta da un'idea negativa fosse pur negativa, presupporrebbe anch'essa della cosa un'altra idea, e via di seguito, sinchè ad un'idea positiva si pervenga; talchè *l'idea negativa presuppone l'idea positiva* (4).

(1) Nella chiarezza sta il *primo*, nella distinzione dimora il *secondo* grado di essa.

(2) Il *primo* (si noti bene) sta nella confusione, il *secondo* nell'oscurità; poichè un'idea confusa può tuttavia, come s'è detto, esser chiara, ma un'idea oscura è pure confusa.

(3) Nella dottrina del Rosmini l'idea positiva e l'idea negativa sono tutt'altra cosa; giacchè per idea positiva da lui intesi « quella che s'ha per mezzo del senso » (cioè l'idea che fa parte della percezione), e per idea negativa « quella che s'ha per una relazione (naturale od arbitraria) del suo obbietto a cose conosciute per opera del senso ».

(4) È il solenne enunciato: *negationes cognoscuntur per positiones*.

In conseguenza, avere di una cosa un'idea meramente negativa è impossibile (1).

Al contrario è chiaro per sè che l'idea positiva non importa l'idea negativa (2).

Un'idea poi è assoluta « se ha per oggetto una cosa come fornita di certa nota interna »: è relativa « se ha per contenuto una cosa come dotata di certa nota esterna » (§ 10).

Onde l'idea assoluta e l'idea relativa dall'idea di attributo e dall'idea di relazione rispettivamente diversano; perchè l'idea di attributo, del pari che l'idea di relazione, può essere assoluta o relativa (3).

Ed è pure indubitabile che l'idea relativa presuppone l'idea assoluta; imperocchè non può vedersi certa relazione in una cosa se già non si vegga la cosa stessa in cui è; or se l'idea ch'è condizione di una data idea relativa fosse relativa anch'ella, presupporrebbe essa pure della cosa un'altra idea, e via discorrendo, sinchè s'arrivi ad un'idea assoluta (4).

Epperò, avere di una cosa un'idea meramente relativa non è possibile.

Per contro è manifesto che l'idea assoluta non importa l'idea relativa: essendo possibile che di una cosa si vegga l'essere interiore senza che se ne vegga l'essere esteriore (5).

(1) La distinzione tra l'idea positiva e l'idea negativa è fondamento, come vedremo, a dividere nello stesso modo il giudizio.

(2) L'idea negativa è possibile per la positiva, ma dall'esservi ciò per cui una cosa è possibile, non segue che essa ci sia.

(3) L'idea d'intensione, (ch'è un attributo) è assoluta, se l'intensione si pensa in se stessa (cioè nelle sue note interne): è relativa se l'intensione si pensa nelle sue note esterne, ad es., nella relazione che ha coll'estensione. Del pari, l'idea della differenza fra 3 e 5 è assoluta se tal relazione si pensa in sè: è relativa se la si pensa nelle sue note esterne, ad es., nella relazione che ha verso la differenza che passa fra 8 e 10 (vale a dire come uguale ad essa).

(4) Come prius est esse in se, quam esse ad aliud (§ 10): così prius est cognosci in se, quam cognosci ad aliud, cioè a dire: praedicata relativa cognoscuntur per praedicata absoluta.

(5) Così non repugna che una cosa la quale sia effetto di un'altra,

In fine un'idea è *concreta* « se ha per contenuto un soggetto con una sua nota » (1): è *astratta* « se ha per contenuto una nota senza il suo soggetto » (2). Il contenuto della prima dicesi un *concreto*; inchiude materia (*in qua*) e forma (3); e si definisce *id cui inest* (4): il contenuto della seconda si appella un *astratto*; consiste in certa forma concepita separatamente da materia; e si definisce *id quod inest* (5).

È quindi manifesto:

1. Che *tanto un'idea concreta quanto un'idea astratta può avere per obbietto un universale od un singolare* (6);
2. Che *si un'idea concreta come un'idea astratta può essere assoluta o relativa, positiva o negativa.*

§ 88.

La quantità di un'idea è determinata dalla quantità del suo contenuto, come le sue affezioni esterne sono determinate dalla qualità di esso (§ 86); consiste nel « numero delle idee ch'ella contiene »; e risulta da certa *intensione* e da certa *estensione* (7).

mostri alla mente certi suoi predicati interni (l'essere, certa qualità, certa quantità), ma le occulti i suoi predicati esterni, e fra essi la sua relazione di effetto.

(1) L'idea di *ente*, l'idea di *sostanza*, l'idea di *vivente*, l'idea di *animale*, l'idea di *uomo*, l'idea di *Dio*, ecc.

(2) L'idea di *essere*, l'idea di *sostanzialità*, l'idea di *vita*, l'idea di *animalità*, l'idea di *umanità*, l'idea di *deità*.

(3) L'idea di ente è l'idea di *cioè* (materia) che è o ha la nota di essere (forma); l'idea di sostanza è l'idea di un *ente* (materia) che *esiste in sè* (forma); e via discorrendo.

(4) Cioè *id cui aliquid inest*.

(5) Ossia *id quod alicui inest (absque eo cui inest)*.

(6) Di qui si vede che il nostro modo di concepire l'idea *concreta* è quello dei filosofi antichi, non quello dei filosofi moderni; a' quali (falsamente) è *concreta* ogni idea di contenuto singolare ed *astratta* ogni idea di contenuto universale.

(7) Non accennasi dunque alla quantità (dell'idea) in genere, ma alla quantità sua in totalità.

L'intensione di un'idea è determinata dall'intensione del suo oggetto; e dimora nel « numero delle idee ch'ella contiene in sè » (1): la sua estensione è determinata dall'estensione del suo contenuto; e sta nel « numero delle idee ch'ella contiene sotto di sè » (§ 34).

E come ciò che vale pel genere, vale altresì per la specie (§ 24): così è manifesto che *l'intensione e l'estensione delle idee sono fra loro in ragione inversa* (§ cit.).

A riguardo dell'intensione un'idea è semplice o composta, « secondochè il numero delle idee che contiene in sè, è unità o moltitudine »; de' quali casi avverasi il primo se del suo contenuto può affermarsi una sola cosa, e si verifica il secondo se del suo contenuto possono affermarsi più cose (§ cit.) (2).

La semplicità di un'idea è *relativa* od *assoluta*. Un'idea si dice relativamente semplice « se non è tale in se stessa, ma solo a riguardo di chi l'ha » (3); di modo che la sua intensione, *realmente* capace di decremento, ne *apparisce* incapace (4). Per contrario un'idea è assolutamente semplice « se è tale non pure a riguardo di chi l'ha, ma eziandio in se stessa »; cosicchè nell'idea semplice sotto ogni aspetto (*a parte mentis* e *a parte sui*) cioè *semplicissima* è mentalmente e realmente *minima* intensione.

L'idea semplicissima è quella di ente o di essere: imperocchè

(1) Comunemente si dice *comprensione* ed eziandio *contenuto*; ma il primo vocabolo ci piace poco (i gusti non si discutono), e del secondo, si nel parlare delle idee come nel discorrere degli altri atti intellettuali, vogliamo far uso per esprimere l'oggetto o la materia *circa cui* (§ 85).

(2) L'idea di *uomo* è adunque composta, perchè dell'uomo (suo contenuto) possono affermarsi più cose (animalità, personalità): per contro l'idea di *ente* è semplice, perchè dell'ente (suo contenuto) può affermarsi una sola cosa (l'essere).

(3) Le idee di piacere, di dolore, di colore, di sapore, di suono, ecc.

(4) La semplicità relativa nasce dai limiti onde la mente può essere circoscritta; i quali sono cagione che non veggasi moltitudine dove moltitudine si ritrova, ma solo unità.

tante idee in un'idea si contengono quante cose si contengono nel suo obbietto; or ogni pensabile, tranne l'ente o l'essere, inchiude una moltitudine (almeno mentale) di cose; onde ogni idea, eccetto quella di ente o di essere, contiene una moltitudine d'idee in sè; ed è quindi in se stessa composta, quantunque a riguardo della mente possa esser semplice.

In rispetto poi all'estensione un'idea è individuale o generale, « secondochè il numero delle idee che contiene sotto di sè, è unità o moltitudine »; de' quali casi si verifica il primo se il suo contenuto può attribuirsi ad una sola cosa, ed avverarsi il secondo se il suo contenuto può affermarsi di più cose (§ *cit.*). Talchè l'idea individuale ha per obbietto un *singolare*, dove l'idea generale ha per obbietto un *universale* (§ 24) (1); e quindi *l'idea individuale diversifica dall'idea concreta e l'idea generale si distingue dall'idea astratta* (§ 87).

Un'idea generale è *specificata* o *generica*, « secondochè ha per contenuto una specie od un genere », prese queste voci in metafisico sentimento (§ 24). Ma come uno stesso universale può esser genere e specie, per differenti riguardi (§ 24. 63): così *una stessa idea generale può essere generica e specificata*, in diversi rispetti (2); la qual cosa si avvera quanto a tutte le idee generali, salvo quella sotto cui non si contengono che idee individuali (3), e quella che

(1) L'idea di *Socrate* è dunque individuale, perchè Socrate (suo contenuto) può affermarsi, essendo un singolare, di una cosa sola (di se stesso): laddove l'idea di *uomo* è generale, perchè uomo (suo oggetto) può attribuirsi, essendo un universale, a più enti (a Pietro, a Paolo, a Mevio, ecc.).

Intendesi poi da sè che tanto l'idea individuale quanto l'idea generale può avere per contenuto una sostanza od un modo; chè un ente singolare od un ente universale può essere sostanza non meno che modo (*Socrate* o *la virtù* di Socrate, *uomo* o *personalità* dell'uomo).

(2) L'idea generale di *poliedro* è specificata in rispetto all'idea di *solido*, è generica in riguardo all'idea di *cubo*.

(3) Quella che ha per contenuto l'universale inchiuso in una varietà (§ 63).

contiene tutte le altre idee (generali e individuali) sotto di sè ossia l'idea *generalissima* o di *massima* estensione.

L'idea *generalissima* è quella di ente o di essere; imperocchè tante idee sotto un'idea si contengono quante cose si contengono sotto il sub obbietto; ora sotto l'ente o l'essere ogni altro pensabile si contiene (1); dunque sotto l'idea di ente o di essere contiensi ogni altra idea.

Talchè l'idea *generalissima* e l'idea *semplicissima* s'immedesimano insieme.

§ 89.

In aspetto relativo un'idea, non diversamente da ogni altra cosa, inchiude relazioni di *modalità* e relazioni di *causalità* (§ 10).

In riguardo alla modalità due idee possono essere tra loro in relazione di *consonanza* o *dissonanza* e in relazione d'*identità* o *diversità* (§ 45).

La consonanza o la dissonanza di più idee è determinata dalla consonanza o dalla dissonanza de' loro obbietti (2); e però la consonanza o la dissonanza delle idee è *interna* od *esterna*, come la consonanza o la dissonanza delle cose (§ 46).

Nella consonanza interna di due idee sta la loro *convenienza*: nella loro dissonanza interna dimora la loro *disconvenienza* o *repugnanza* (in largo senso); e quella o questa relazione fra loro intercede « secondochè il contenuto dell'una può o non può affermarsi del contenuto dell'altra » (3).

(1) Perchè l'ente o l'essere s'afferma di ogni cosa (§ 34).

(2) Cioè in tanto due idee fra loro consuonano o dissonano in quanto fra loro consuonano o dissonano le cose che ne formano il contenuto: a quella guisa che ad un'idea si attribuisce certa quantità (intensiva od estensiva) o certa qualità esterna (affezioni di positività o negatività, assolutezza o relatività, ecc.), perchè certa quantità o certa qualità nel suo contenuto si ritrova.

(3) Convengono dunque fra loro l'idea di *quadrilatero* e l'idea di *parallelogrammo*; e disconvengono fra loro l'idea di *Dio* e l'idea di *ingiustizia*.

Della convenienza delle idee, come della convenienza delle cose, sono due forme l'*essenzialità* e l'*accidentalità*: della disconvenienza loro, come della disconvenienza delle cose, sono due forme la *repugnanza* strettamente intesa e la *discrepanza*; e corre tra due idee la prima o la seconda attinenza, oppure la terza o la quarta relazione « secondochè i loro obbietti « essenzialmente od accidentalmente fra loro convengono (1), ovvero essenzialmente od accidentalmente fra loro disconvengono » (2). E s'intende da sè che tanto l'essenzialità quanto l'accidentalità può essere *bilaterale* od *unilaterale* (§ 47).

Due idee convengono poi o disconvengono fra loro *universalmente* « se il contenuto dell'una può affermarsi o negarsi di tutte le parti del contenuto dell'altra »: convengono o disconvengono fra loro *particolarmente* « se il contenuto dell'una non può affermarsi o negarsi che di alcune parti del contenuto dell'altra » (§ *cit.*); e tanto l'universalità quanto la particolarità è *intensiva* od *estensiva* « secondochè trattasi di parti componenti o di parti dividenti » (3).

Nella consonanza esterna di due idee consiste la loro *compossibilità*: nella loro dissonanza esterna è riposta la loro *impossibilità* od *opposizione*; e fra loro interponesi quella o questa relazione « secondochè attribuire il contenuto di entrambe a quello di una terza idea è possibile od impossibile ». Il primo caso si avvera *se ponendo il contenuto dell'una può anche porsi il contenuto dell'altra*; e si verifica il secondo *se ponendo il contenuto dell'una togliesi il contenuto dell'altra* (§ 51).

L'opposizione di due idee, come l'opposizione di due cose, è *contraddizione* o *contrarietà*. Corre fra due idee contraddi-

(1) L'idea di *filosofo* è accidentale all'idea di *uomo*; ma l'idea di *ragionevole* all'idea di *uomo* è essenziale.

(2) L'idea di *retta* disconviene essenzialmente all'idea di *arco*: ma l'idea di *generoso* disconviene accidentalmente all'idea dell'*uomo* che ora io penso.

(3) Vedi la prima nota a pag. 83.

zione « se il contenuto dell'una è mera negazione del contenuto dell'altra » (A , non A); la qual cosa ha luogo *se ponendo o togliendo il contenuto dell'una togliesi o ponesi il contenuto dell'altra* (1): invece frapponesi tra due idee contrarietà « se il contenuto dell'una è più che la negazione del contenuto dell'altra » (A , non Ax); il che incontra *se ponendo il contenuto dell'una togliesi il contenuto dell'altra, ma togliendo il contenuto dell'una non ponesi il contenuto dell'altra* (§ *cit.*) (2).

Del rimanente è fuori di dubbio:

1. Che *la convenienza o la repugnanza di due idee ad una terza non implica la loro consonanza o dissonanza interna* (3);

2. Che *la convenienza di un'idea e la repugnanza di un'altra ad una terza ne implicano la dissonanza interna* (4).

§ 90.

Intercede poi identità fra più idee « se hanno alcun che di comune », e diversità « se hanno alcun che di proprio » (§ 52). E come nelle idee non è altro che materia e forma (§ 85): così il comune o il proprio d'un'idea deve consistere nella materia o nella forma o in entrambe; di guisa che l'identità o la diversità di più idee dev'essere *materiale* o *formale* o materiale e formale ad un tempo. L'identità o la diversità materiale di più idee è determinata dall'identità o dalla diversità dei loro obbietti (5): l'identità o la

(1) Idea di *triangolo* e idea di *non triangolo*.

(2) Idea di *quadrilatero* e idea di *pentagono*, idea di *odio* e idea di *amore*, idea di *dottrina* e idea d'*ignoranza*.

(3) Cioè due idee che convengano con una terza, possono convenire o disconvenire fra loro; e due idee che disconvengano ad una terza, possono tra loro disconvenire o convenire (§ 46).

(4) Cioè due idee di cui l'una convenga ad una terza e l'altra non le convenga, disconvengono fra di loro (§ *cit.*).

(5) Cioè in tanto più idee sono fra loro materialmente identiche o diverse, in quanto ne sono identici o diversi gli obbietti.

diversità loro formale è determinata dall'identità o dalla diversità delle loro affezioni interne.

Nella « totale identità di più idee in riguardo alla materia e alla forma » consiste la loro identità *assoluta* (1); nella « loro parziale identità di materia o di forma o di materia e di forma » sta la loro identità *relativa* (2); nella « totale diversità loro in rispetto alla materia e alla forma » è costituita la loro diversità *assoluta* (3); e nella « loro parziale diversità di materia o di forma o di materia e di forma » è riposta la *relativa* loro diversità (4).

Onde *le idee fra loro assolutamente identiche non possono fra loro discernersi che per esterni accidenti* (diversità di soggetti o di tempi o di segni (§ 52)); e *le idee fra loro relativamente identiche sono insieme fra loro relativamente diverse*, cioè in riguardo alla materia se sono identiche *formalmente*, o in rispetto alla forma se sono identiche *materialmente*.

« L'identità totale di materia fra più idee formalmente diverse » ne costituisce l'*equipollenza* (o *reciprocità*) (5): nella « identità parziale di materia fra più idee » (formalmente diverse o formalmente identiche) dimora la loro *parentela*; nella quale sono due gradi. Il primo è la *cognazione* o la

(1) Cioè le idee assolutamente fra loro identiche hanno comune tutta la materia (sicchè i loro obbietti s'immedesimano insieme, come *uomo, homo, mensch*) e tutta la forma.

(2) Cioè le idee relativamente fra loro identiche hanno comune (tutta o in parte) la materia senza aver comune la forma, od a vicenda.

(3) Cioè nelle idee assolutamente fra loro diverse è propria tutta la materia (sicchè i loro oggetti non includono altro d'identico che l'essere e sono quindi fra loro assolutamente diversi (§ 52)) e tutta la forma.

(4) Cioè nelle idee fra loro diverse relativamente è propria tutta la materia senza che sia propria tutta la forma, o è propria tutta la forma senza che sia propria tutta la materia, o è propria parte della materia e parte della forma.

(5) Sono dunque equipollenti o reciproche l'idea di *uomo* e l'idea di *animale ragionevole*, oppure l'idea di *onnipotenza* e l'idea del *potere ogni cosa*.

« parentela essenziale » : il secondo è l'*affinità* o la « parentela accidentale » (§ 56) (1).

E ciascun vede che *le idee equipollenti hanno tra loro convenienza bilateralmente universale* (2).

Ma *le idee tra cui è mera parentela, possono fra loro convenire o repugnare* (3).

§ 91.

Da ultimo, quant'è alla causalità due idee possono essere tra loro *coordinate* o *subordinate*, così a riguardo dell'*intensione* come a rispetto dell'*estensione* (4).

Hanno intensiva o interna coordinazione due idee « se sono parti componenti di una terza senza essere tra loro in attinenza di parte e tutto »; ond'esse sono contenute ambedue in una terza idea, ma l'una non contiene l'altra in sè; e diconsi *disparate* o *disparatamente* coordinate (5).

All'incontro hanno fra loro coordinazione estensiva o esterna due idee « se sono parti dividenti di una terza senza avere tra loro relazione di tutto e parte »; cosicchè si contengono entrambe sotto una terza idea, ma l'una non contiene l'altra sotto di sè; e si domandano *disgiunte* o *disgiuntivamente* coordinate (6). Le idee disparate hanno adunque

(1) S'intende da sè che la parentela di più idee è essenziale od accidentale, secondochè essenziali od accidentali sono i predicati che i loro obbietti hanno comuni.

(2) « Ogni uomo è un animale ragionevole », « ogni animale ragionevole è un uomo ».

(3) Convengono tra loro le idee di *uomo* e di *animale* (l'uomo è un animale), le idee di *bruto* e di *animale* (il bruto è un animale); ma non convengono fra loro le idee di *uomo* e di *bruto*.

(4) Restringiamo, come il lettore si può accorgere, la trattazione alla causalità interna, perchè non potremmo allargarla alla causalità esterna senza oltrepassare i confini di una logica elementare.

(5) Tali sono l'idea di ente *animale* e l'idea di ente *intellettivo*, contenute entrambe nell'idea di *uomo*, senza che l'una contenga l'altra in sè.

(6) Idea di *uomo* e idea di *bruto*.

per contenuto due *compossibili*: le idee disgiunte hanno per contenuto due *impossibili*. Quindi segue:

1. Che *le idee disparate convengono tra di loro, ma solo particolarmente da ambi i lati* (1);

2. Che *le idee disgiunte non convengono fra di loro, ma solo coll'idea che le contiene sotto di sè* (2).

Corre poi interna subordinazione tra due idee « se l'una è parte componente dell'altra »; e subordinazione esterna o *subalternazione* « se l'una è parte dividente dell'altra »: cossicchè di due idee internamente subordinate l'una contiene l'altra in sè, e di due idee esternamente subordinate l'una, detta *superiore*, contiene sotto di sè l'altra, dimandata perciò *inferiore* (3).

Ma repugnando che un'idea sia contenuta *in* un'altra senza che questa sia contenuta *sotto* di quella (§ 34) (4); ne consegue che *la subordinazione intensiva importa subordinazione estensiva, ed è converso*; la qual cosa vuol dire che due idee non possono essere fra loro subordinate internamente senza essere fra loro subordinate esternamente, ed a vicenda.

Per altro *la subordinazione interna e la subordinazione esterna di due idee sono fra loro in relazione inversa*, per modo che l'idea *subordinante* in rispetto all'intensione è *subordinata* in riguardo all'estensione, e l'idea *subordinata* in riguardo all'estensione è *subordinata* in rispetto all'intensione; giacchè l'idea internamente subordinata ad un'altra essendo in essa contenuta, la contiene sotto di sè; e l'idea subordi-

(1) In riguardo alle idee disparate di *animale* e di *intellettivo* puoi dire particolarmente « qualche animale è un ente intellettivo », « qualche ente intellettivo è un animale »; ma non puoi dire universalmente « ogni animale è un ente intellettivo », nè « ogni ente intellettivo è un animale ».

(2) Nè l'uomo è bruto, nè il bruto è uomo; ma l'uno del pari che l'altro è un *animale*.

(3) S'intende che l'idea superiore è la più estesa, e che l'idea inferiore è la meno estesa.

(4) L'idea di *solido* è contenuta nell'idea di *poliedro*, e l'idea di *poliedro* è contenuta sotto l'idea di *solido*.

nata esternamente ad un'altra essendo sott'essa contenuta, la contiene in sè.

Ed è certo eziandio che *le idee subordinate hanno fra loro convenienza universale da un lato e particolare dall'altro*: cioè consuonano internamente per guisa che il contenuto dell'idea superiore può attribuirsi a *tutto* il contenuto dell'idea inferiore, e il contenuto dell'idea inferiore può solo attribuirsi a certa *parte* del contenuto dell'idea superiore; perchè l'idea superiore avendo maggior estensione e però minor intensione dell'idea inferiore, ne segue che la superiore è contenuta *totalmente* nell'inferiore e che l'inferiore è solo contenuta parzialmente nella superiore; cosicchè l'oggetto dell'idea superiore può attribuirsi a quello dell'idea inferiore senza restrizione (senza escludere alcuno degl'individui o alcuna delle specie che contiene), dove l'oggetto dell'idea inferiore non può attribuirsi a quello dell'idea superiore che con eccezione (1).

II. L'affermazione.

§ 92.

Com'è idea quell'atto intellettivo che tiene dietro al pensiero (§ 85), così è affermazione « quell'atto intellettivo che segue all'idea » (2).

Ella *compie* l'intellezione (3); e *segue all'idea in quanto la*

(1) *Ogni quercia è albero, qualche albero è quercia; ma non già: ogni albero è quercia.*

(2) Chi non si contenti di questa *indicazione*, metta fuori, se può, una *definizione* che mostri come l'affermazione sia fatta.

(3) Per le cose discorse possiamo dunque nell'intellezione distinguere questi *momenti*:

A. Pensiero:

a) *Attenzione,*

b) *Riflessione;*

B. Cognizione:

a) *Idea,*

b) *Affermazione.*

presuppone, come fa l'idea verso il pensiero (§ *cit.*): essendo evidente che a poter dire qualche cosa è necessità che già s'abbia qualche cosa dinanzi alla mente.

Onde l'affermazione è inseparabile dall'idea. Ma può egli del pari asserirsi che l'idea sia inseparabile dall'affermazione?

Quando negli atti dell'intelligenza interviene l'arbitrio, l'affermazione può non seguire l'idea: chè la volontà ha virtù di rattenerla; e in effetto l'osservazione ci attesta che ciò non di rado succede; ed è, come vedremo, precetto di logica che in certi casi l'affermazione suspendasi. Ma quando l'intelligenza non opera sotto l'influsso della volontà, l'idea è sempre seguita dall'affermazione; perchè quando non opera che la natura, data la ragion sufficiente di un atto, esso deve compiersi; ora a poter affermare alcuna cosa non altro ricercasi che la presenza di lei allo spirito (1).

Chiaro è poi che ogni affermazione (naturale o volontaria) ha un soggetto ed un oggetto (o un contenuto), non meno che ogni idea (§ *cit.*). Il soggetto (ciò che afferma) è l'intelligenza: l'oggetto (ciò che si afferma) è « la relazione ch'ella concepisce fra un soggetto ed un predicato », cioè una convenienza od una disconvenienza (repugnanza in largo significato) (§ 46); la quale è ciò che s'esprime dicendo: è, oppure non è (?). L'idea di tale relazione è dell'affermazione la condizione *propinqua*: le idee del soggetto e del predicato ne sono le condizioni *remote*.

« Un'affermazione enunziata » (espressa con un segno orale) dicesi *verbo* (in logico significato (3)) o *copula*.

Nè l'affermazione può, meglio dell'idea, enunziarsi direttamente; e vale a dire che altri la significa soltanto con rappre-

(1) Vedi il § 75 (dove la stessa questione si discute intorno al pensiero e alla conoscenza).

(2) Alcuni, per un'idea molto vaga dell'affermazione, credono che ella abbia per contenuto un *soggetto*, un *predicato* e la loro *relazione*: laddove il vero si è ch'ella si esercita su questa relazione soltanto.

(3) In senso *grammaticale* il verbo è « parola che esprime il contenuto di un'affermazione ».

sentarne, per via d'un segno, il contenuto all'intelligenza (§ 85).

Il quale potendo essere (come s'è detto) una convenienza od una disconvenienza, chiaro è che la mente può affermare in due modi: *ponendo* (un predicato in un soggetto) o *togliendo* (un predicato da un soggetto).

Allorchè intorno ai medesimi termini (soggetto e predicato) si afferma ponendo e togliendo, ha luogo la *contraddizione* (come *atto*); la quale suole definirsi *affirmatio et negatio eiusdem de eodem secundum idem*.

§ 93.

« Un' affermazione obbiettivamente reale » (il cui contenuto esista (1)) *dicesi vera*: dove « un' affermazione obbiettivamente non reale » (il cui contenuto non esista) domandasi *falsa* (2); talchè la *verità* (*formale* o *logica*, così chiamata perchè non si confonda colla verità materiale o metafisica (§ 23)) può definirsi « la realtà obbiettiva di un' affermazione », dove la *falsità* (in tal significato) n'è « la non realtà obbiettiva » (3).

Quindi *attributivamente* (cioè presa la parola ad esprimere un predicato dell'affermazione) *la verità, del pari che la falsità, è una*.

Per contrario *sostantivamente* (ossia tolta la voce a significare l'affermazione ch'è soggetto dell'uno o dell'altro pre-

(1) Già sappiamo che il contenuto o l'oggetto di un' affermazione è la relazione che s'asserisce fra un soggetto e un predicato.

(2) Se dici che Dio è giusto, la tua affermazione è *vera*, perchè la relazione (di convenienza) che tu affermi esistere fra il soggetto *Dio* e il predicato *giusto*, fra essi esiste; ma se dici che lo spirito è un esteso, la tua affermazione è *falsa*, perchè la relazione che affermi esistere fra questi due termini (*spirito* ed *esteso*), tra loro non esiste.

(3) La verità logica o la falsità logica è adunque un predicato dell'affermazione, dovechè la verità o la falsità metafisica è una nota del contenuto di lei (§ 23).

dicato) *la verità, non meno che la falsità, è varia*; chè niuno pronunzierà una sola affermazione vera od una sola affermazione falsa essere possibile (1). Più concisamente: *la verità, non meno che la falsità è una: il vero, non meno che il falso, è vario* (2).

E in effetto ci hanno verità *empiriche* e verità *razionali*. Dicesi empirico o *di esperienza* o *di fatto* « quel vero che è parte di una percezione » (3); e si domanda razionale o *ideale* « quel vero che è parte di un' intelligenza » (§ 83).

E una verità razionale si appella *intuitiva* (od *assiomatica*) « se il suo contenuto è concepibile per se stesso » (4); chiamasi per contro *discorsiva* (o *raziocinale* o *teorematica*) « se il suo contenuto non può concepirsi che pel contenuto di altre affermazioni » (5). Potendosi poi discorrere, secondo che vedremo, deducendo o inducendo, ne segue che un vero discorsivo può essere *deduttivo* od *induttivo* (6).

Ai veri empirici e ai veri intuitivi si attribuisce *evidenza*, per significare che « l'esistenza del loro contenuto si fa ve-

(1) In significato *sostantivo* soltanto, non in senso *attributivo*, si parla di verità in *plurale* (le verità della metafisica, le verità della matematica, le verità della fisica, ecc.); perchè solamente in quella significazione « verità » ed « affermazione vera », « falsità » ed « affermazione falsa » sono lo stesso.

(2) Contrapponendo il *vero* e il *falso* alla *verità* e alla *falsità*, è chiaro che per queste s'intendono la verità e la falsità in senso attributivo (*quod inest*, ossia l'astratto), dove per quelli s'intendono la verità e la falsità in significato sostantivo (*cui inest*, il concreto, ciò che è vero o ciò che è falso, ossia l'affermazione).

(3) Tali sono le affermazioni seguenti: io scrivo; la luna si muove; il sole risplende; oggi nevicca; e via discorrendo.

(4) Come le affermazioni seguenti: l'ente è; ogni cosa è identica a se stessa; il triangolo ha tre angoli; due e due fanno quattro; e via dicendo. Il vero poi (in senso logico) essendo un'affermazione, niuna meraviglia che si parli di un suo contenuto.

(5) Come queste affermazioni: Dio esiste; l'anima è sostanza; il mondo è contingente, ecc.

(6) Vuolsi dire che un vero teorematico può consistere nella conclusione di una deduzione o nella conclusione di un' induzione.

dere da se stessa », e quindi a chi si sia: laddove de' veri discorsivi l'evidenza si nega, perchè l'esistenza della relazione che vi si pronunzia intercedere fra un soggetto e un predicato, si mostra solo allo spirito per essergli nota la esistenza della relazione che passa fra due altri termini (predicato e soggetto). Però il nome di evidenza togliesi non di rado in senso più ampio; e allora si distingue un'evidenza *immediata* o *strettamente* intesa, propria delle verità di percezione e delle verità d'intuizione, ed un'evidenza *mediata*, che si ascrive alle verità di raziocinio (1).

D'altra parte convien distinguere le verità *di scienza* dalle verità *di fede*. Chiamasi verità di scienza (o *di ragione*) « ogni vero che sia parte di un sapere », vale a dire ogni affermazione (obbiettivamente reale) che si fondi in una ragione intrinseca; e domandasi verità di fede « ogni vero che sia parte di un credere », cioè a dire ogni affermazione (obbiettivamente reale) che si fondi in una ragione estrinseca (§ 83). Le affermazioni di questa fatta appartengono tutte all'ordine delle verità *discorsive* (§ *cit.*): dove le affermazioni dell'altra specie sono verità *discorsive* o verità *evidenti* (intuitive od empiriche). E come il contenuto di un'affermazione che riposi sopra una ragione estrinseca, può essere un'idea o un fatto (§ *cit.*): così le verità di fede sono *dottrinali* o *storiche* (2).

Chi poi rammenti che il credere presuppone il sapere (§ *cit.*), di leggieri si persuaderà che *senza qualche verità di scienza non è possibile alcuna verità di fede*.

« Una varietà di veri senza interna unità » (non connessi fra loro) costituisce un *aggregato*; e tali son quelli che fanno

(1) Quando diremo evidenza senza più, intenderemo parlare dell'evidenza propriamente detta o immediata.

(2) Se dici, non per tua scienza ma per la fede che presti a' geometri, che la somma degli angoli d'un triangolo uguaglia due retti, la tua affermazione è un vero dottrinale: ma se dici, per la fede che aggiusti a Livio, che a Canne i Romani furono sconfitti da Annibale, la tua affermazione è un vero storico.

parte del sapere comune: all'incontro « una varietà di veri nella quale sia interna unità », costituisce un *sistema*; e tali son quelli che fanno parte del sapere scientifico (§ 1).

E vario è anche il falso ossia l'*errore*, così a rispetto del suo *contenuto* come a riguardo della sua *origine*. Quant'è al contenuto, dicesi *errore di composizione* « l'affermare convenienza dov'è disconvenienza » (1); e chiamasi *errore di divisione* « l'affermare disconvenienza dov'è convenienza » (2); perchè in quello si congiungono cose che sono disgiunte, laddove in questo si disgiungono cose che sono congiunte.

E tanto il falso componente quanto il falso dividente è un *mero* errore « se il contenuto dell'affermazione non è, ma può essere »: è un *assurdo* « se il contenuto dell'affermazione non è, nè può essere » (3); cosicchè nel mero errore la relazione opposta a quella che si afferma (la relazione reale) è a' suoi termini accidentale, dovechè nell'assurdo è a' suoi termini essenziale.

Quanto spetta all'origine, l'errore è *materiale* o *formale*. Errore materiale dicesi « quello che procede da *mera* limitazione di mente »; errore formale domandasi « quello ch'è effetto del non usare l'intelligenza come si deve ». E a quella guisa che l'errore materiale può avere origine da *distrazione* (involtantaria) (4) o da un *dato* fallace, opera di una potenza *cieca* (5)

(1) L'uomo è onnisciente.

(2) L'uomo non è un finito.

(3) Se dici che Pietro è ricco d'ingegno, la tua affermazione, ove falsa, non è un assurdo ma un mero errore: per contrario se dici che la scienza umana non è limitata, la tua affermazione (falsa) è un assurdo.

(4) Allora l'error materiale dicesi *svista*, *sbaglio*.

(5) Della mano, p. es., che scrive una parola od una cifra in luogo di un'altra; della lingua che profferisce un vocabolo in luogo di un altro; dell'occhio che si dirige anzi ad un oggetto che ad un altro; e via dicendo. Egli è chiaro che ogni dato di questa fatta è un *errore* che ha origine da una distrazione della mente, e che induce poi in altri errori, i quali non sono più di distrazione, ma sono tuttavia materiali.

o di un'autorità *fallibile* (1): così l'errore formale può procedere da *precipitazione* o da *soverchio indugio* nell'affermare (2).

Che se *dell'errore formale non sono causa soltanto i confini onde la mente sia circoscritta*, ma eziandio il non fare dell'intelligenza quell'uso che *si deve* (e quindi si può), vale a dire *la violazione (libera) d'un precetto di logica*; ognun vede che *tale errore è sempre evitabile* (3).

Al contrario *l'errore materiale non può sempre cansarsi*; perchè ad evitarlo sempre la mente non dovrebbe mai patir distrazioni nè affermar sopra dati che possano trarre in inganno; le quali due cose, se l'intelligenza è limitata, non le sono sempre concesse.

Ma quale che sia, *l'errore non può avere sua sede che nell'intelligenza*; giacchè l'errore è un'affermazione; e l'affermare all'intelligenza soltanto appartiene (4).

Nè ella può annoverarlo tra'suoi atti naturali, ma solo fra i suoi atti volontari; chè la natura è opera di Dio; nè Dio può volere ch'essa s'inganni.

Di guisa che *in ogni errore interviene la volontà come cagione*, non perchè si voglia *errare*, ma perchè si vuole *affermare*. Per altro dell'errore materiale la volontà non è causa che in quanto muove l'intelligenza all'affermazione: laddove dell'errore formale è ancora cagione in quanto non ne governa l'esercizio come dovrebbe.

(1) Un telescopio, p. e., che l'astronomo acquisti da un artefice universalmente riconosciuto come valentissimo e diligentissimo, e che sia ciò non di meno imperfetto. In questo caso l'errore (materiale o formale) commesso da altri nella costruzione dello strumento divien padre di altri errori in chi lo adopera.

(2) Questo punto si svolgerà nella logica applicata.

(3) Come niuno è forzato a *peccare*, così niuno è forzato ad *errare* (in senso formale); perchè è sempre in nostra balia almen *l'astenerci* dall'affermare se non vediamo ancora chiaramente e distintamente.

(4) Il senso, l'istinto, la volontà, l'immaginazione, la loquela possono *ingannare*, ma non *ingannarsi*.

§ 94.

In sè considerata un'affermazione è necessariamente vera o falsa, tra l'esistenza e la non esistenza del suo contenuto non dandosi verun mezzo; ma riguardata in relazione con una mente che cerchi se sia vera o falsa, può non mostrarlesi nè come falsa nè come vera, sibbene come *verosimile* o *probabile*, prese le due voci *largamente*; la qual cosa allora interviene quando ci sono ragioni per credere che la relazione affermata esista, e ragioni per credere ch'ella non esista. Or una relazione (affermata) che non appaisca alla mente nè come reale nè come non reale, deve affacciarsele come possibile; epperò affermazione verosimile o probabile ed « affermazione obbiettivamente possibile » (che abbia cioè una relazione possibile per suo contenuto) sono lo stesso, intendendo per possibile ciò che *a riguardo della mente* tramezza fra l'esistere e il non esistere (1). Onde la *verosimiglianza* (*formale* o *logica*, così detta perchè distinguasi dalla verosimiglianza materiale o metafisica (§ 23)) non può esser altro che « la possibilità obbiettiva di un'affermazione » (2).

Avuto rispetto alla *qualità* delle ragioni che inclinano la mente ad avere per reale la relazione che si afferma, la verosimiglianza (dell'affermazione o logica) è *intrinseca* od *estrinseca* « secondo che l'affermazione fa parte di scienza o

(1) Così la relazione che si afferma dicendo che « la luna è abitata da creature intelligenti », alla mente nostra non apparisce nè come reale nè come non reale, ma come possibile; e quindi si dice che tal proposizione a riguardo nostro non è nè vera nè falsa, ma (*largamente*) verosimile o probabile; sebbene in sè considerata debba esser falsa o vera.

(2) Vale a dire la possibilità di un'affermazione in rispetto al suo contenuto, riguardato in relazione colla mente.

Onde la verosimiglianza logica è un predicato dell'affermazione, dove la verosimiglianza metafisica è un predicato del contenuto di lei (§ 23).

fa parte di fede » (1). E come in tanto nell'affermare altri è autorevole in quanto egli sa: così *la probabilità estrinseca si fonda nella probabilità intrinseca*. La quale dicesi *empirica* « se l'affermazione si fonda in una percezione »; e domandasi *razionale* « se l'affermazione si fonda in un'intellezione » (§ 83).

Ove in cambio si abbia riguardo alla *quantità* delle ragioni a cui l'affermazione si appoggia, la verosimiglianza è *aritmica* o *dinamica* « secondochè di esse ragioni si considera il numero od il valore » (il peso, la forza) (2). Tuttavia *dov'è probabilità aritmica, è anche verosimiglianza dinamica, ed a vicenda*; perchè le ragioni per cui la relazione affermata si appalesa allo spirito come possibile, sono di necessità in certo numero (una, due, tre, ecc.) e non possono non avere, almeno per l'affermante, certo valore.

« Se le ragioni in cui un'affermazione si fonda, prevalgono (tenuto conto del loro numero e del loro valore) alle ragioni che stanno per l'affermazione opposta », la possibilità obbiettiva di quella è *verosimiglianza* strettamente detta, e la possibilità obbiettiva di questa è *inverosimiglianza* (3). Ove all'incontro le ragioni dell'affermare uguagliano quelle del negare, si dice che l'affermazione è verosimile per un rispetto e inverosimile per un altro.

Infine dal numero e dal valore delle ragioni su cui si fonda l'affermazione, origina il *grado, aritmetico e dina-*

(1) Secondochè ad affermare ciò che afferma, altri è condotto dalla sua propria ragione o dall'affermazione di un'altra intelligenza autorevole, ma tuttavia fallibile.

(2) La sentenza pronunziata dal giudice intorno alla reità dell'accusato è probabile aritmeticamente in quanto al numero delle deposizioni su cui ella si fonda, e dinamicamente in riguardo al valore di esse testimonianze.

(3) Per certissimo suona male il distinguere la probabilità in probabilità ed improbabilità; ma il cattivo suono non è nelle idee, si nelle parole soltanto; e dileguasi quando altri rifletta che come significativa del genere la parola *probabilità* si usa largamente e come espressiva di una specie si toglie strettamente.

mico, della verosimiglianza (preso il vocabolo nell'uno e nell'altro de' suoi significati) (1); la quale cresce o scema col crescere o collo scemare del numero e del valore di quelle. « L'operazione poi con cui si determina il grado della verosimiglianza », si dice *calcolo delle probabilità*; e consiste nel numerare le ragioni che l'affermazione fanno simile al vero, del pari che nel ponderarle.

§ 95.

« Attribuire verità o verosimiglianza ad un'affermazione » è quell'atto che dicesi *assenso* (2). Nè al suo nascere si richiede che l'affermazione in cui versa, sia vera o verosimile in sè: ma basta ch'ella mostrisi tale alla mente che la considera; sicchè l'assenso può essere vero o falso, verosimile o inverosimile, non meno che un'altra affermazione qualsivoglia. « Quando, invece, ad un'affermazione si attribuisce falsità o inverosimiglianza », compiesi quell'atto che s'appella *dissenso*. Ed è chiaro che chi dissente in riguardo ad un'affermazione, assente in rispetto all'affermazione opposta.

« Lo *stato* poi in cui deve trovarsi la mente per poter dare ad un'affermazione l'assenso », cioè il suo modo di essere in rispetto ad un'affermazione che le apparisca vera o verosimile, si domanda *persuasione*.

Ella è quindi altra cosa dall'assenso, che è un *atto*: sebbene, come l'assenso, sia una *relazione*, epperò importi un *soggetto* (la mente) ed un *termine* (ciò di cui ella è persuasa) (3).

(1) Il grado aritmetico, s'intende da sè, è quello che nasce dal numero delle ragioni: il grado dinamico è quello che deriva dal loro valore.

(2) L'assenso è dunque un'affermazione che s'esercita su d'un'altra. E non è d'uopo notare che qui la verosimiglianza si contrappone all'inverosimiglianza.

(3) Diciamo *termine*, ma non *oggetto* (come può farsi in ordine all'assenso); perchè l'oggetto è il termine di una relazione che sia atto; ora la persuasione non è un atto, ma uno stato.

e come l'assenso, possa essere conforme o contraria a verità o a verosimiglianza: non repugnando che un'affermazione la quale mostrisi vera o verosimile alla mente, in sé sia falsa o inverosimile (1).

« La persuasione che nasce nella mente dalla presenza del vero », produce un assenso *pieno* o *assoluto*, e domandasi *certezza*: quantunque per questo vocabolo si esprima pur non di rado, anzichè uno *stato* della mente, una *qualità* dell'affermazione; la quale allora dicesi *certa* « quando è vera e riconosciuta come tale » (2).

La *certezza* (come stato mentale) dicesi *metafisica* (o assoluta) « se versa in una verità necessaria (3) »: domandasi *fisica* (o ipotetica) « se versa in una verità contingente » (§ 23) (4). E tanto l'una quanto l'altra è *certezza immediata* o *certezza mediata*, *certezza speculativa* o *certezza autoritativa*.

È *certezza immediata* « quella che versa in una verità evidente »: invece è *certezza mediata* « quella che versa in una verità discorsiva ». E la prima è *certezza d'intuizione* o *certezza di percezione*, « secondochè versa in una verità di

(1) Per altro non può dirsi, come si fa in riguardo all'assenso, « persuasione vera » o « persuasione falsa », « persuasione verosimile » o « persuasione inverosimile »; perchè la verità e la falsità, la verosimiglianza e la inverosimiglianza si predicano degli atti, non degli stati.

(2) Così nell'attribuire *certezza* alla proposizione « i diametri del circolo sono fra loro eguali », vuol dirsi che questo enunziato è vero e come vero è tenuto. E se sole queste due condizioni alla *certezza logica* o dell'affermazione si ricercano, mal si vede perchè a definire la *certezza psicologica* o della mente debbasi, oltre alle due note enunziate (rispondenti alle due note dell'altra *certezza*), accennare alla *fermezza* e alla *ragionevolezza*.

(3) Se ciò di cui altri è certo, è una verità necessaria (se ha per termine una verità necessaria).

(4) *Metafisica* è la *certezza* del geometra quando dice che l'area del triangolo uguaglia il prodotto della base per la metà dell'altezza: *fisica*, per contro, è la mia *certezza* nel dire che ora io medito, o che oggi il cielo è sereno.

evidenza razionale o in una verità di evidenza empirica » (§ 93) (1).

È poi certezza speculativa « quella che versa in una verità di scienza »: è in cambio certezza autoritativa (detta impropriamente da non pochi *morale*) (2) « quella che versa in una verità di fede ». E come le verità di questa fatta sono storiche o dottrinali: così la certezza autoritativa in *istorica* e *dottrinale* si divide (§ *cit.*) (3). Nè fa d'uopo dimostrare che ogni certezza autoritativa è una persuasione discorsiva (cioè procedente da un raziocinio) (§ *cit.*): dove la certezza speculativa può essere una persuasione discorsiva od una persuasione immediata (cioè generata da percezione o da intuizione).

Ma può eziandio accadere che la persuasione produca soltanto un assenso *parziale* o *relativo*; e allora s'appella *opinione*; per la quale s'intende « la persuasione che nasce nella mente dalla presenza del verosimile »: sebbene tal voce s'adopere anche a significare, non uno *stato* della mente, ma un *atto* di lei, vale a dire « un'affermazione probabile o improbabile ».

In tale stato la mente vede ragioni per affermare la cosa onde si tratta, ma ne vede eziandio per negarla: tuttavia l'afferma, perchè conosce che le ragioni per l'affermazione vincono (numericamente o dinamicamente o in entrambi i

(1) Ogni uomo ha certezza immediata di percezione che egli esiste; ogni uomo ha certezza immediata d'intuizione che tra il sè e il no niun mezzo è possibile; ogni geometra ha certezza mediata che l'area del trapezio uguaglia il prodotto dell'altezza per la semisomma delle basi parallele.

(2) E spesso per certezza morale intendesi pure « quello stato che si genera nella mente per la somma verosimiglianza di un'affermazione »; ma è chiaro che questo stato non è certezza.

(3) Ogni filosofo spiritualista è certo speculativamente che l'anima è sostanza; abbiamo certezza autoritativa e storica che Napoleone I morì a Sant'Elena; sei certo autoritativamente e dottrinalmente che la terra si muove intorno al sole se ne sei solo persuaso perchè gli astronomi te lo attestano.

rispetti) quelle che stanno per la negazione; laddove nella certezza ella afferma, perchè sa non averci per l'atto opposto alcuna valevole ragione.

§ 96.

Privazione di persuasione dicesi *dubbio*; ed è « lo stato in cui si trova la mente quando non ha ragioni nè per affermare nè per negare, o le une apparisconole uguali alle altre ». Onde il dubbio, contrariamente a ciò che nell'opinione e nella certezza interviene, implica *astensione* da ogni affermazione e da ogni negazione circa la cosa a cui si riferisce; e domandasi *negativo* nel primo, *positivo* nel secondo di que' due casi.

Per altro riguardo il dubbio si distingue in *metodico* e *scettico*. Dubbio metodico o *logico* « è quello in cui la mente si astiene dall'affermare e dal negare, per esaminar prima le ragioni che la inducono al sì e quelle che la inclinano al no, e giungere quindi con sicurezza alla verità »; dopo il qual esame ella afferma o nega, oppure asserisce l'impossibilità di affermare e di negare. All'incontro dubbio scettico è « quello in cui la mente s'astiene dall'affermare e dal negare, perchè, esaminate le ragioni pel sì e le ragioni pel no, le ha trovate fra loro eguali, e però non crede di poter pronunziare con verità ». Quindi è manifesto il divario che passa fra il dubbio metodico e il dubbio scettico: quello è lo stato intellettuale di colui che cerca e discute, questo è lo stato mentale di colui che ha già (infruttuosamente) cercato e discusso; il primo si riferisce al processo (dove la ragione per cui fu detto metodico), il secondo al risultato; nell'uno la mente asserisce soltanto che l'affermazione, in entrambe le sue forme (1), deve sondersi, dove nell'altro pronunzia ch'ell'è impossibile.

(1) *In modo ponente* e *in modo tollente*, cioè l'affermazione largamente intesa (§ 92); nel qual significato il vocabolo s'adopera tutte le volte che all'affermazione non contrapponesi la negazione.

« Il dubbio scettico di colui che afferma l'impossibilità di ogni affermazione », compresa quella che si deva dubitare di tutto, dicesi *assoluto* o *pirronistico* (1): per contro « il dubbio scettico di colui che afferma soltanto l'impossibilità dell'affermazione intorno a qualche parte dello scibile » domandasi *relativo*.

E « la dottrina che afferma, universalmente o limitatamente, l'impossibilità dell'affermazione », prende nome di *scetticismo*, assoluto o relativo. Lo scetticismo *relativo* consiste « nell'affermare l'impossibilità dell'affermazione intorno ad alcuna parte del pensabile (2) »: dove lo scetticismo *assoluto*, detto eziandio *pirronismo*, dimora « nell'affermare che non può affermarsi niente di niente ».

Allo scetticismo pirronistico o strettamente inteso contrapponesi il *dogmatismo*; il quale sta nell'« affermare che qualche cosa può affermarsi ».

Contro i fautori del pirronismo può argomentarsi nella forma che segue: da loro si afferma che niuna affermazione, secondo verità, è possibile; ma se nulla può affermarsi, con qual diritto affermano essi non essere possibile affermazione alcuna? E d'altra parte, non si può affermare senz'affermare una relazione che esista od una relazione che non esista; poichè, astraendo dal suo rapporto collo spirito, per la relazione affermata non si dà mezzo fra l'esistere e il non esistere; cosicchè in riguardo al suo contenuto in sè considerato un'affermazione è necessariamente vera o falsa. Ora, o la loro affermazione è vera, e qualcosa può con verità affermarsi (l'impossibilità che i pirronisti asseriscono); o la loro affermazione è falsa, e qualcosa può ancora affermarsi con verità (la possibilità asserita dai dogmatici).

Di guisa che al pirronista non rimane altro scampo salvo quello di negare che nella sua sentenza qualcosa si affermi; il che tuttavia non può senz'affermare; giacchè, negando di

(1) *Pyrrhonii ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse verum videtur.* Gellio.

(2) Ad esempio, intorno a Dio.

affermare qualche cosa, altro non fa se non affermare che nulla egli afferma. La qual cosa mette lo scettico pirronista in aperta contraddizione con se stesso; poichè, ad essere coerente a se medesimo, egli dovrebbe astenersi da ogni affermazione, rinunciare perciò a proporre la sua dottrina e ridursi ad un perpetuo silenzio.

Nè gli gioverebbe il dire che, non che temere la contraddizione, ci esulta, come il vivente nel suo elemento vitale. Imperocchè, dall'un canto la contraddizione importa un'affermazione ed una negazione (§ 92), dove nel pirronismo nulla può negarsi nè affermarsi; e dall'altro, posto col pirronista che l'uomo non possa far altro che contraddirsi, sarà vero almen questo, che dire e disdire è tutto ciò che alla mente umana è concesso.

Vero è che a combattere il pirronismo fa d'uopo usare alcuni principii, e che il pirronista non ne ammette veruno. Ma a questa obbiezione si può rispondere che il nostro discorso non è rivolto ai pirronisti, sì a quelli che, ammettendo qualche vero, vogliono sapere se il pirronismo sia vero o falso. Ora niuno di coloro i quali credono che il nome di verità non sia vuoto di senso, vorrà asserire che gli argomenti per noi allegati contro del pirronismo sieno impotenti a far vedere che la nota di verità gli repugna.

Quanto è poi allo scetticismo relativo, la logica deve soltanto notare generalmente che chi non nega la possibilità di qualche affermazione, ed ammette perciò la verità del principio di contraddizione, può venir confutato provandogli essere impossibile l'affermare ciò che afferma senza contraddire a se stesso; la qual dimostrazione trova il suo luogo nella scienza particolare al cui oggetto lo scetticismo relativo onde si tratta, ha riguardo.

ARTICOLO II.

La conoscenza in concreto.

§ 97.

Considerando ora la conoscenza in concreto (nella varietà de' suoi accidenti) dovremo prima, come facemmo in riguardo al pensiero (§ 79), aver l'occhio alle sue *forme* e quindi a' suoi *gradi*.

I. La conoscenza considerata nelle sue forme.

§ 98.

Le forme della conoscenza sono « i dividenti del sapere in genere » (inteso per sapere il conoscere); si distinguono fra loro per diversità di operazione; e riduconsi al *giudizio* e al *raziocinio* (1).

1. Il giudizio.

§ 99.

Del pari che l'idea, il giudizio deve anzitutto considerarsi nelle sue determinazioni *interne* (attributi) e quindi nelle sue determinazioni *esterne* (relazioni).

In aspetto assoluto inchiude anch'esso certa *qualità* e certa *quantità*.

La *qualità* di un giudizio, come la qualità di un'idea, componesi della sua *essenza* e delle sue *affezioni*.

(1) Qui adunque, siccome di sopra (§ 79), il nome di forma si toglie sostantivamente, non attributivamente.

E quant'è all'essenza, il giudizio può definirsi che sia « la cognizione di una cosa in relazione di convenienza o repugnanza con un'altra (1) ».

« La cosa che la mente giudica inchiuderne od escluderne un'altra », si dice *soggetto* del giudizio; « quella che si giudica in un'altra inchiusa o da un'altra esclusa », ne è il *predicato* (o l'*attributo*) (2); i quali, in un colla loro *relazione* (convenienza o disconvenienza), costituiscono del giudizio il *contenuto* (3).

Nel giudizio poi, come nell'idea (§ 85), *inchiudesi materia e forma*. La forma del giudizio è « la maniera in cui si compiono gli atti che lo costituiscono »: la sua materia è « il complesso degli atti che contiene in sè, riguardati separatamente dal modo onde si operano » (4); i quali riduconsi ad una *nozione* e ad un'*affermazione*. L'affermazione ha per contenuto la relazione vicendevole del soggetto e del predicato, nè inchiude elementi: la nozione, secondo il significato in cui togliamo il vocabolo, ha per obbietto il contenuto intiero del giudizio, e consta perciò dell'idea del *soggetto*, dell'idea del *predicato* e dell'idea della loro *relazione*. Le due prime idee costituiscono i *termini* (o gli *estremi*) del giudizio; del quale « l'idea del soggetto » è il termine *minore*, e « l'idea del predicato » è il termine *maggiore*, come quella che suol essere più estesa dell'idea del soggetto (5). « L'affermazione e l'idea *media* (della relazione) insieme prese » formano la *copula* del giudizio (6).

(1) È chiaro che qui repugnanza vale disconvenienza (§ 46).

(2) In logica il *predicato* e l'*attributo* si hanno per identici: in ontologia quello è genere, questo è specie.

(3) Il contenuto del giudizio, come quello dell'idea, non è dunque altro che la materia *circa cui* si esercita (l'*obbietto*).

(4) Qui adunque si tratta di materia *ex qua*.

(5) È d'ordinario, ma non sempre; chè le due idee possono essere equipollenti (§ 90).

(6) Nell'instituire l'analisi del giudizio i logici non sogliono trovarci tante cose, perchè non usano osservare con sufficiente pazienza.

« Un giudizio enunziato » (espresso oralmente) dicesi *proposizione* od *enunziazione*, in *logico* significato.

E poichè niun'idea può significarsi direttamente, ne segue che *il giudizio*, come l'idea, può *soltanto enunziarsi indirettamente* (§ 85) (1).

Il che ha luogo per via di *tre segni* (orali): del *soggetto*, del *predicato* e della loro *mutua relazione*; i quali insieme presi costituiscono la *proposizione* in senso *grammaticale*, ch'è « il segno orale del contenuto di un giudizio (2) », e quindi non è oggetto della logica.

« Ove tutte e tre le parti del contenuto del giudizio siano significate », la *proposizione* (logica e grammaticale) dicesi *perfetta* (3): « se all'incontro tutte e tre non esprimansi » la *proposizione* domandasi *imperfetta* (4). E tanto la *proposizione imperfetta* quanto la *proposizione perfetta* è *univoca* od *equivoca*, « secondo che il segno del giudizio può esser preso in un solo od in più significati ».

Ma la *proposizione imperfetta* non vuole confondersi col *giudizio imperfetto*, nè la *proposizione perfetta* deve identificarsi col *giudizio perfetto*; poichè il *giudizio* è *imperfetto* o *perfetto* « secondo che l'affermazione che inchiude, è un atto meramente possibile od un atto reale »; talchè una *proposizione imperfetta* può essere un *giudizio perfetto*, ed un *giudizio perfetto* può essere una *proposizione imperfetta*, sebbene ogni *proposizione perfetta* sia pure un *giudizio perfetto*. A questo il Rosmini dà nome di *giudizio reale*: a quello dà nome di *giudizio possibile* (5).

(1) Giacchè ad enunziarlo bisogna enunziare, oltre l'affermazione, le tre idee che c'entrano.

(2) Per brevità la *proposizione grammaticale* può anche definirsi « il segno orale di un giudizio ».

(3) *Propositio tertii adjecti*.

(4) *Propositio secundi adjecti* se manca solo il segno di una, *propositio unius adjecti* se manca il segno di due.

(5) A ciò intendere bisogna avvertire che, concepita la convenienza o la ripugnanza vicendevole di due cose, l'intelligenza spesse volte contentasi di averla presente e di scorgere che la potrebbe affermare,

Nè è mestieri notare che il giudizio, qual egli si sia, è vero o falso, verosimile od inverosimile, « secondo che vera o falsa, verosimile od inverosimile è l'affermazione che inchiude ».

« Ove poi a vedere la relazione del predicato al soggetto basti l'idea dell'uno e dell'altro », la proposizione si dice *indimostrabile* o *per terminos manifesta* (immediatamente certa): « se per opposto a vedere tale relazione si ricerchino ancor altre idee », la proposizione si chiama *dimostrabile* (mediatamente certa) (1).

Le proposizioni dimostrabili sono giudizi *riflessi* ed hanno origine dalla meditazione: le proposizioni indimostrabili sono giudizi riflessi o giudizi *diretti*, secondo che procedono dall'osservazione o dall'attenzione (§ 76. 77. 78).

§ 100.

Le affezioni di un giudizio sono pure, come quelle di un'idea, *esterne* le une, *interne* le altre; e come a determinare le prime conviene cercare la qualità che può avere in riguardo alla *materia*: così a trovare le seconde bisogna investigare le qualità ond'è capace in rispetto alla *forma* (2).

In rispetto alla materia un giudizio può essere *positivo* o *negativo*, *analitico* o *sintetico*, *teoretico* o *pratico*.

Un giudizio si dice positivo « se il contenuto della sua *copula* è una convenienza »; e domandasi negativo « se il

senza affermarla in effetto, incalzata dal bisogno di recare la massima celerità possibile ne' suoi atti; e allora il giudizio è imperfetto o possibile (o *ideale*). Se invece lo spirito a concepire la mutua relazione tra il soggetto e il predicato e a scorgere di poterla affermare non si sta pago, ma in effetto la asserisce, il giudizio è perfetto o reale. Sicchè nel giudizio reale gli elementi della copula sono atti effettivi entrambi: laddove nel giudizio imperfetto l'uno di essi (l'affermazione) è meramente possibile, l'altro (l'idea media) è reale.

(1) Sono due epiteti poco felici, ma ricevuti universalmente.

(2) E le qualità che può avere in ordine alla materia (non bisogna dimenticarlo) sono determinate dalla qualità del suo contenuto.

contenuto della sua copula è una repugnanza ». Nel giudizio positivo la mente afferma *attribuendo* ad un soggetto un predicato: nel giudizio negativo afferma *ricusando* un predicato ad un soggetto (§ 92). Ciò non ostante suol dirsi che nel primo si afferma e nel secondo si nega; sicchè allora il nome di affermazione si usa in *ispecifico* significato, cioè ad esprimere soltanto l'asserzione di una convenienza, laddove in senso *generico* designa eziandio l'asserzione d'una disconvenienza (§ *cit.*) ed equivale a *predicare* (positivamente o negativamente) una cosa di un'altra (1).

Or conviene por mente ai teoremi che seguono:

1. *Nel giudizio positivo l'attributo si predica secondo tutta la sua intensione* (2). E veramente: nel giudizio positivo si afferma che ad un soggetto conviene un predicato; ma affinché P (il predicato) convenga ad S (al soggetto) richiedesi che S inchiuda tutto P, cioè tutte le parti che lo compongono (3).

2. *Nel giudizio positivo l'attributo si predica secondo tutta l'estensione del soggetto* (4), *non secondo tutta l'estensione del predicato, salvo il caso di equipollenza fra' termini*. Di vero, nel giudizio positivo si afferma che un predicato conviene ad un soggetto; ora se P conviene ad S, conviene evidentemente a tutte le cose di cui S può affermarsi, ossia a tutte le parti che lo *dividono*. Se poi il maggior termine è più

(1) E predicare positivamente o negativamente un attributo di un soggetto è affermare che quello è o non è contenuto in questo.

(2) Vuolsi dire che al soggetto si attribuiscono tutti i *componenti* del predicato.

(3) Giacchè se ne inchiude solo qualche parte, ciò che ad S conviene, non è P ma qualche parte di P, e però una cosa diversa da P, la parte non essendo identica al tutto. Così quando dici che il rettangolo è un parallelogrammo, affermi del rettangolo tutto ciò ch'è inchiuso nel parallelogrammo; poichè se nel parallelogrammo fosse qualcosa che non convenisse al rettangolo, il parallelogrammo nella totalità de' suoi componenti cioè come parallelogrammo dovrebbe del rettangolo negarsi, non affermarsi.

(4) Cioè il predicato si attribuisce a tutti i *dividenti* del soggetto.

esteso del minore, il predicato non si contiene soltanto nel soggetto (e in tutti i dividenti di esso), ma eziandio in altre cose; epperò se nell'attribuirlo al soggetto si pigliasse in tutta la sua estensione, si affermerebbe che un dividente (il soggetto) è il diviso, cioè che la parte è il tutto (1). Ma ove i termini siano idee reciproche (§ 90), *il predicato del giudizio positivo si prende universalmente*: repugnando che una cosa in ogni rispetto identica ed un'altra non le convenga che in una parte di sè (2). Per altro di tale equipollenza la logica non sapendo nulla, perchè si palesa soltanto a chi ponga mente al contenuto del giudizio, senza restrizione si dice che *il predicato del giudizio positivo si prende particolarmente* (3).

3. *Nel giudizio negativo l'attributo si predica secondo tutta la sua estensione*, e vale a dire che *il predicato del giudizio negativo si prende universalmente* (4). Imperocchè nel giudizio negativo si pronunzia che un predicato repugna ad un soggetto; or è impossibile che un predicato ad un soggetto disconvenga senza che gli repugnino tutte le cose che quello contiene sotto di sè; giacchè la negazione del genere o della specie è negazione delle specie o degl'individui (§ 24) (5).

4. *Nel giudizio negativo l'attributo non si predica secondo tutta la sua intensione*, per modo che dal soggetto non si rimuovono tutti i componenti del predicato, ma solo la *totalità* di essi. Imperocchè in tale giudizio si afferma che ad

(1) Quando dici che il triangolo è un poligono, affermi ch'è un poligono ogni *specie* di triangolo ed ogni triangolo *individuale*; ma del triangolo non affermi ogni piano rettilineo contenuto sotto il poligono: chè allora il triangolo sarebbe ogni poligono.

(2) Ciò si verifica, ad es., nei giudizi in cui si afferma che Dio è onnipotente; che l'Assoluto è immutabile; che l'uomo è un animal ragionevole, ecc.

(3) È un'altra formola della seconda parte del teorema.

(4) Del soggetto si negano tutti i *dividenti* del predicato.

(5) Se del quadrato neghi il triangolo, neghi altresì del quadrato tutto ciò che è triangolo, ossia ogni specie di triangolo ed ogni triangolo singolare.

un soggetto repugna un predicato; or perchè una cosa non sia un'altra cosa, non si richiede che quella (il soggetto) non abbia nulla di ciò che è in questa (nel predicato), ma solo che la prima non abbia tutto ciò che nella seconda si ritrova (1).

Tanto poi il giudizio positivo quanto il giudizio negativo è *infinito* (o *limitativo*) « se l'uno o l'altro termine o entrambi sono idee negative ». Talchè un giudizio infinito, quale che sia (positivo o negativo), può esser tale: 1° in riguardo al soggetto (*a parte ante*) (2), 2° in rispetto al predicato (*a parte post*) (3), e 3° in ordine al soggetto e al predicato (*a parte ante e a parte post*) (4). E gli si contrappone il giudizio *finito* (anch'esso positivo o negativo), « nel quale ambidue i termini sono idee positive » (5).

È noto, del resto, che la *positività* o la *negatività* di un giudizio costituiva presso gli antichi logici la *qualità* di esso. Onde il nome di qualità, in parlando, toglievasi da loro assai men largamente che da noi, e veniva a significare « ciò che è un giudizio in rispetto al contenuto della sua copula in se considerato » (6); nel quale *stretto* senso lo useremo frequentemente anche noi.

(1) Chi afferma che la materia non è sostanza pensante, non dice con ciò ch'ella non sia *sostanza*, ma solo ch'ella non è una *sostanza pensante*, rimuovendo per tal modo dal soggetto l'attributo considerato soltanto complessivamente.

(2) « Il non eterno (l'ente non eterno) è un mutabile »; oppure « il non eterno non è un necessario ».

(3) « L'anima è non mortale »; ovvero « l'anima non è non semplice ».

(4) « Il non infinito è non onnisciente »; oppure « il non infinito non è non contingente ».

(5) « L'anima è sostanza »; « lo spirito non perisce ».

Se poi è vero che si il giudizio positivo come il negativo può essere un enunziato infinito, ne segue che il coordinare coi Kantisti questo a quelli è un errore di logica. D'altra parte, perchè non introdurre nella classificazione anche il giudizio finito?

(6) Il contenuto della copula considerato in sè (cioè separatamente dal soggetto e dal predicato) non può essere che una convenienza od una disconvenienza.

Un giudizio è analitico « se la sua *copula* ha per contenuto una relazione essenziale » (cioè un'essenziale convenienza od un'essenziale repugnanza): per contro un giudizio è sintetico « se la sua *copula* ha per contenuto una relazione accidentale » (ossia un'accidentale convenienza od un'accidentale repugnanza (1). Di guisa che nel giudizio analitico (positivo o negativo) alla mente è impossibile di negar ciò che afferma o di affermar ciò che nega, senza contraddirsi; la qual cosa nel giudizio sintetico (positivo o negativo) non si avvera. E da questi concetti s'inferiscono i teoremi seguenti:

1. *Ogni giudizio analitico è un'intellezione, e qualsivoglia intelletione è un giudizio analitico.*

E primamente: se qualche giudizio analitico fosse una percezione (ossia un giudizio *empirico* o *a posteriori*, detto altresì *empirema*), la relazione del predicato al soggetto non sarebbe conosciuta che per sentimento (§ 83); ora in un giudizio di tal natura la relazione dell'uno all'altro si conosce senza l'opera del senso, il maggior termine essendo inchiuso nell'idea dell'essenza del soggetto.

(1) « Dio è immenso », « l'uomo sente », « il circolo è un piano » sono dunque giudizi positivi e analitici.

« Alcuni uomini sono dotti », « Caio ride », « io parlo » sono giudizi positivi sintetici.

Invece sono giudizi analitici negativi i seguenti: « il circolo non è triangolo », « Dio non è ingiusto », « l'uomo non è onnipotente ».

E sono giudizi sintetici negativi le proposizioni di questa fatta: « alcuni filosofi non sono ricchi », « alcuni ricchi non sono liberali », « Pietro siede ».

Da questi esempi e dalle esposte definizioni ognuno vede come la nostra distinzione fra giudizio analitico e giudizio sintetico sia identica alla nota distinzione fra giudizio *in materia necessaria* e giudizio *in materia contingente*. Ed è strano che la scuola kantiana abbia del giudizio analitico un concetto essenzialmente non diverso dal nostro, e poi non definisca, ponendo mente alla ragion de' contrarii, il giudizio sintetico in modo identico a quello che abbiamo proposto.

Secondamente: se qualche intellesione fosse un giudizio sintetico, il predicato sarebbe accidentale al soggetto, epperò l'idea di quello non sarebbe inchiusa nell'idea dell'essenza di questo, e conseguentemente non potrebbe aversi che per via di sentimento; cosicchè l'intellesione di cui si tratta, sarebbe una percezione.

2. *Ogni giudizio sintetico è una percezione, e qualsivoglia percezione è un giudizio sintetico.*

E primo: se qualche giudizio sintetico fosse un'intellesione (ossia un giudizio *razionale* o *a priori*), la relazione del predicato al soggetto si conoscerebbe senza il sentimento (per intuizione o per discorso); ora in un giudizio di tal fatta la relazione dell'uno all'altro senza il concorso del senso non può conoscersi, il maggior termine non essendo inchiuso nell'idea dell'essenza del soggetto.

Secondo, se qualche percezione fosse un giudizio analitico, il predicato sarebbe essenziale al soggetto; epperò il maggior termine sarebbe contenuto nell'idea dell'essenza del soggetto, e quindi sarebbe indipendente dal senso; di guisa che la percezione onde si tratta, sarebbe un'intellesione (1).

§ 102.

Quanto è poi alla materia considerata ne' *termini*, il giudizio è *teoretico* o *pratico* « secondo che il contenuto loro all'essere o all'operare appartiene ». Nel giudizio teoretico la mente afferma che una cosa è o non è, oppure che una cosa è o non è in un dato modo (2): nel giudizio pratico afferma che una cosa può o non può, deve o non deve

(1) Il Kant ammette che tutti i giudizi empirici o *a posteriori* sono sintetici, ma nega che i giudizi razionali o *a priori* siano tutti analitici, insegnando che gli uni di essi sono analitici, gli altri sono sintetici. L'errore nacque dal modo onde concepì il giudizio sintetico.

(2) P. e.: « i circoli paralleli sono concentrici ».

farsi (1), ovvero che una cosa può o non può, deve o non deve farsi in certa maniera (2).

Ed è chiaro per sè che tanto il giudizio teoretico quanto il giudizio pratico, ove riguardisi alla relazione che può avere colla mente il contenuto de' suoi termini, dev'essere una proposizione dimostrabile od una proposizione indimostrabile (§ 99). Ora « un giudizio teoretico indimostrabile » si dice *assioma*; « un giudizio teoretico dimostrabile » si domanda *teorema*; « un giudizio pratico indimostrabile » si chiama *postulato*; e « un giudizio pratico dimostrabile » si appella *problema*.

Gli assiomi e i postulati, i teoremi e i problemi in una scienza sono parti essenziali: all'incontro gli *scolii* ne sono parti accidentali, come quelli che consistono in « proposizioni ordinate soltanto a mostrare l'uso di un punto di dottrina, o ad esporre le opinioni che gli si riferiscono, o a ribattere le obbiezioni che gli si muovono, e via ragionando ».

Ove poi all'indimostrabilità o alla dimostrabilità di una proposizione teoretica non si attenda (dove la distinzione degli assiomi e de' teoremi), ma i suoi termini si considerino in se stessi, si scorgerà che una proposizione cosiffatta può essere una *definizione* o una *divisione* (3); delle quali, per l'altissima loro importanza, conviene discorrere partitamente.

(1) P. e.: *Si può* descrivere un circolo parallelo ad un altro; *non si può* guerreggiare senza danari; *si deve* dare a ciascuno il suo; *non si deve* negar aiuto ai meschini.

(2) P. e.: *Possiamo* alzarci nell'aria per mezzo di palloni; *non può* misurarsi la distanza della terra dal sole col metro; a descrivere un circolo *si deve* col compasso far centro ecc.; nell'ammonire gli altri de' loro difetti *non dobbiamo* usare alcuna asprezza.

(3) Non diciamo che sia *necessariamente*, perchè un giudizio teoretico può non definire nè dividere.

§ 103.

Definizione è « un giudizio in cui ad un soggetto si attribuisce un predicato che lo distingue da tutte le altre cose » (1).

Il soggetto e il predicato si chiamano i *membri* della definizione.

« Il soggetto della definizione » si dice il *membro definito* o il *definito*; « il predicato della definizione si domanda il *membro definiente* o il *definiente* (2), e consta di una nota *comune* o *generale*, che al definito è *essenziale*, e d'una nota *propria* o *particolare*, che al definito può essere *essenziale* od *accidentale*. Onde nella definizione il *minor termine* pel *termine maggiore* si *chiarisce* e *intensivamente* si distingue (§ 86) (3).

In riguardo al definito ell'è *individuale* o *specifico*, « secondo che il soggetto è un *singolare* (4) od un *universale* » (5).

Nella *prima* il definito è una *sostanza* o un *modo*; e le *parti* del *definiente* sono la *specie prossima* e la *differenza numerica*, detta così perchè distingue l'individuo che si definisce, da tutti gli altri individui contenuti sotto la medesima specie. Nella *seconda* il definito è *in sè* una *specie* o un *genere*; ma quando *in sè* è un *genere*, dalla mente si considera come contenuto sotto di un altro epperò come *specie*; e le

(1) « Il decagono è un poligono di dieci lati ».

(2) Da alcuni si chiama anche la *definizione*, e da altri *definitio applicata, terminus definiens*.

(3) Si chiarisce in quanto il *termine maggiore* contiene l'idea di una nota *propria* del *definito*: si distingue *intensivamente* in quanto pel *termine maggiore* si discernono le note (*comune* e *propria*) che il *soggetto* contiene in sè.

(4) Dante è « l'autore della Divina Commedia »; il monte di S. Giuliano è quello « per che i Pisan veder Lucca non ponno ».

(5) L'uomo è « un soggetto animale e volitivo ».

parti del definiente sono il *genere prossimo* e la *differenza specifica*, dimandata così perchè distingue la specie che si definisce, da tutte le altre specie contenute sotto il medesimo genere.

Nè tale divisione può impugnarci senza provare che la definizione in genere fu da noi definita falsamente, o che i singolari non contengono note comuni e note proprie, per le quali possano fra loro distinguersi: due cose impossibili (1). Onde alla nota formola: *omnis definitio fit per genus et differentiam*, conviene sostituire quest'altra: *omnis definitio fit per universale et differentiam*; la quale proposizione contiene sotto di sè le due seguenti: *omnis definitio individualis fit per speciem proximam et differentiam numericam*; *omnis autem definitio specifica fit per genus proximum et differentiam specificam*.

Ove ora si riguardi al definiente e si consideri anzitutto ciò che *fa*, la definizione è *reale* o *nominale*, « secondo che pel definiente la possibilità del definito si manifesta o non si palesa » (2); di guisa che la definizione nominale restringesi ad enumerare tali note che bastino a distinguere il definito da ogni altra cosa e quindi a dichiarare il senso del segno che lo esprime, senza che per esse note si chiarisca se ciò che si definisce, sia un ente o un non ente: dovechè la definizione reale enumera del definito siffatte note che, oltre a distinguerlo da ogni altro pensabile e però a dichiarare il significato del segno che lo esprime, fanno vedere che non è un mero ente negativo ma un ente positivo, ossia una *cosa*, non un niente.

(1) A chiarir falso il nostro concetto della definizione in genere converrebbe restringere *arbitrariamente* (come suol farsi dai logici) l'idea della definizione per guisa che vi si sottintendano soltanto definibili gli universali; ed affermare che gl'individui non hanno predicati propri e comuni, conoscibili dalla mente, sarebbe un repugnare all'esperienza.

(2) È la distinzione proposta dal Leibnitz ed enunziata dal Wolf in questo modo: *Definitio per quam non patet rem definitam esse possibilem, nominalis dicitur. Ast definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur. Log. § 191.*

È per altro da osservare che comunemente la distinzione tra definizione nominale e definizione reale viene fondata sulla considerazione del definito; e allora s'insegna essere definizione nominale « quella in cui il definito è il senso di un segno » (*definitio nominis*) (1); ed essere definizione reale « quella in cui il definito è la cosa da un segno rappresentata » (*definitio rei*) (2). Se non che *la definizione nominale e la definizione reale così intese riescono allo stesso*; perocchè definire un segno (considerato nella sua significazione) non è altro che dichiarare *che cosa sia* ciò ch'esso rappresenta (il che è dare una definizione reale); e definire una cosa non è altro che dichiarare *qual senso abbia* il segno che la esprime (il che è formare una definizione nominale) (3).

Se poi abbiassi rispetto ancora al definiente ma si attenda a ciò che è, la definizione si dice *quidditativa* o *descrittiva*, « secondo che la differenza è un costitutivo od un consecutivo » (§ 14). La seconda suol anche dimandarsi *descrizione*; e allora le si contrappone la *definizione* senza più, tolto questo nome in istretto significato.

(1) Suole definirsi *propositio explicans quid significet nomen*; ma per *nomen* vuole intendersi un segno qualsivoglia, reale od orale (un vocabolo od una frase).

(2) Suole definirsi *propositio explicans quid res in se sit*. Onde la definizione nominale sarebbe ordinata a distinguere il significato in cui un segno si adopera, presso l'universale degli uomini (*definitio nominalis communis*) o presso qualche uomo in particolare (*definitio nominalis privata*), dalla significazione di ogni altro segno, non meno che da ogni altro senso del segno medesimo; e la definizione reale mirerebbe a distinguere la cosa stessa che per un segno si esprime, da qualsivoglia altra cosa.

(3) Noi non vediamo, p. es., alcun *reale* divario tra queste due definizioni: il *significato* della voce *triangolo* è « poligono di tre lati » (oppure il nome di *triangolo* è « un segno che significa poligono di tre lati »); il *triangolo* è « un poligono di tre lati ».

Quindi, intendendo la distinzione della definizione in nominale e reale a questo modo, anche noi possiam dire col Sigwart che tutte le definizioni sono reali, e col Mill che tutte le definizioni sono nominali.

La definizione quidditativa è dunque una definizione *positiva*; laddove una definizione descrittiva può essere una definizione positiva od una definizione *negativa*; giacchè una definizione dicesi positiva o negativa « secondo che positiva o negativa è la differenza » (1); ora, com'è assurdo che una differenza negativa sia del definito un costitutivo, così è manifesto che n'è un consecutivo (2).

E come i consecutivi sono proprietà od accidenti (§ *cit.*), così la descrizione di una cosa può farsi con una differenza che ne sia proprietà (3), o con una differenza che ne sia accidente; ma è chiaro che nel secondo caso la differenza dev'essere un accidente *costante* (4).

Per altro riguardo poi i consecutivi sono attributi o relazioni; ed è indubitabile che una descrizione è possibile per una differenza che sia del definito una relazione, del pari che per una differenza che ne sia un attributo, purchè l'uno e l'altra ne sia una determinazione costante.

E come una cosa si può descrivere *ab interiori* (da attributi) con assegnarle per differenza un attributo di *qualità* od un attributo di *quantità*; così una cosa si può descrivere *ab exteriori* (da relazioni) con attribuirle per differenza una relazione di *modalità* od una relazione di *causalità*.

Fra le descrizioni *ab exteriori* sono degne di speciale menzione la definizione *analogica* e la definizione *genetica*. Diciamo definizione analogica « quella descrizione che diffe-

(1) La differenza è positiva o negativa secondo che le risponde un'idea positiva od un'idea negativa (§ 87).

(2) Una differenza negativa unita ad una nota positiva (il comune del definito) serve indubitabilmente a ciò che la definizione è chiamata a fare. Ciò nondimeno i logici, in generale, non vogliono che definizioni positive; ma il Wolf con ragione afferma: *Attendenti liquet... definitionibus negativis esse locum, si alterutrum contradictorium positiva definitione fuerit explicatum, et definitio unius contradictorie oppositorum, vel unum contradictorie oppositorum negetur de altero* (Ont. § 85. *not.*).

(3) L'uomo è « un animale parlante ».

(4) I corpi sono « sostanze estese ed elastiche ».

renza il definito con mostrarne la somiglianza ad altra cosa già nota » (1); e suole domandarsi definizione genetica « quella descrizione che differenzia il definito con mostrare la maniera in cui ha origine », da principii interni (parti) o da principii esterni (cause) (2). Donde si scorge che in questo senso a definire geneticamente una cosa non basta mostrare di quali cose compongasi o da quali cose sia prodotta, ma bisogna altresì dichiarare in che modo queste la producano o quelle la compongano. Per altro pigliando il vocabolo come suona, cioè *largamente*, deve dirsi definizione genetica « ogni descrizione che differenzii il definito con mostrarne l'origine », sia che il modo onde nasce, dichiararsi, sia che restringasi ad additarne i principii.

Or per l'esposta dottrina è manifesto:

1. Che *una medesima cosa è capace di più definizioni*;
2. Che *una cosa può descriversi in più modi, ma definirsi in un solo*;
3. Che *la definizione sovrasta d'assai in eccellenza alla descrizione*;
4. Che *ogni cosa, tranne l'ente (o l'essere) è definibile*; perchè in tutte le cose, dall'ente in fuori, trovansi note comuni e note proprie; nè a definire una cosa richiedesi altro che l'idea di un identico e l'idea di un diverso. Ma l'ente (o l'essere) non è definibile; perchè a definirlo converrebbe poterlo riferire ad alcun che di più alto; ora l'ente (o l'essere) è l'altissimo degli universali.

Non vuole però dirsi che ogni pensabile, salvo l'ente, debba essere definito; chè vi son cose di cui s'ha un'idea chiara e distinta senza la definizione; la quale riuscirebbe quindi superflua.

(1) « L'adolescenza è il fiore dell'età »; « la vecchiazza è il tramonto della vita »; « la gratitudine è la memoria del cuore »; « il pensare e il conoscere sono il guardare e il veder della mente » § 72.

(2) « Il cilindro retto è un solido generato dal rivolgimento di un rettangolo intorno ad un suo lato immobile ».

Divisione è « un giudizio in cui si dichiara quali siano le parti di un tutto ». Onde il suo maggior termine *distingue* e conseguentemente *chiarisce* il termine minore (§ 86).

Il soggetto della divisione, detta altresì giudizio *distributivo*, si chiama il *diviso* (o il tutto *diviso*); l'attributo si domanda il *dividente*, e risulta dalle parti che formano il tutto; alle quali si dà il nome di *membri della divisione* (o di *membri dividenti*); l'aspetto poi sotto cui si considera il tutto da dividersi, appellasi il *principio* (o il *fondamento* o la *base*) della divisione. E come ogni divisibile può considerarsi ne' suoi *attributi* o nelle sue *relazioni*: così ogni principio di divisione è *interno* (assoluto) od *esterno* (relativo). I principii interni riduconsi alla *qualità* e alla *quantità*: i principii esterni richiamansi alla *modalità* e alla *causalità* del diviso.

Donde apparisce che *un medesimo tutto può essere diviso in diverse maniere*.

In riguardo al diviso la divisione è *intensiva* od *estensiva* « secondo che il suo soggetto è un tutto reale o un tutto logico » (§ 60); talchè la divisione *intensiva* o *reale*, detta *partizione*, dichiara quali siano di un tutto le parti componenti: dovechè la divisione *estensiva* o *logica*, detta *divisione* senza più, dichiara quali siano di un tutto le parti dividenti. Il maggior termine della prima ne distingue *intensivamente* il termine minore: il maggior termine della seconda ne distingue il termine minore *estensivamente*.

E poichè un tutto logico ossia una *classe* può essere un genere od una specie (preso questo vocabolo a designare ogni classe che non sia genere, epperò eziandio la varietà) (§ 63), se ne inferisce che la divisione (*estensiva*) è una *classificazione* od una *enumerazione*. È classificazione « la divisione di un genere nelle sue specie »: è un'enumerazione « la divisione di una specie ne' suoi individui » (1). Nella

(1) Un inventario, un censimento, una statistica.

prima si pigliano le mosse da una moltitudine di cose fra cui si concepisce alcun che di comune, e si riesce a più altre moltitudini di minor estensione, in ciascuna delle quali si concepisce del pari alcun che di comune fra le cose che la formano: nella seconda, movendo pure da una moltitudine di cose per qualche lato fra di loro identiche, si riesce ai singolari.

Ove riguardisi poi al dividente, la divisione (logica o reale) è *bimembre* o *moltimembre*, « secondo che i membri dividenti son due o più di due ». La divisione bimembre si chiama *dicotomia*, la moltimembre si dice *politomia*; la quale è *tricotomia*, *tetracotomia*, *pentecotomia*, ecc., secondo che i suoi membri sono tre, quattro, cinque, e via di seguito.

Da ultimo, in rispetto alla loro *relazione* più divisioni (intensive od estensive) sono tra loro *coordinate* « se il diviso è in tutte identico »: sono fra loro *subordinate* « se il diviso dell'una è parte verso il diviso dell'altra ». Alle prime (dette *condivisioni*) si riesce considerando un medesimo tutto sotto diversi aspetti (movendo da diversi principii): le seconde si ottengono dividendo gli stessi membri di una divisione precedente; e domandandosi divisione *principale* o *superiore* « quella il cui diviso è col diviso dell'altra in relazione di tutto », si dice divisione *inferiore* o *suddivisione* « quella il cui diviso è col diviso dell'altra in relazione di parte » (1). Fra le divisioni superiori « quella i cui membri contengono (in sè o sotto di sè) i membri di tutte le altre divisioni riferentisi al medesimo tutto », appellasi divisione *primaria* o *fondamentale*.

(1) Sono dunque fra loro coordinate le due divisioni che seguono: « in rispetto ai *lati* i triangoli sono equilateri, isosceli, scaleni »; « in riguardo agli *angoli* i triangoli sono rettangoli, ottusangoli, acutangoli ».

Ma sono fra loro subordinate le divisioni seguenti: « i quadrilateri sono parallelogrammi, trapezi, trapezoidi »; « i parallelogrammi sono quadrati, rettangoli, rombi, romboidi ». La prima è la divisione principale, la seconda è una suddivisione.

Or come non ogni cosa è un definibile, così *non ogni cosa è un divisibile*. Perchè, in fatti, una cosa sia partibile, dev'essere un tutto reale; ora l'ente (in universale) non ha componenti; e perchè una cosa sia divisibile, dev'essere un tutto logico; ora l'individuo non ha dividenti.

Ma, *dall'ente in fuori, ogni cosa è capace di partizione* (almeno razionale), e, *salvo l'individuo, ogni cosa ammette divisione*.

§ 105.

Nè può dubitarsi che il giudizio sia vario eziandio in riguardo alla forma.

E in primo luogo, o la mente « afferma per assoluto », e il giudizio si dice *categorico* (1); o ella « afferma per supposizione », e il giudizio si domanda *ipotetico* (2). La supposizione, significata da *se*, consiste nel concepire due cose in relazione di convenienza o repugnanza senz'affermarla; e il giudizio ipotetico dimora nello « stabilire la connessione di tal rapporto con un'altra convenienza o repugnanza » (3); la quale connessione altro non è che un'attinenza di *condizione* e *condizionale* (cioè di *origine*), e chiamasi *conseguenza* (4).

Onde in ogni giudizio di questa fatta si distinguono due *membri*: de' quali il primo è l'*ipotesi* o l'*antecedente* (*prius*), « in cui si contiene la relazione che si concepisce come condizione », e la *tesi* o il *conseguente* (*posterius*), « in cui

(1) « L'anima è immortale »; « Iddio non ebbe principio ».

(2) « Se Dio è giusto, il malvagio sarà punito ».

(3) Quando dici che « se Dio è giusto, il malvagio sarà punito », sottintendi *ne segue che*; e queste parole significano la *connessione* che poni fra le relazioni espresse da *è* e *saranno* (due convenienze).

(4) Avvertasi che *a parte rei* (obbiettivamente) può essere condizione la prima e condizionale la seconda relazione, o *viceversa*; ma *a parte mentis* (in rispetto logico) si considera sempre la seconda come condizionale e la prima come condizione.

si contiene la relazione che si concepisce come condizionale »; ma nè l'uno nè l'altro membro è un giudizio (1).

Ciascun di loro inchiude due termini (2); ma i termini contenuti nei due membri non sono i termini del giudizio. Imperocchè il suo *soggetto* è la *relazione* contenuta nell'ipotesi (3), e il suo *predicato* è la *causalità* di essa relazione verso la relazione contenuta nella tesi; talchè il *minor* termine è l'idea di quel soggetto, e il termine *maggiore* è l'idea di questo predicato. La sua *copula* sta nel vedere ed affermare che l'una relazione è principio dell'altra (4).

Pertanto *la verità del giudizio ipotetico dipende dalla realtà della conseguenza*; cosicchè una proposizione di tal natura può esser vera o falsa tuttochè siano falsi o veri entrambi i suoi membri (5).

E tanto nell'uno quanto nell'altro modo di giudicare può

(1) Sopprimasi, in fatti, il *ne segue*, e si vedrà che nè le parole « se Dio è giusto », nè le parole « che il malvagio sarà punito » esprimono un giudizio; ond'è un errore il riguardare, secondochè suol farsi, il giudizio ipotetico come un giudizio *composto*.

(2) Nell'esempio che abbiamo arrecato, l'ipotesi contiene l'idea di Dio e l'idea di *giustizia*, la tesi racchiude l'idea di *malvagio* e l'idea di *punizione*.

(3) Relazione significata da *è o non è* (se A è B, ovvero se A non è B).

(4) Distingua si bene: altro è dire che il predicato è la causalità della prima relazione verso la seconda (il porla, l'implicarla); il che è vero; ed altro è dire che il predicato è la seconda relazione; il che è falso. Non si afferma già la seconda relazione della prima (cioè non si stabilisce una convenienza od una repugnanza tra esse), chè il conseguente non può essere una nota dell'antecedente: ma si afferma che la prima relazione (*soggetto*) ha ragione di causa (*predicato*) verso la seconda; cosicchè si asserisce una convenienza tra la relazione dell'ipotesi e il *porre* (causalità) la relazione della tesi (A pone B, cioè l'una relazione è condizione verso l'altra). Onde a rigore non può dirsi, come per comodità si suol fare, che la copula del giudizio ipotetico afferma la *conseguenza* tra l'ipotesi e la tesi.

(5) È vero il giudizio: « se la creatura può impedire l'adempimento della volontà divina, Iddio non è onnipotente », sebbene i suoi membri siano falsi entrambi. Ed è falso il giudizio: « se Salomone fu re, fu savio », quantunque ne siano vere ambedue le parti.

avvenire che la mente « affermi per disgiunzione »; nel qual caso il giudizio si appella *disgiuntivo* (1). La disgiunzione, significata da *o*, sta nel concepire più cose in relazione di opposizione senz'affermarla; e il giudizio disgiuntivo consiste nello « stabilire indeterminatamente che una di esse è soggetto di certo predicato o predicato di certo soggetto con esclusione delle altre » (2). Donde apparisce che un giudizio disgiuntivo può esser tale in riguardo al soggetto (*a parte ante*) (3) o in ordine al predicato (*a parte post*) (4). Ed ha per suo opposto il giudizio *determinativo*; il quale può pur essere, come s'intende da sè, categorico od ipotetico (5).

Si nell'uno come nell'altro giudizio disgiuntivo conviene parimente distinguere i *membri* dai *termini*. I suoi membri sono « le idee delle singole cose nella disgiunzione contenute » (de' singoli opposti); ma i suoi termini sono l'idea indeterminata di uno fra più soggetti opposti e l'idea di certo predicato (nel giudizio disgiuntivo *a parte ante*), o l'idea indeterminata di uno fra più predicati opposti e l'idea di

(1) « Ogni cosa è sostanza o modo » (giudizio disgiuntivo categorico): « se corpi si muovono, muovonsi per una forza interiore o per una forza esteriore » (giudizio disgiuntivo ipotetico).

E se è vero, com'è verissimo, che un giudizio disgiuntivo può essere categorico od ipotetico, ognun vede come sia un errore di logica il coordinare, secondo che fanno i Kantisti, il giudizio *disgiuntivo* al giudizio *ipotetico* e al giudizio *categorico*. Che direbbesi di colui che dividesse il triangolo in equilatero, isoscele e scaleno, ed insegnasse che un triangolo scaleno, p. es., può anch'essere isoscele? Eppure gli stessi Kantisti confessano che la forma disgiuntiva può accoppiarsi coll'ipotetica.

(2) Riporre, come fanno alcuni, il giudizio disgiuntivo nella *disgiunzione*, ci sembra un errore non dissimile da quello che commetterebbe colui il quale facesse consistere il giudizio ipotetico nella *supposizione*. La supposizione e la disgiunzione (due atti della mente) non costituiscono il giudizio, ma il modo onde esso si compie.

(3) « O il sole o la terra si muove ».

(4) « Un triangolo è rettangolo od obliquangolo ».

(5) Se vi sia un altro nome più proprio da imporsi al giudizio non disgiuntivo, è cosa che noi ignoriamo.

certo soggetto (nel giudizio disgiuntivo *a parte post*). Onde può bensì affermarsi che nel giudizio per disgiunzione, oltre l'idea che fa parte della copula, si trovano più di due idee; ma non può asserirsi che vi s'inchiudano più di due termini (1). La copula poi consiste nel concepire ed affermare convenienza fra il contenuto dell'idea indeterminata e il contenuto dell'idea determinata (2).

Che poi *la verità del giudizio disgiuntivo dipenda dalla realtà dell'opposizione de' suoi membri e dall'integrità della loro enumerazione*, agevolmente può vedersi (3).

Del resto, ove altri ponga mente alla copula si accorrerà da se stesso che *tutti i giudizi disgiuntivi e tutti i giudizi ipotetici sono positivi*, laddove *un giudizio categorico*, purchè non sia disgiuntivo, può essere positivo o negativo.

§ 106.

In secondo luogo, « se la relazione tra il soggetto e il predicato si afferma come reale », il giudizio può dirsi *dogmatico* (4): « se, per contro, la relazione tra il soggetto e il predicato si afferma come possibile », il giudizio si appella *problematico* (5). E del giudizio dogmatico sono due

(1) Perciò male si appongono coloro che il giudizio disgiuntivo annoverano fra gli enunziati *composti*.

(2) Invece alcuni, confondendo il giudizio disgiuntivo colla disgiunzione, insegnano che la copula cade sull'opposizione cioè sulla relazione reciproca de' membri.

(3) Come errerebbe chi dicesse: « Tizio è dotto o ricco » (dove l'opposizione è immaginaria); così errerebbe chi dicesse: « l'uomo è corpo o spirito » (dove l'enumerazione è incompiuta).

(4) « La retta è la più breve delle linee »; « la terra non è in quiete ». Gli è chiaro che qui *dogmatico* ha senso analogo a *dogmatismo*.

(5) « Può essere che anche altri corpi celesti sieno abitati »; « verisimilmente i fenomeni attribuiti a quattro imponderati sono effetti della reciproca azione de' corpi »; « forse nell'anno corrente avremo la guerra ».

forme il giudizio *apodittico* e il giudizio *assertorio*. Dicesi apodittico « quel giudizio dogmatico in cui la relazione tra il soggetto e il predicato si afferma come necessaria » (1), quale che poi sia in sè (necessaria o contingente); e domandasi assertorio « quel giudizio dogmatico in cui la relazione tra il soggetto e il predicato si afferma soltanto come reale », sia che ella in sè (*a parte rei*) non possa tra loro non esistere (necessità) (2), sia che possa tra loro non intercedere (contingenza) (3). La qual cosa significa che dove ne' giudizi problematici e ne' giudizi apodittici la mente non si contenta di affermare una relazione fra certo soggetto e certo predicato, ma pronunzia eziandio intorno alla qualità di lei (possibilità o necessità): ne' giudizi assertorii, per opposito, dalla qualità della relazione in affermarla si *astrae* (4).

E come si può errare circa la relazione che si stabilisce tra il predicato ed il soggetto, ponendo una convenienza in luogo di una repugnanza, od a vicenda: così può eziandio commettersi errore nel modo di affermarla, pronunziando

(1) « Un corpo abbandonato a se stesso necessariamente cade »; « i raggi del circolo non possono non essere tra loro eguali ».

(2) « I diametri del circolo sono eguali fra loro »; dove si vede che la relazione è in sè necessaria, ma come tale non è affermata.

(3) « Quel delinquente fu salvo per compassione de' giurati »; dove si vede che la relazione è in sè contingente, ma come contingente non si afferma.

(4) Quest'astrazione, quantunque nella proposizione per solito non s'esprima, è per certo un modo di giudicare.

Vegga poi il lettore che l'identità de' vocaboli nol tragga a scambiare su questo punto la nostra colla dottrina di E. Kant; al quale un giudizio è apodittico se la relazione sia necessaria e come tale si affermi, ed assertorio se la relazione sia contingente e si affermi come tale: laddove noi non attendiamo alla qualità della relazione che si afferma, sì al modo soltanto onde si stabilisce; perocchè niuno v'ha che non vegga come il dire che Dio è necessariamente provvido equivalga ad affermare che egli non può non essere provvido.

Egli, del resto, ha fatto bene a ridurre a tre i quattro modi scolastici: *possibile*, *contingens*, *impossibile*, *necessarium*, essendo certo che i due ultimi ne fanno un solo

dogmaticamente dove si dovrebbe giudicare problematicamente, o pronunziando apoditticamente dove si dovrebbe giudicare assertoriamente.

§ 107.

La quantità di un giudizio sta nel « numero de' giudizi che contiene »; ed inchiude, come la quantità di un'idea, certa *intensione* e certa *estensione*.

L'intensione di un giudizio è « il numero de' giudizi che contiene in sè ». E in tale riguardo un giudizio è, come un'idea, *semplice* o *composto*, « secondo che il numero dei giudizi che contiene in sè, è unità o moltitudine » (1). Allora poi un giudizio contiene un solo giudizio in sè quando niuno de' suoi termini contiene più termini in sè (2); è allora contiene in sè più giudizi quando in uno de' suoi termini o in entrambi si contengono più termini (3), vale a dire più idee ciascuna delle quali abbia un contenuto che possa far ufficio di soggetto o predicato.

« La decomposizione di un giudizio ne' giudizi che contiene in sè », ne costituisce l'*esposizione*; e i giudizi ch'ella ne mette in luce, ricevono il nome di *esponenti*.

Nei giudizi di *palese* composizione gli esponenti sono tutti *espliciti*, cioè tali da potersi scorgere senza decomposizione (4): per contro ne' giudizi di *occulta* composizione inchiudesi un esponente *esplicito* ed un esponente *implicito* (non visibile che per decomposizione) (5).

Alla classe de' giudizi palesemente composti appartengono:

(1) Secondo che inchiude un solo o più giudizi.

(2) « L'anima è sostanza ».

(3) « Aristotile e Platone furono due filosofi insuperabili »; « la scienza e la virtù sono utili e degne di onore ».

(4) Tali sono gli esponenti del giudizio: « A e B sono C » (A è C, B è C).

(5) Nel giudizio: « A solo è B », l'esponente esplicito è: « A è B », l'esponente implicito è: « ciò che non è A, non è B ».

1° « quelli in cui la composizione procede da mera addizione di termini », e che diconsi perciò *copulativi* (1); e 2° « quelli in cui si stabilisce la relazione che hanno fra loro più cose confrontate insieme », e che appellansi quindi *comparativi* (2). Nè è bisogno di provare che *si la verità di un giudizio copulativo, come la verità di un giudizio comparativo, dipende dalla verità di tutti i suoi esponenti.*

Entrano poi nella classe de' giudizi occultamente composti: 1° gli *esclusivi* largamente intesi, così detti perchè contengono un'esclusione; e 2° i *restrittivi* in ampio significato, così chiamati perchè inchiudono una limitazione.

I primi possono contenere: 1° « un'esclusione di simili », e diconsi *esclusivi* in *istretto* significato (3); 2° « un'esclusione di parti » (componenti o dividenti), e domandansi *eccettuativi* (4). E *tanto la verità degli uni quanto la verità degli altri dipende dalla verità di ambedue i giudizi onde constano.*

I secondi sono parimente di due maniere: *strettamente restrittivi*, « in cui la limitazione si stabilisce apponendo certa determinazione al soggetto o al predicato » (5), e *reduplicativi*, « in cui la limitazione si stabilisce togliendo dal soggetto o dal predicato le determinazioni che nell'essenza sua non si contengono », cioè dichiarando che il soggetto o il predicato si considera soltanto in aspetto *formale* (6).

(1) « L'idea e l'affermazione sono parti della conoscenza ».

(2) « Cesare fu tanto grande scrittore quanto grande guerriero » : « i Romani furono più potenti de' Greci ».

(3) « Dio solo è onnisciente » ; che significa « Dio è onnisciente », e « fuori di Dio niun'altra intelligenza è tale ». Qui l'esclusione si riferisce al soggetto; ma l'esclusione si riferisce al predicato quando si dice: « il sapere di Caio è mera erudizione ».

(4) « L'uomo è mortale, tranne l'anima » (parte componente): « Mevio è uomo onesto, salvo nel giuoco » (onesto in ogni specie di atti, eccetto il giuoco [parte dividente]).

(5) « Un giudice umano è clemente (giudizio limitato) in quanto la clemenza può conciliarsi colla giustizia » (giudizio limitante).

(6) « La virtù come virtù (o come tale) non può essere nociva » : « da un giudice come tale niun dono può accettarsi ».

Tanto il giudizio di palese quanto il giudizio di occulta composizione dicesi *complesso* « quando inchiude giudizi fra loro dipendenti ». E « quell'esponente che in una proposizione complessa può stare da sè », costituisce il giudizio *principale*: dove « quell'esponente che un altro ne presuppone », appellasi giudizio *incidente*; il quale è un giudizio *determinativo* od un giudizio meramente *amplificativo*, « secondochè alla verità dell'esponente principale è o non è richiesto » (1). Per la qual cosa dovrà dirsi *incomplesso* « ogni enunciato in cui la distinzione fra giudizio principale e giudizio incidente non si verifichi », epperò ogni proposizione semplice ed ogni proposizione composta i cui esponenti sieno indipendenti fra loro (2).

§ 108.

L'estensione di un giudizio è « il numero de' giudizi che contiene sotto di sè (3) ». In tanto poi un giudizio contiene certo numero di giudizi sotto di sè, in quanto il suo minor

(1) « La filosofia che s'insegna dai positivisti, è falsa »; « la filosofia, senza la quale niun'altra scienza ha fondamento, è la disciplina più difficile di tutte ».

(2) Dividere, come si suole, la proposizione in *semplice*, *complessa* e *composta* riesce ad affermare che tra l'unità e la moltitudine si dà un mezzo. Il vero è (come s'è veduto) che la classe de' giudizi complessi è una *specie* del genere che contiene i giudizi composti.

(3) Se si chiedesse come mai un giudizio singolare possa contenere certo numero di giudizi sotto di sè? dovrebbero rispondere che ciò è possibile nella guisa stessa in cui è possibile che un'idea individuale contenga certo numero d'idee sotto di sè, vale a dire osservando che il numero delle cose contenute sotto un'altra è il numero delle cose ond'ella può essere affermata; ora tal numero, quando la cosa è un singolare, è unità, epperò la cosa stessa. Nello stesso modo si risponderebbe all'obbiezione di chi dicesse che il semplice non contiene verun numero in sè e che però la semplicità d'una cosa non è numero di lei: è, perchè l'intensione di una cosa è il numero delle cose che le si possono attribuire.

termine contiene sotto di sè certo numero d'idee (1); cosicchè l'estensione del giudizio è determinata dall'estensione che si dà al suo soggetto.

L'estensione del giudizio è ciò che per *quantità* del giudizio intendevasi dagli antichi logici; e in tale *stretto* significato useremo questa frase non rare volte anche noi.

In questo riguardo il giudizio è *universale* o *particolare*, secondo che ha per soggetto « una cosa considerata in tutta l'estensione che ha », od « una cosa considerata soltanto in una parte della sua estensione »: il che viene a dire che nella proposizione universale si afferma o si nega una nota di tutto ciò che una cosa contiene sotto di sè; laddove nella proposizione particolare si afferma o si nega una nota solamente di alcune fra le cose che sotto un'altra contengono.

Il giudizio universale è siffatto: 1° « quando il suo soggetto è una classe » (presa tutta quant'è), 2° « quando il suo soggetto è un individuo »; giacchè l'individuo avendo minima estensione (come quello che può essere affermato di una cosa sola, cioè pur di se stesso), forza è che nel giudicarlo si prenda in tutta l'estensione che ha. Nel primo caso si ha il giudizio *universale strettamente* inteso: nel secondo, il giudizio *singolare*. Però di questa differenza la logica non deve tener conto; chè nel considerare un giudizio in aspetto quantitativo non accade di sapere se il suo soggetto sia una classe od un individuo (il che ne riguarda la qualità), ma solo se piglisi in tutta la sua estensione oppur no, cioè se l'enunziato sia universale (nel largo senso del vocabolo) o particolare (se non inchiuda od inchiuda una *restrizione*). Non di meno può notarsi che come il giu-

(1) Il giudizio « il parallelogrammo è un quadrilatero » contiene sotto di sè i giudizi: « il quadrato è un quadrilatero », « il rettangolo è un quadrilatero », « il rombo è un quadrilatero », « il romboide è un quadrilatero; poichè l'idea di parallelogrammo contiene sotto di sè l'idea di quadrato, l'idea di rettangolo, l'idea di rombo e l'idea di romboide.

dizio singolare corrisponde al giudizio semplice, così il giudizio particolare e il giudizio universale (nello stretto significato della voce) rispondono al giudizio composto (1).

L'universalità (strettamente detta) si designa (nella nostra lingua) colle parole *tutti, tutto, ogni, nessuno*, ecc.; la particolarità, coi vocaboli *qualche, alcuni, molti*, ecc.; e la singolarità, colle voci *questo, quello*, non meno che coi nomi proprii. In generale i vocaboli adoperati a tal fine si dicono *segnî della «quantità»* (estensiva); e il giudizio domandasi *designato* o *indesignato* « secondo che la sua estensione si esprime o non s'indica » (2). Se poi un giudizio *indesignato* (3) debba aversi per universale o per particolare, è cosa che si determina ponendo mente alla natura del suo soggetto. E come nelle proposizioni particolari l'estensione del soggetto, contrariamente a ciò che s'avvera nelle universali e nelle singolari, è indefinita: così le prime si sogliono denominare *indeterminate*, dove le seconde e le terze appellansi *determinate*.

È poi da notare:

1. Che talvolta la restrizione si omette solo per iperbole: sicchè allora il giudizio è apparentemente universale, ma realmente particolare (4);

2. Che quando il predicato si attribuisca o si ricusi al soggetto collettivamente, non distributivamente, il giudizio

(1) « La terra si muove » (giudizio singolare); « alcuni astri sono pianeti » (giudizio particolare); « tutti i corpi celesti ebbero origine per creazione » (giudizio universale).

Alcuni distinguono i giudizi universali dai giudizi *generati* (« si deve dare a ciascuno il suo », « nell'esposizione di una scienza si deve procedere per dimostrazione »); ma in logica tal distinzione non regge.

(2) Alcuni logici dicono *definito* o *indefinito*, ma hanno torto.

(3) « Il cuore umano è mutabile »; « *forma bonum fragile est* ».

(4) « Tutti gli uomini amano le ricchezze »; « nessun uomo è sincero ». A distinguere i giudizi rigorosamente universali dai giudizi universali per esagerazione alcuni logici dicono i primi *metafisicamente* ed i secondi *moralmente* universali.

può apparire universale o particolare, ma in effetto è singolare (1);

3. Che *i giudizi categorico-determinativi possono essere universali* (in largo significato) *o particolari*: dove *i giudizi ipotetici e i giudizi disgiuntivi sono tutti universali*; perchè nè in questi nè in quelli niuna restrizione, come dalle definizioni datene apparisce, si verifica (2);

4. Che tanto i giudizi *particolari* (o indeterminati) quanto i giudizi in largo senso *universali* (o determinati) possono essere *positivi o negativi*.

E s'è convenuto che l'universalità (largamente intesa) e la positività di un giudizio si designassero con *A*; che l'universalità e la negatività si esprimessero con *E*; che la particolarità e la positività si rappresentassero con *I*; e che la particolarità e la negatività si denotassero con *O*. Donde i due versi che seguono:

Asserit A, negat E, sed universaliter ambo;

Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

§ 109.

Nel « sostituire l'uno all'altro i termini d'un giudizio senza mutazione di qualità » (strettamente intesa) consiste l'atto che dicesi *convertimento*; un giudizio che possa patirlo, si chiama *convertibile*; e la relazione intercedente fra il giudizio che si converte (il *convertito* o *convertendo*) e il giudizio che per quella metatesi (convertimento) ne origina (il *convertente* o il *reciproco*), appellasi *conversione*.

Una proposizione poi è convertibile se nella convertente niun termine riesca più esteso che nella convertenda.

Ed è convertibile *perfettamente* od *imperfettamente* « secon-

(1) « Tutti gli uomini (insieme presi) formano il genere umano »: « alcuni uomini (gli Apostoli) mutarono il mondo ».

(2) Chi afferma che un giudizio ipotetico o disgiuntivo può essere universale o particolare (come un giudizio categorico-determinativo) non ne ha penetrato l'essenza.

dochè nella trasposizione de' termini la sua quantità (estensiva) può serbarsi identica (1) o deve mutarsi » (per decremento) (2).

« Un giudizio positivo imperfettamente convertibile » dicesi (meramente) *attributivo* (3); e « un giudizio positivo perfettamente convertibile » domandasi *identico* (o strettamente *convertibile*) (4). E « quando fra' due termini niuna differenza (nè materiale nè formale) interceda » il giudizio identico si appella *tautologico* (5).

Nel « sostituire il minor termine di un giudizio al maggiore e il contraddittorio del maggiore al minore con mutazione di qualità » dimora quell'atto che si dice *contrapposizione*; in quanto a tale operazione può reggere, un giudizio si appella *contrapposibile*; e la relazione che passa fra esso (il *contrapposto* o *contrapponendo*) e quello che per tale trasposizione (contrapposizione) si ottiene (il *contrapponente*), si domanda *contrapposizione*.

Un giudizio è contrapposibile *perfettamente* od *imperfettamente* « secondochè nella metatesi de' termini la sua quantità può serbarsi identica (6) o deve mutarsi » (7).

Per altro la convertibilità de' giudizi (e il simile si dica del loro convertimento e della loro conversione) intendesi presso non pochi logici in guisa da comprendervi eziandio la loro contrapposibilità; e allora nella convertibilità si distinguono tre forme: la convertibilità *perfetta*, la convertibilità *imperfetta* e la convertibilità *per contrapposizione*.

(1) « Tutti gli uomini sono animali ragionevoli », « tutti gli animali ragionevoli sono uomini »: « niun circolo è un quadrato », « niun quadrato è un circolo ».

(2) « Tutti gli uomini sono animali », « alcuni animali sono uomini ».

(3) « La sfera è un solido »; « la linea è un limite ».

(4) « Iddio è il sommo ente »; « Iddio è l'infinito ».

(5) « L'anima è anima »; « il circolo è circolo ».

(6) « Ogni uomo è mortale » « niun non mortale è uomo ».

(7) « Nessun triangolo è un quadrilatero », « qualche non quadrilatero è un triangolo ».

Ma amiamo meglio di coordinare la convertibilità alla contrapposibilità (distinguendo, come facciamo, l'una e l'altra in perfetta ed imperfetta) e di subordinarle entrambe all'*invertibilità*, siccome specie al loro genere. La trasposizione de' termini direbbesi allora *invertimento*; e la relazione fra l'*invertendo* e l'*invertente* domanderebbesi *inversione*.

Chiedesi ora se ogni proposizione sia convertibile? E si risponde negando. Imperocchè alla convertibilità di una proposizione richiedesi che niun termine abbia nella convertente maggior estensione che nella convertenda; ora è fuori di dubbio che nella reciproca di una proposizione particolare negativa alcun termine si piglierebbe più largamente che nella convertenda: attesochè il soggetto della convertenda sarebbe particolare (trattandosi di O), e si muterebbe in universale nella convertente, siccome attributo d'una proposizione negativa (§ 100); talchè *niun giudizio particolare negativo è convertibile* (1).

Ma ogni altra proposizione è convertibile, perfettamente od imperfettamente; e può stabilirsi:

- 1. Che *E ed I sono convertibili perfettamente*;
- 2. Che *E ed A sono convertibili imperfettamente*.

E in 1° luogo, la convertibilità perfetta si avvera quando nella proposizione convertente niun termine sia più esteso nè meno esteso che nella convertenda; ora convertendo una proposizione universale negativa (*E*) in un altro enunziato d'identica quantità, l'estensione de' termini nella convertente non cresce nè scema, perchè le proposizioni sono entrambe universali e negative (2).

(1) A convertire, perfettamente od imperfettamente, il giudizio « alcuni uomini non sono filosofi », converrebbe dire « alcuni filosofi non sono uomini », oppure « niun filosofo è uomo ».

(2) Essendo ambedue universali, universale è nell'una e nell'altra il soggetto; ed essendo amendue negative, universale è pure nell'una e nell'altra il predicato (§ 100).

Può dunque dirsi: « niun uomo è onnipotente », « niun onnipotente è uomo ».

In 2° luogo, convertendo una proposizione particolare positiva (*I*) in un altro enunciato d'identica quantità, l'estensione de' termini nella convertente uguaglia quella de' termini nella convertenda, perchè le proposizioni sono entrambe particolari e positive (*I*); ora quando tal condizione si avvera, il convertimento perfetto è possibile.

In 3° luogo, una proposizione universale negativa (*E*) può convertirsi in una proposizione d'identica quantità, e per conseguente a più forte ragione è convertibile in un enunciato negativo particolare (*2*); perchè se l'universale negativa che ne converte un'altra, è vera, la particolare negativa essendo sott'essa contenuta non può esser falsa. Onde *E* può convertirsi in due modi.

In 4° luogo per ultimo, una proposizione positiva universale (*A*) è capace d'imperfetto convertimento se sia convertibile in un giudizio positivo particolare; ora tale convertibilità è innegabile, perchè non può essere che in siffatto convertente i termini riescano più estesi che nel convertendo (*3*).

Ma *convertire un giudizio positivo universale perfettamente* (cioè in un altro giudizio positivo universale), quando non sia un enunciato identico, è *impossibile*. Imperocchè, fuori di tal caso, in una proposizione universale positiva l'attributo si piglia particolarmente (§ *cit.*); or convertendola in un'altra d'identica quantità vi si prenderebbe universalmente; e quindi verrebbe meno la condizione che alla convertibilità si ricerca (*4*).

(1) La particolarità di entrambe implica la particolarità de' loro soggetti, e la positività di ambedue importa la particolarità de' loro predicati (§ 100).

Onde può dirsi: « qualche uomo è filosofo », « qualche filosofo è uomo ».

(2) Se è vero che « niuna mente è corpo » e che « niun corpo è mente », vero è altresì che « qualche corpo non è mente ».

(3) Così puoi dire: « tutti i cilindri sono corpi rotondi », « alcuni corpi rotondi sono cilindri ».

(4) Così puoi dire: « tutti i triangoli sono poligoni », ma non puoi dire: « tutti i poligoni sono triangoli ».

Ove poi trattisi del caso accennato, manifesto è che un giudizio positivo universale e identico può convertirsi perfettamente; giacchè i suoi termini essendo ugualmente estesi, è impossibile che convertendolo in un altro universale i termini di questo riescano più estesi che i termini di quello (1).

All'incontro ogni giudizio è contrapponibile, potendo stabilirsi:

1. Che *A*, *I* ed *O* sono contrapponibili perfettamente, cioè *A* per *E* (2), *I* per *O* (3), *O* per *I* (4);

2. Che *E* può contrapponersi imperfettamente, non perfettamente, cioè per *I* (5), non per *A* (6), salvo che il contraddittorio del suo predicato ne pareggi in estensione il soggetto (7).

§ 110.

In aspetto relativo il giudizio ha, come l'idea, relazioni di *modalità* e relazioni di *causalità*.

La modalità d'un giudizio risulta, come la modalità di un'idea, da relazioni di *consonanza* o *dissonanza* e da relazioni d'*identità* o *diversità*; ed è parimente determinata dalla modalità del suo contenuto.

Due giudizi fra loro *dissuonano* « se nell'uno si nega ciò

(1) Ogni uomo è un animal ragionevole », « ogni animal ragionevole è un uomo »; « ogni finito è un contingente », « ogni contingente è un finito ».

(2) « Ogni uomo è mutabile (*A*) », « niun immutabile è uomo (*E*) ».

(3) « Alcuni viventi sono vegetali (*I*) », « alcuni non vegetali non sono viventi (*O*) ».

(4) « Alcuni medici non sono materialisti (*O*) », « alcuni non materialisti sono medici (*I*) ».

(5) « Nessun pentagono è parallelogrammo (*E*) », « qualche non parallelogrammo è pentagono (*I*) ».

(6) « Nessuna scienza è disutile (*E*) », « alcuna cosa non disutile è scienza (*I*) »; ma non può dirsi « ogni cosa non disutile è scienza (*A*) ».

(7) « Nessun contingente è eterno (*E*) », « ogni non eterno è un contingente »; perchè l'ontologia dimostra che il non eterno (il temporaneo) è un contingente, e che il contingente è un non eterno: sicchè immedesimandosi insieme hanno identica estensione.

che nell'altro si afferma »; la qual cosa ove non averisi, fra loro *consuonano*. Quindi è chiaro che due giudizi sono consonanti: 1° se hanno la stessa copula (entrambi positivi od entrambi negativi), e 2° se hanno diversa copula, ma eziandio diversi termini; laddove alla dissonanza, chiamata comunemente *opposizione*, richiedesi identità di termini congiunta a diversità di copula.

Ed è per sè manifesto che *due giudizi fra loro opposti non possono essere entrambi veri*; sicchè *se l'un d'essi è vero, l'altro è falso*.

Due giudizi opposti sono fra loro *contradittorii* « se l'uno restringesi a negare ciò che s'afferma nell'altro » (*oppositio per simplicem negationem*: $A \text{ è } B, A \text{ non è } B$); e sono fra loro *contrarii* « se l'uno è più che la negazione dell'altro »; la qual cosa interviene quando l'un d'essi toglie l'altro con affermare del medesimo soggetto un predicato impossibile con quello ch'esso ne afferma (*oppositio per positionem alterius*: $A \text{ è } B, A \text{ è } C$) (1). I primi stanno dunque fra loro come $A, \text{ non } A$; i secondi stanno fra loro come $A, \text{ non } Ax$ (§ 89); epperò la contrarietà può aver luogo fra più di due giudizi, laddove la contraddizione fra più di due non può intercedere (2).

Due giudizi fra loro contraddittorii non possono essere entrambi falsi; epperò *l'un d'essi è falso e l'altro è vero* (non potendo, come opposti, esser veri ambidue) (3).

All'incontro *due giudizi fra loro contrarii possono essere entrambi falsi* (4), a quella guisa che *l'un d'essi può esser falso e l'altro esser vero* (5).

(1) Supposto che B e C siano impossibili, come: « questo poligono è un quadrato », « questo poligono è un rombo ».

(2) Che i giudizi subcontrarii ed i giudizi subalterni non siano da annoverare fra' giudizi opposti, si vedrà fra poco.

(3) Se è vero che $A \text{ è } B$, è falso che $A \text{ non sia } B$, e se è falso che $A \text{ non sia } B$, è vero che $A \text{ è } B$.

(4) « L'uomo è un angelo », « l'uomo è un brutto ».

(5) « L'uomo è persona », « l'uomo può essere trattato come un brutto ».

Conseguentemente:

1. *L'opposizione fra un giudizio positivo universale ed un giudizio negativo particolare* (tra A ed O) (1), del pari che *l'opposizione fra un giudizio negativo universale ed un giudizio positivo particolare* (tra E ed I) (2), è *contraddizione* (3);

2. *L'opposizione fra un giudizio universale positivo ed un giudizio universale negativo* (tra A ed E) (4) è *contrarietà* (5).

§ 111.

Due giudizi sono fra loro *identici* « se hanno alcun che di comune »: sono *diversi* fra loro « se hanno alcun che di proprio ».

E sono fra loro in relazione d'*identità assoluta* « se hanno comune la forma e la materia »: sono fra loro in relazione d'*identità relativa* « se hanno comune la materia o la forma ». « Ove, all'incontro, abbiano propria forma e propria materia », diversano fra loro *assolutamente*; e « se abbiano propria materia senz'aver propria forma od a vicenda », diversano *relativamente* fra loro.

I giudizi assolutamente identici fra di loro costituiscono un solo enunciato, e non possono distinguersi fra loro che per esterni accidenti (6).

I giudizi relativamente identici fra di loro o *parenti* sono insieme fra loro diversi relativamente, cioè in rispetto alla

(1) « Tutti gli uomini sono giusti », « alcuni uomini non sono giusti ».

(2) « Nessun uomo è sincero », « alcuni uomini sono sinceri ».

(3) Giacchè nell'uno e nell'altro caso si avvera la proprietà dei contraddittorii (di non poter essere entrambi falsi).

(4) « Tutti gli uomini sono probi », « nessun uomo è probo ».

(5) Perocchè in tal caso si verifica la proprietà dei contrarii (di poter essere entrambi falsi).

(6) Diversità di persone, diversità di tempi o di luoghi, diversità di segni con cui si esprimano: « Dio può tutto », « Dio è onnipotente » (§ 90).

forma se sono identici *materialmente* (1), o in riguardo alla materia se sono identici *formalmente* (2).

« All'identità materiale di più giudizi tra loro formalmente diversi » suol darsi il nome di *cognazione*: « l'identità formale di più giudizi tra loro diversi materialmente » suol domandarsi *affinità*.

« I giudizi che tra loro diversano per la materia onninamente », si appellano *disparati*, sia che per la forma tra loro diversino, sia che in tal riguardo fra loro non si distinguano (3).

« Que' giudizi poi che tra loro s'identificano onninamente per la materia e diversano per la forma », diconsi *equipollenti*.

Ed è chiaro che *i giudizi tra cui intercede assoluta identità materiale, fra loro consuonano* (4): laddove *i giudizi tra cui passa relativa identità materiale, possono tra loro consonare o dissonare* (5).

§ 112.

« Due giudizi fra loro identici in riguardo ai termini e alla copula, ma diversi in rispetto all'estensione », diconsi fra loro *subalterni*. L'un d'essi (il *subalternante*) è un enunciato *universale*: l'altro (il *subalternato*) è un giudizio *particolare*; e sono quindi significati da *A* ed *I* (6), da *E* ed *O* (7). Così domandansi, perchè l'uno è contenuto sotto l'altro.

(1) « Tutti gli uomini hanno un senso morale », « niun uomo è privo di senso morale ».

(2) « Tutte le sfere sono corpi rotondi », « tutti i cono sono corpi rotondi ».

(3) « Il triangolo è un poligono », « l'uomo è un vivente ».

(4) « Dio è il sommo ente », « il sommo ente è Dio ».

(5) « Dio è immenso », « Dio è eterno » (proposizioni consonanti): « l'uomo è persona », « l'uomo è una scimmia trasformata » (proposizioni dissonanti).

(6) « Ogni uomo è mortale », « qualche uomo è mortale ».

(7) « Nessun uomo è onnisciente », « qualche uomo non è onnisciente ».

E due giudizi subalterni possono essere entrambi veri (1) o entrambi falsi (2), a quel modo che l'un d'essi può esser falso e l'altro esser vero (3).

« Ove poi due giudizi diversino tra loro in riguardo alla copula ma tra loro s'identifichino in rispetto ai termini e siano amendue particolari », domandansi *subcontrarii*; e sono quindi significati da *I* ed *O*. Così s'appellano, perchè si possono considerare come contenuti sono i rispettivi contrari, che sono entrambi universali (4).

E due giudizi *subcontrarii* possono essere entrambi veri (5), l'uno falso e l'altro vero (6), ma non falsi ambidue (7).

Ora è fuori di dubbio che tanto due giudizi subalterni, quanto due giudizi *subcontrarii*, fra loro consuevano; giacchè non differendo i primi tra loro per la copula, non può l'uno esser negato dall'altro (8); e soggetto dei secondi essendo diverse parti d'un tutto, può l'un d'essi affermare e l'altro negare senza che da questo si tolga ciò che da quello si pone (9).

(1) « Tutti i quadrilateri sono poligoni », « alcuni quadrilateri sono poligoni ».

(2) « Tutti gli uomini sono impeccabili », « alcuni uomini sono impeccabili ».

(3) « Tutti gli uomini sono giusti », « alcuni uomini sono giusti ».

(4) Cioè *I* è contenuto sotto *A*, *O* è contenuto sotto *E*: « alcuni filosofi sono atei », « alcuni filosofi non sono atei ».

(5) « Alcuni uomini sono dotti », « alcuni uomini non sono dotti ».

(6) « Alcuni uomini sono perfetti », « alcuni uomini non sono perfetti ».

(7) Se è falso il dire che « qualche uomo è onesto », è vero il dire che nessun uomo è onesto; ma se è vero che nessun uomo è onesto, è vero eziandio che « qualche uomo non è onesto ».

(8) E in ciò dimora, come s'è visto, l'opposizione.

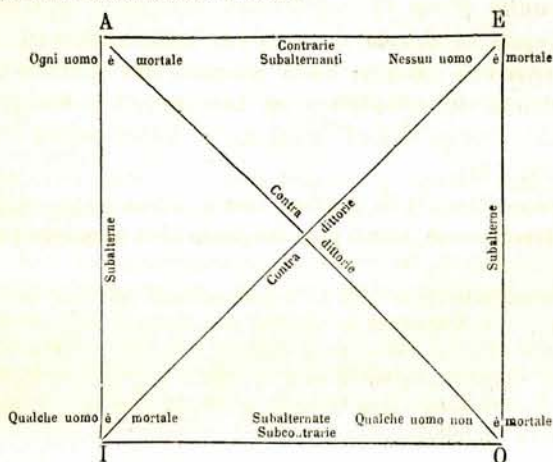
(9) Epperò tra siffatti giudizi non ha luogo che un'opposizione *apparente*. La quale apparenza di opposizione nasce da ciò, che il soggetto dell'uno sembra identico al soggetto dell'altro, e l'uno ha convenienza dove l'altro ha repugnanza verso un identico predicato. Ma i soggetti di due giudizi possono avere con un identico attributo diversa relazione ed essere in vista identici senza che i giudizi stessi

È quindi errore il considerare la subalternazione e la subcontrarietà come due forme di opposizione, se questa si concepisce come i logici moderni con ragione la definiscono.

Ma dai logici antichi dicevansi, a torto, giudizi opposti « quelli che, identici ne' termini, tra loro differiscono per qualità o per quantità o per l'uno e per l'altro rispetto », prese quelle due voci in istretto significato. Conseguentemente distinguevano nei giudizi quattro maniere di opposizione: la *contradizione*, la *contrarietà*, la *subalternazione* e la *subcontrarietà*, chiamando *contraddittorii* « quelli che differiscono tra loro per qualità e quantità » (*A* ed *O*, *E* ed *I*); *contrarii* « quelli che, universali entrambi, differiscono per qualità » (*A* ed *E*); *subalterni* « quelli che per quantità differendo per qualità s'identificano » (*A* ed *I*, *E* ed *O*); e *subcontrarii* « quelli che, ambidue particolari, per qualità differiscono » (*I* ed *O*) (1).

sieno tra loro opposti; poichè se predicati identici si riferiscono a soggetti in apparenza identici ma in effetto diversi (*alcuni, altri*), come ne' giudizi subcontrarii interviene, i giudizi non si escludono a vicenda. Così niuna reale opposizione si avvera tra' giudizi « alcuni medici sono allopatrici », « alcuni medici non sono allopatrici ».

(1) Queste quattro pretese forme di opposizione delle proposizioni si esponevano sinotticamente così:



Rimane che nel giudizio si consideri la causalità (1).

« Un giudizio che ne produca un altro », costituisce un *principio* in *logico* significato, una cioè di quelle cause ideali che si domandano principii subbiettivi (§ 69. 70). E « un giudizio che origini da un altro » (cioè ne sia effetto), si appella *illazione*. La quale è perciò altra cosa dalla *conseguenza*; perocchè questa è « la relazione che corre fra un'illazione e il suo principio », come tali.

I principii sono *materiali* o *formali*. I primi « fanno conoscere le note che alle cose convengono o repugnano »; e però servono soltanto a *moltiplicare* le conoscenze: laddove i secondi « notificano la disposizione che le conoscenze devono avere fra di loro » (il modo in cui devono fra loro congiungersi); e quindi valgono solamente ad *ordinarle*, cioè a metterle in quelle relazioni di *coordinazione* e di *subordinazione* che per la natura del loro contenuto fra esse intercedono. Onde i principii materiali, siccome quelli che producono la *varietà* delle cognizioni, si dicono eziandio *genetici*; e i principii formali, come quelli che ad esse conferiscono l'interna *unità* (cioè le connettono insieme, convertendo quell'*aggregato* in *sistema*), chiamansi ancora *organici*. E gli uni del pari che gli altri sono proposizioni indimostrabili o proposizioni dimostrabili (non bisognevoli o bisognevoli di pruova), proposizioni pratiche o proposizioni teoretiche (§ 99. 102).

Una proposizione che debba essere dimostrata ed assumasi tuttavia come principio di un'altra, costituisce un'*ipo-*

(1) In ragionando delle idee ne considerammo soltanto la causalità interna, in discorrendo de' giudizi li meditiamo solamente nella loro causalità esterna. Nè sarebbe difficile il mostrare come al giudizio debba eziandio attribuirsi una causalità interiore: avendo esso, p. e., relazione di *tutto* verso la nozione e l'affermazione, e relazione di *parte* verso l'intellezione.

tesi, vale a dire « un enunziato in cui si attribuisce la realtà ad un possibile (1) per iscoprire l'origine d'un reale » (cioè conoscere i principii che lo compongono o i principii che lo producono). Onde nell'ipotesi sono da distinguere due atti: di cui il primo consiste nell'*invenzione* del possibile in cui altri vuole riporre il principio che cerca, e il secondo nella *trasformazione* del possibile trovato in un reale (2). Ed è chiaro che l'ipotesi deve solo riguardarsi come un'enunciazione *provvisoria*; talchè dopo di averla *formata*, bisogna *verificarla*, ossia cercare se il possibile di cui s'afferma la realtà, *spieghi* o non spieghi la cosa di cui si tratta e *sia* o non sia un *reale*.

Per altro sotto il nome d'ipotesi intendonsi eziandio gli antecedenti de' giudizi condizionali (§ 105), non meno che certe proposizioni fondate soltanto in una convenzione e dette perciò ipotesi *elettive* od *arbitrarie* (3).

« Una proposizione poi che ricevasi come dimostrata da una scienza e trasferiscasi in un'altra per istabilire un teorema o risolvere un problema », domandasi *lemma*.

Quant'è per ultimo alle illazioni, giova notare che sono *immediate* o *mediate*, « secondo che originano dai loro principii per via di giudizi possibili od i giudizi reali » (4). « Le illazioni immediate » si appellano *corollarii*; e sono, del pari che le illazioni mediate, proposizioni teoretiche o proposizioni pratiche.

(1) Cioè ad una cosa che tale apparisce a chi giudica.

(2) *Può essere*, diceva il Torricelli, che l'atmosfera eserciti una pressione; ora suppongasì che la eserciti *in effetto* (in altri termini, attribuiscesì a ciò che mi apparisce per ora un mero possibile, la realtà): che cosa dovrà egli seguirne? che nei tubi dove s'operi il vuoto, i liquidi dovranno ascendere a varie altezze secondo che ne varia la densità.

(3) Suppongasì che la periferia del circolo sia divisa in 360 gradi.

(4) Secondochè di esplicita dimostrazione non abbisognano od abbisognano.

2. Il raziocinio.

§ 114.

Nel raziocinio, come nel giudizio, è da considerare anzitutto la *qualità*; e alla qualità ponendo mente bisogna eziandio, secondo che s'è fatto in rispetto al giudizio, enunciare prima l'*essenza*, ossia dire che cosa sia.

A tal fine conviene rammentare che una medesima cosa può conoscersi prima in un'altra (per implicito) e quindi in sè (per esplicito) (§ 78. 86); ora ciò s'avvera solo e sempre in quella forma di conoscenza che dicesi *raziocinio*; il quale può per conseguente definirsi « il trapasso mentale dall'implicito all'esplicito » (dal conoscere una cosa in un'altra al conoscerla in sè) (1).

E come il giudizio riflesso procede dall'osservazione e il giudizio diretto nasce dall'attenzione (§ 99), così il *raziocinio ha origine dalla meditazione*; giacchè l'ufficio di essa consiste nell'esplicare l'implicito ossia nel *far sì* che si conosca in sè ciò che s'è prima conosciuto in altro (§ 78); ora il raziocinio, secondo che s'è detto, in tal forma di conoscimento è riposto.

Questo moto dall'implicito all'esplicito consta di più *momenti* (o parti successive), costituiti da altrettanti *giudizi*; e « il complesso de' giudizi che un raziocinio contiene in sè », ne è la *materia prossima* o strettamente intesa. Nella quale

(1) Sapendo (per esplicito) che « ogni forza è sostanza » sai *per implicito* che ogni *specie* di questo *genere* è sostanza, perchè t'è noto che ciò che vale pel genere, vale altresì per la specie (§ 24); onde se vieni a conoscere (per esplicito) che « l'anima è forza », ti è dato di conoscere *per esplicito* che « l'anima è sostanza »; e allora avrai formato il raziocinio seguente:

« Ogni forza è sostanza;

Ora l'anima è forza;

Dunque l'anima è sostanza ».

si distinguono due parti, unite fra loro per vincolo di *conseguenza*, significata da *dunque* o *perchè*, cioè due o più *principii* da un lato ed una o più *illazioni* dall'altro (§ 113) (1). I principii d'una medesima illazione sono, come si vedrà, sempre due; e l'attinenza che hanno fra loro, è mera *coordinazione*, espressa da *ma* od *ora* (*atqui*). E attesochè ogni giudizio inchiude una nozione ed un'affermazione, conseguita che ogni raziocinio, quanto alla materia, consta in ultimo di più affermazioni e di più idee; nelle quali insieme presenta del raziocinio la materia *remota*. La maniera poi nella quale un raziocinio si compie, ossia il modo onde la mente trapassa dall'implicito all'esplicito (cioè dai principii discende all'illazione), costituisce di tale atto la *forma*. Per altro questo vocabolo si usa pure frequentissimamente ad esprimere la stessa conseguenza; e in tal sentimento si dovrà togliere non di rado anche da noi.

« Il contenuto de' principii e il contenuto delle illazioni insieme colla *connessione* che tra l'uno e l'altro interponesi », costituiscono il *contenuto* del raziocinio; nel quale in tanto è *conseguenza* in quanto fra le parti del suo contenuto quella relazione si avvera (2).

« Un raziocinio enunziato » (espresso oralmente) dicesi *argomentazione* (3); e i giudizi che inchiude, sono quindi *proposizioni*.

Ora è indubitabile che *niun raziocinio inchiude meno di tre*

(1) Si accenna, come è chiaro, al raziocinio semplice e al raziocinio composto.

(2) « Ogni animale è un semovente; ora il cavallo è un animale; dunque il cavallo è un semovente ». Perchè fra cavallo e semovente passa convenienza? perchè è convenienza tra cavallo ed animale, non meno che tra animale e semovente; il che si può esprimere dicendo che la semovenza dell'animale e l'animalità del cavallo *fanno sì* che il cavallo *sia* un semovente. Ecco la connessione nel contenuto del raziocinio; e questa connessione fa sì che connessione o conseguenza sia tra' due primi giudizi e il terzo.

(3) Non è più mestieri provare che un raziocinio non s'enunzia che indirettamente (§§ 85. 99).

Connessione :
= Relation
= Prop-implic

giudizi. E veramente, raziocinare è formare un complesso di giudizi che siano tra loro in relazione di conseguenza; talchè niun raziocinio contiene meno di due giudizi. Se non che a costituire un raziocinio due giudizi non bastano; perchè l'uno di essi dovendo manifestamente essere illazione, l'altro dev'essere principio: ora un solo principio non dà origine a veruna illazione; perocchè un'illazione presuppone un giudizio che la implichi ed un giudizio che ne la esplichi. I quali concorrono ambidue nella produzione dell'illazione, ma diversamente: entrambi la *involgono* ed ambedue possono far l'ufficio di svolgerla; ma l'uno adempie soltanto l'ufficio d'*implicatore*, e l'altro compie solamente l'ufficio di *esplicatore*; in guisa che formano una dualità analoga alla dualità aritmetica del moltiplicando e del moltiplicatore (1).

È quindi evidente che *niun raziocinio inchiude meno di tre termini*; in rispetto a' quali è da notare che nel noverarli non si pon mente che alla loro differenza *specificca* (2).

« Quello de' principii che nel raziocinio fa solo l'ufficio di implicatore », dicesi *regola* (*sumtio*); e quando il raziocinio è argomentazione, domandasi *proposizione maggiore* (o *la maggiore*): « quello che compie soltanto le parti di esplicatore », dicesi *assunzione* (*assumtio*); e quando il raziocinio è argomentazione, chiamasi *proposizione minore* (o *la minore*); l'illazione poi appellasi in ogni caso *conclusione* o *conseguente*. « La regola e l'assunzione insieme prese » formano l'*antececedente* del raziocinio, ed enunziate si domandano *proposizioni premesse* (o *le premesse*). E come il giudizio che fa ufficio d'implicante verso la conclusione, precede di necessità a quello

(1) Sono invertibili, come i due fattori del prodotto; giacchè puoi dire: « ogni poligono è un piano; ogni triangolo è un poligono; dunque ogni triangolo è un piano »; oppure: « ogni triangolo è un poligono; ogni poligono è un piano; dunque ogni triangolo è un piano ».

(2) Chi tenesse conto della differenza loro numerica, ne troverebbe in un raziocinio almeno *sei*.

che fa ufficio di esplicante: così delle premesse quella è la regola o l'assunzione che all'altra precede o sussegue (1).

« I giudizi che formano un raziocinio, possono essere tutti reali, o in parte reali e in parte possibili ». Nel primo caso il raziocinio può dirsi *perfetto*: nel secondo caso può domandarsi *imperfetto* (*decurtatum*).

E soli « que' raziocinii imperfetti in cui la regola o l'assunzione è un giudizio possibile », possono dirsi *immediati*; giacchè intendere per immediato un raziocinio che si formi con due soli giudizi, è repugnare al teorema pur ora stabilito. Ogni altro raziocinio imperfetto, del pari che ogni raziocinio perfetto, è un raziocinio *mediato*.

E quale che sia (immediato o mediato), un raziocinio si dice *positivo* « se i suoi giudizi non affermano che relazioni di convenienza »; e *negativo* « se i suoi giudizi asseriscono relazioni di convenienza e relazioni di repugnanza ». Nel primo caso conchiude affermando (*in modo ponente*): nel secondo conchiude negando (*in modo tollente*) (2).

Ma qual è la ragione per cui la mente si crede licenziata a profferire un giudizio come illazione di un altro? perchè ha per certo che *ciò che può affermarsi per implicito* (in altro), *può anche affermarsi per esplicito* (in sè), e che affermando la relazione contenuta nel secondo afferma *per implicito* la relazione contenuta nel primo. Ma donde questo suo convincimento? dal vedere *connessione* (attinenza d'origine, cioè di parte e tutto o di causa ed effetto) fra il contenuto dell'uno e il contenuto dell'altro, e dal sapere che *se esiste l'una di due cose fra loro connesse, esiste anche l'altra*.

Questo pronunziato, *sottinteso* ed *estrinseco* al raziocinio, ne costituisce il *principio* (formale) o il *fondamento*, vale a dire

(1) Su questo punto la nostra dottrina diversifica adunque da quella che comunemente è ricevuta.

(2) Da alcuni s'insegna eziandio che il raziocinio è *universale* o *particolare*, « secondochè universale o particolare ne è la conclusione ».

la condizione in forza della quale un enunciato può da un altro inferirsi (1).

§ 115.

Quanto spetta alle *affezioni* del raziocinio, per determinarle conviene por mente anzitutto alla sua *forma* e quindi alla sua *materia*.

In rispetto alla forma un raziocinio è *categorico* od *ipotesico*.

Dicesi categorico « quel raziocinio in cui sono categorici tutti i giudizi ».

E un raziocinio siffatto è *categorico-determinativo* « se tali son pure tutti i giudizi che inchiude »: per contro è *categorico-disgiuntivo* « se fra essi alcun giudizio di tal fatta si ritrova ».

I raziocinii categorico-determinativi concludono in forza del *principio di convenienza e repugnanza*, che s'è visto enunciarsi così: *ciò che conviene o repugna ad una cosa, conviene o repugna eziandio a ciò di cui ella è nota; e ciò che conviene o repugna ad un predicato, conviene o repugna eziandio a ciò che n'è soggetto* (§ 46).

Conseguentemente due maniere di raziocinii categorico-determinativi sono possibili: *di primo ordine* e *di secondo ordine*, secondo che si fondano sulla prima o sulla seconda parte di tale enunciato. E possono rappresentarsi col seguente schema:

$$\begin{array}{l} A = B \\ C = A \\ \hline C = B \end{array} \quad \text{oppure} \quad \begin{array}{l} A = B \\ B = C \\ \hline A = C \end{array}$$

Il primo schema significa: ad A conviene B; or a C conviene A; dunque a C conviene B (raziocinio categorico di

(1) Conviene dunque distinguere il *principio* del raziocinio da' suoi *principii* (regola ed assunzione); i quali gli sono *intrinseci* e fanno parte della materia, laddove il principio gli è *estrinseco* e gli dà la forma (nel secondo de' due sensi accennati).

CCA < B

A < B < C

primo ordine e positivo) (1). Ovvero: ad A repugna B; ora a C conviene A; dunque a C repugna B (raziocinio categorico di primo ordine e negativo) (2). E ciò in forza della prima parte di quel principio.

Il secondo schema significa: ad A conviene B; or a B conviene C; dunque ad A conviene C (raziocinio categorico di secondo ordine e positivo) (3). Oppure: ad A conviene B; or a B repugna C; dunque ad A repugna C (raziocinio categorico di secondo ordine e negativo) (4). E ciò per la seconda parte dell'esposto principio (5).

Si appella poi ipotetico « quel raziocinio in cui giudizi ipotetici si ritrovano ».

E un raziocinio di tal natura è *ipotetico-determinativo* « se tali sono eziandio tutti i giudizi che lo compongono »: per contrario è *ipotetico-disgiuntivo* « se alcun giudizio cosiffatto vi si contiene ».

Ne' raziocinii ipotetico-determinativi si conchiude in forza

(1) « Gl'intolleranti sono intollerabili;
Ora Caio è un intollerante;
Dunque Caio è un intollerabile ».

(2) « I pianeti non risplendono di luce propria;
Ora Venere è un pianeta;
Dunque Venere non risplende di luce propria ».

(3) « Il pino è un vegetante;
Ora ogni vegetante è un vivente;
Dunque il pino è un vivente ».

(4) « Il mondo è un temporaneo;
Ma niun temporaneo è immenso;
Dunque il mondo non è immenso ».

(5) A tenore della comune dottrina nei raziocinii categorico-determinativi di secondo ordine la proposizione maggiore sarebbe la seconda e la minore sarebbe la prima; nè a tal sentenza potrebbe contraddire se veramente in forza della prima non si potesse conchiudere (cioè se da essa la conclusione non potesse inferirsi). Ma si conchiude da essa con tanto rigore con quanto, invertendone l'ordine, si potrebbe conchiudere dalla seconda, per virtù della seconda parte dell'esposto principio; ora se ciò è vero, com'è verissimo, ognuno vede come non sia punto necessario di assumere per maggiore la seconda anzichè la prima.

del *principio di condizione e condizionale*, che s'enunzia così: *se v'è la condizione, v'è il condizionale; e se non v'è il condizionale, non v'è la condizione* (§ 58).

Epperò sono ancora possibili due maniere di raziocinii ipotetico-determinativi: *di primo ordine* e *di secondo ordine*, secondo che hanno per principio la prima o la seconda parte di tale assioma. E tanto gli uni quanto gli altri nella più comune loro forma sono rappresentati dal seguente schema:

Se A è, B è;	Se A è, B è;
Or A è;	oppure Or B non è;

Dunque B è (1)	Dunque A non è (2).
----------------	---------------------

Dove è da notare che A e B non esprimono già un soggetto ed un predicato, sibbene la relazione che fra un soggetto ed un predicato si concepisce, ossia una convenienza od una repugnanza (3).

Nel raziocinio ipotetico di primo ordine o in *modo ponente* s'inferisce così: *atqui verum prius, ergo et posterius*; all'incontro nel raziocinio ipotetico di secondo ordine o in *modo tollente* s'inferisce così: *atqui falsum posterius, ergo et prius*. Ma perchè queste due maniere d'inferire non possono invertirsi, argomentando così: *atqui verum posterius, ergo et prius*, oppure: *atqui falsum prius, ergo et posterius*? La ragione di quest'impossibilità venne esposta di sopra (§ cit.).

Al raziocinio *determinativo* (categorico od ipotetico) si contrappone il raziocinio *disgiuntivo*, che può anch'essere cate-

(1) « Se nel mondo è moto, esiste un motore immobile;
Ma nel mondo è moto;

Dunque esiste un motore immobile ».

(2) « Se l'uomo è il sommo ente, è infinito;

Ma l'uomo non è infinito;

Dunque l'uomo non è il sommo ente ».

(3) Sicchè il dire, p. es., se A è, B è, vuol significare: se fra un dato soggetto e un dato attributo corre convenienza o repugnanza, passa fra il medesimo soggetto ed un altro attributo o fra il medesimo attributo ed un altro soggetto o fra un altro soggetto ed un altro attributo una relazione, che può essere convenienza o repugnanza.

gorico od ipotetico (1). Ha per una premessa un giudizio dello stesso nome; per l'altra premessa ha un giudizio che pone o toglie uno o più membri della disgiunzione in quella contenuta; e per conclusione ha un giudizio che toglie o pone di essa disgiunzione gli altri membri.

E conchiude pel *principio dei contraddittorii*, che pronunzia: *ponendo o togliendo l'uno di due contraddittorii, togliesi o ponesi l'altro* (§ 51) (2).

Sono quindi possibili due maniere di raziocinii disgiuntivi: *di primo ordine* (o *in modo ponente*) e *di secondo ordine* (o *in modo tollente*) (3).

Quelli hanno per principio la prima, questi hanno per principio la seconda parte del riferito assioma; e si gli uni come gli altri nella più *comune* loro forma sono rappresentati dal seguente schema:

A è B o C;	oppure	A è B o C;
Or A è B;		Or A non è B;

Dunque A non è C (4)

Dunque A è C (5).

Nel raziocinio disgiuntivo di primo ordine s'inferisce così: *atqui verum prius, ergo falsum posterius*; laddove nel razioci-

(1) Onde coordinare, come fanno i Kantisti, i raziocinii disgiuntivi ai raziocinii ipotetici e ai raziocinii categorici repugna tanto alla logica quanto le repugna la coordinazione dei giudizi disgiuntivi ai giudizi categorici ed ai giudizi ipotetici.

(2) *Ab unius contradictorii positione vel negatione ad negationem vel positionem alterius valet consequentia.*

(3) Il *modus ponens* dicesi eziandio con ragione *ponendo tollens* (come quello che conchiude negando perchè assume affermando), a quella guisa che il *modus tollens* dicesi anche *tollendo ponens* (come quello che conchiude affermando perchè assume negando).

(4) « Questo triangolo è rettangolo od obliquangolo;
Ora è rettangolo;

Dunque non è obliquangolo ».

(5) « Il mondo è temporaneo od eterno;

Ora non è eterno;

Dunque è temporaneo ».

nio disgiuntivo di secondo ordine s'argomenta in questo modo: *atqui falsum prius, ergo verum posterius.*

La forma disgiuntiva può accoppiarsi, come s'è detto, colla forma categorica, non meno che colla forma ipotetica; e in questo caso può nascerne quell'argomentazione che *dilemma* si appella, presa tal voce in largo significato.

Il dilemma è « un raziocinio nel quale, tolti con una premessa categorica tutti i membri della disgiunzione inchiusa nel conseguente di un'altra premessa ipotetica, si conchiude togliendone l'antecedente »; e può rappresentarsi con questo schema:

Se v'è A, v'è B o C;

Ora non v'è nè B nè C;

Dunque non v'è A.

Egli è il vero che assai volte il giudizio reale in cui si contiene la disgiunzione, non è ipotetico-disgiuntivo; ma allora presuppone un giudizio possibile che, realizzato, diviene antecedente di quello: sicchè la premessa che inchiude la disgiunzione, è sempre disgiuntivo-ipotetica (1).

E come la disgiunzione può essere bimestre o multi-membre, così il raziocinio onde si parla, può essere un *dilemma* strettamente detto (2) od un *polilemma*; il quale è

(1) Es.: « o il pirronista sa quello che dice o non sa; se sì, ha torto di affermare che non si può nulla sapere: se no, ha torto del pari, perchè non devesi affermare ciò che non si sa ». Ridotto in forma questo raziocinio suonerebbe così: « se il pirronista avesse ragione di affermare che non si può nulla sapere, l'avrebbe o in quanto saprebbe quello che dice o in quanto non lo saprebbe; ora non l'ha in quanto sa quello che dice, perchè se sapesse, non potrebbe affermare ciò che afferma: non l'ha in quanto nol sa, perchè se non lo sapesse, non potrebbe affermare ciò che asserisce; dunque il pirronista non ha ragione di affermare che l'uomo non può nulla sapere ».

(2) « Se l'uomo non può progredire, è un brutto o un Dio; or egli non è un brutto nè un Dio; dunque può progredire ».

un *trilemma* (1) od un *tetralemma*, ecc. (2), secondo che i membri della disgiunzione sono tre, quattro, ecc.

Un dilemma poi si dice *reciproco* o *ritorcibile* « se quegli con cui si disputa, lo possa usare egli stesso a difendere la sua proposizione dall'argomento con cui la si oppugna » (3).

§ 116.

In riguardo alla materia il raziocinio è *deduttivo* od *induttivo*.

Domandasi deduttivo « quel raziocinio in cui si conchiude dall'universale al particolare » vale a dire da una propo-

(1) « Se il mondo presente non fosse l'ottimo de' mondi creabili, Dio non avrebbe conosciuto l'ottimo mondo o non l'avrebbe potuto creare o non avrebbe voluto; ma niuno di questi tre casi è possibile; dunque, ecc. », (è il noto argomento degli ottimisti).

(2) « Se questo poligono è un parallelogrammo, è un quadrato o un rettangolo o un rombo od un romboide; ma non è un romboide, nè un rombo, nè un rettangolo, nè un quadrato; dunque non è un parallelogrammo ».

(3) È noto che Evatlo, discepolo di Protagora, avendo ammaestrato un giovane nell'arte di avvocare le cause a condizione di essere pagato alla prima causa che questi vincessesse, convenne in giudizio ed assalì il suo alunno che non ne trattava per non pagarlo, col seguente dilemma: « Disce, stultissime adolescens, utroque id modo fore, uti reddas, quod peto, sive contra te pronuntiatum erit, sive pro te. » Nam si contra te lis data erit, merces mihi ex sententia debebitur, quia ego vicero; sin vero secundum te iudicatum erit, merces mihi ex pacto debebitur, quia tu viceris ». Ma il convenuto rispose: « Potui huic tuae tam ancipiti captioni isse obviam, si verba non ipse facerem, atque alio patrono uterer. Sed maius mihi in ista victoria proliudium est, cum te non in causa tantum, sed in argumento quoque isto vicero. Disce igitur tu quoque, magister sapientissime, utroque modo fore, uti non reddam, quod petis, sive contra me pronuntiatum fuerit, sive pro me. Nam si iudices pro causa mea senserint, nihil tibi ex sententia debebitur, quia ego vicero. Sin contra me pronuntiaverint, nihil tibi ex pacto debebo, quia ego non vicero ». Aulo Gellio V, 10.

sizione ad un'altra che pel suo contenuto ha con essa la relazione della parte col tutto (1).

E il principio sovra cui la deduzione si fonda, è l'enunziato seguente: *ciò ch'è vero in universale, è anche vero in particolare* (2); e vale a dire che se un predicato conviene o repugna a tutto un soggetto, conviene o repugna eziandio a ciò che ne è parte; il qual principio suole domandarsi *Dictum de omni et nullo* (3).

Questo raziocinio può produrre, secondo il vario valore delle premesse, *certezza* o *mera opinione*; e in questo caso piglia nome di *congettura*; la quale può in conseguenza definirsi per « una deduzione che conchiude a mera verosimiglianza » (4).

Si appella poi induttivo « quel raziocinio in cui si conchiude dal particolare all'universale », cioè da una proposizione ad un'altra che pel suo contenuto ha con essa la relazione del tutto colla parte.

L'induzione si fonda in questo principio: *ciò ch'è vero in particolare, forse è anche vero in universale*; il qual enunziato significa: ciò che può affermarsi o negarsi in riguardo a più parti di una cosa, verisimilmente può affermarsi o negarsi in rispetto a tutte.

Onde *l'induzione produce mera opinione*, cioè conchiude

(1) « Ogni arte è utile a qualcosa; or la musica è un'arte; ella è dunque utile a qualcosa ». Del pari: « niun esteso ha virtù di pensare; ma il cervello è un esteso; dunque il cervello non ha virtù di pensare ».

Se poi sia tollerabile il confondere (come fanno frequentemente non pochi logici moderni) la deduzione col sillogismo, ognuno sel vede. Forsechè un'induzione non può prendere la forma di sillogismo?

(2) *Ab universali ad particulare valet consequentia.*

(3) *Quidquid de omni valet, valet etiam de quibusdam et singulis: quidquid de nullo valet, nec de quibusdam nec de singulis valet.*

(4) Questa mattina (d'estate) fa freddo; dunque sarà caduta la grandine in qualche luogo poco distante ». E il Leibnitz congetturava così « *in mundo non datur hiatus*; dunque esistono zoofiti ».

a probabilità solamente (1); giacchè per conchiudere a certezza dovrebbe fondarsi in un principio dogmatico, non in un principio problematico, qual è il suo.

Ma perchè, dirà taluno, non potrebb'esso enunciarsi dogmaticamente? perchè le cose, atteso la legge della *varietà*, non sono fatte in tutto ad un modo (2). Adunque, diranno altri, il principio dell'induzione dovrebbe anzi pronunziare che, per la varietà delle cose, ciò che vale in riguardo ad alcune, non vale in rispetto a tutte. Rispondesi che questa proposizione sarebbe falsa, perchè alle cose presiede eziandio la legge dell'*uniformità*; cosicchè ciò ch'è vero in particolare, può anche esser vero in universale.

Onde può stabilirsi che il principio dell'induzione riposa alla sua volta sull'enunziato che segue: *alla varietà delle cose soggiace la massima uniformità possibile*; del qual vero in tanto siamo convinti in quanto siamo persuasi che tutte le cose sono fatte e governate da un sapientissimo agente.

L'induzione ha due forme: l'*epagogia* e l'*analogia* (3).

L'*epagogia* è « un'induzione in cui dalla convenienza o repugnanza di un predicato a più parti di un soggetto si conchiude alla convenienza o repugnanza di quello a tutte le parti di questo ». Onde categoricamente l'*epagogia* può rappresentarsi col seguente schema:

(1) Che dire dunque di coloro che pretendono potersi una scienza costruire per mera induzione?

(2) Ove le cose fossero fatte in tutto nella stessa maniera, ciò che varrebbe per le une, varrebbe pure per le altre, e quindi si potrebbe affermare dogmaticamente: ciò ch'è vero in particolare, è anche vero in universale; ma le cose non essendo tutte identiche fra loro per ogni rispetto, la loro varietà è cagione che ciò che deve affermarsi o negarsi in riguardo alle une, non possa sempre in ordine alle altre.

(3) L'*epagogia* de' Greci traducevasi dai Latini per *inductio*; ma presso non pochi moderni il nome d'induzione si adopera, come noi facciamo, più largamente; e questo è il senso in cui la voce si toglie quando l'induzione in *epagogia* ed *analogia* si divide. Coloro poi che, pigliando la parola strettamente, contrappongono l'induzione all'*analogia*, esprimono il genere di queste due specie colla frase *argomentazione dal particolare all'universale*.

A, B, C, D..... sono (o non sono) m ;

Ora A, B, C, D..... sono X;

Dunque tutti gli X sono probabilmente (o non sono) m (1).

In forma poi ipotetica può rappresentarsi così:

Se x_A, x_B, x_C, x_D sono (o non sono) m , sono (o non sono) m tutti gli x ;

Ora x_A, x_B, x_C, x_D sono (o non sono) m ;

Dunque tutti gli x sono (o non sono) probabilmente m (2).

E suo intento si è di stabilire *l'universalità d'una maniera di essere* o *l'universalità d'una maniera di operare*. Nel secondo caso conchiude affermando l'esistenza di una *legge*, preso questo vocabolo a significare un *costante* modo di operare (accidentale od essenziale): nel primo conchiude asserendo l'esistenza di una *proprietà*, tolta questa parola ad esprimere un *costante* modo di essere (essenziale od accidentale).

L'analogia è « un'induzione in cui dalla convenienza di più predicati d'una cosa ad un soggetto si conchiude che convengono a questo tutti i predicati di quella ». Quindi in forma categorica ogni analogia è rappresentata da questo schema:

A è b, c, d, e;

Or X ha di A i predicati b, c, d ;

Dunque X ha probabilmente tutti i predicati di A (3).

(1) L'oro, il platino, l'argento, il rame sono elastici; ora l'oro, il platino, l'argento, il rame sono minerali; dunque *tutti* i minerali sono probabilmente elastici.

(2) Se il minerale A, il minerale B, il minerale C, il minerale D sono elastici, forse sono elastici tutti i minerali (tutti gli X); ora il minerale A, il minerale B, il minerale C, il minerale D sono elastici; dunque tutti i minerali sono probabilmente elastici.

(3) Donde per *deduzione* s'inferisce poi che il soggetto X ha eziandio il predicato *e*...

« La terra è uno sferoide, un pianeta, un satellite, ha mari, monti e pianure, è abitata da animali ragionevoli; ora la luna è uno sferoide, un pianeta, un satellite, ha mari, monti e pianure, come la terra; dunque la luna ha verosimilmente della terra tutte le note ». Donde si *deduce* che forse anch'ella è abitata da animali ragionevoli.

In forma poi ipotetica l'analogia dice così:

Se X ha di A i predicati *b, c, d,...*, forse ne inchiude tutti i predicati;

Or X ha di A i predicati *b, c, d,...*;

Dunque X inchiude probabilmente tutti i predicati di A (1).

Sotto l'una e sotto l'altra forma l'analogia consiste nell'inferire dalla somiglianza parziale di una cosa ad un'altra la somiglianza totale della prima alla seconda; e quest'è la ragione per cui quest'argomentazione ha ricevuto il nome che porta (2).

La conclusione di un raziocinio deduttivo può essere un *verosimile* od una *verità*; ed è una verità (*di deduzione*) quantunque volte son vere le premesse e la conseguenza tra queste e quella asserita è reale. Nè è d'uopo notare ch'ella può assumersi come premessa in un altro raziocinio, e che quindi è in potenza un *principio*.

Per contrario la conclusione di un raziocinio induttivo è in ogni caso, come s'è visto, un mero *verosimile*; ma anch'ella è in potenza un *principio (d'induzione)*, perchè può assumersi come premessa in una deduzione; la qual cosa ove si verifichi, la deduzione ha per conclusione un mero probabile.

§ 117.

Tanto il raziocinio deduttivo quanto il raziocinio induttivo (e però un raziocinio qualsivoglia) può essere indirizzato allo *scoprimento* o all'*accertamento* d'una verità.

« Quando il raziocinio è ordinato allo scoprimento d'una

(1) Di qui s'inferisce poi per *deduzione* che il soggetto X ha pure il predicato *e*.

« Se la luna, come la terra, è uno sferoide, un pianeta, ecc., forse ha della terra tutti i predicati; *atqui verum prius; ergo et posterius* » (epperò, *deducendo*, anch'ella è forse abitata da animali ragionevoli).

(2) Perchè una cosa suolsi dire simile ad un'altra quando inchiude predicati che anche in questa si rinvencono.

verità», si dice *inquisitivo*; e presuppone un ignorare e un chiedere. L'*ignoranza* può riguardare certo *soggetto* o certo *predicato* o la *relazione* di certo predicato a certo soggetto. Nella *questione*, preceduta dall'*ignoranza*, altri può chiedere a se stesso: 1° a quali *soggetti* convenga o repugni un noto predicato (1)? 2° quali *predicati* un noto soggetto abbia o non abbia (2)? 3° quale *relazione* interceda fra un noto soggetto e un noto predicato (3)? Noi chiameremo *questione del soggetto* quella del primo, *questione del predicato* quella del secondo, e *questione della relazione* quella del terzo caso. E se la *questione* precede, come l'*ignoranza*, il raziocinio, manifesta cosa è ch'ella non ne può, meglio dell'*ignoranza*, far parte; cosicchè errano coloro che nel raziocinio la credono contenuta. Esso non inchiude che la *risposta*; la quale ne è la *conclusione*. Non è però che ogni *risposta* sia la *conclusione* di un raziocinio; chè non ogni *questione* è tale che non le si possa soddisfare senza che ad un raziocinio si abbia ricorso.

Quindi si scorge che il raziocinio *inquisitivo* può avere *triplice* intento: 1° soddisfare alla *questione del soggetto*, 2° soddisfare alla *questione del predicato*, 3° soddisfare alla *questione della relazione* (4).

« Quando il raziocinio è ordinato all'accertamento di una verità » (cioè a produrre nella mente una *persuasione* che escluda ogni ragionevole timor di errore nell'affermare una data *relazione*), domandasi *dimostrativo*. E poichè siffatta *persuasione* in tanto può essere mediante il raziocinio in-

(1) Es.: « *chi è infinito?* » La *risposta* « Dio » fa conoscere il *soggetto*, e quindi la *relazione a parte subiecti*.

(2) Es.: « *qual ente è Dio?* » La *risposta* « un ente infinito » fa conoscere l'*attributo*, e quindi la *relazione a parte praedicati*. Nè è d'uopo di avvertire che l'*attributo* può essere ignoto in tutto o solamente in parte.

(3) Es.: « *Dio è infinito?* » La *risposta* « è » fa conoscere la *relazione*, che in questo caso è una *convenienza*.

(4) Vedi il nostro *Saggio*, § 104.

generata nella mente in quanto la mente stessa può da quello venir condotta ad apprendere l'esistenza della relazione onde si tratta; ne consegue che accertare una verità (ossia dimostrarla) è « far vedere che una data relazione di convenienza o di ripugnanza esiste » (1). Al qual fine è d'uopo mostrare che il giudizio nel quale si afferma la relazione di cui si tratta, è illazione di altro giudizio avuto per vero; talchè colui il quale dicesse che dimostrare è « concludere alla verità di un giudizio dalla verità di un altro », punto non errerebbe.

Alla *dimostrazione* precorre uno stato d'*incertezza* (circa l'esistenza di una data relazione), che può essere *opinione* o *dubbio*; e l'*incertezza* è *preceduta* dalla *tesi*, vale a dire dal « giudizio che altri vuole avverare » (di cui egli si propone di far vedere la verità) (2).

E come la conclusione del raziocinio inquisitivo è la *decisione* della questione, così la conclusione del raziocinio dimostrativo è l'*avveramento* della tesi; della quale è la ripetizione, e n'assume anche di frequente il nome. Allora la *tesi* fa parte della dimostrazione insieme cogli *argomenti*, i quali, strettamente intesi, altro non sono che le premesse o i *principii* (materiali) (3). Questi principii possono essere proposizioni indimostrabili o proposizioni dimostrabili (§99); nel qual secondo caso abbisognando essi stessi di pruova, convien riguardarli come tesi e cercare gli argomenti anche per loro. Siffatto processo regressivo dall'illazione al principio è indeterminato, ma non interminato; chè, ove ciò

(1) In altri termini, è far vedere la realtà della convenienza o della ripugnanza asserita fra certo soggetto e certo predicato.

(2) È chiaro che non si può opinare o dubitare intorno a un giudizio, s'esso già non siasi (in atto o in potenza) profferito: com'è manifesto che niuno interroga se non ignori.

(3) In largo significato gli argomenti, come si noterà ancora più sotto, sono « i principii materiali del raziocinio » in genere: laddove in questo luogo sono « i principii materiali del raziocinio dimostrativo » in specie.

fosse, dovrebbesi negare l'esistenza de' principii assoluti; il che non essendo possibile, si fa chiaro che il regresso in discorso debbe aver fine tostochè riesce a tali principii.

In riguardo alla *materia* (cioè alle proposizioni onde consta), una dimostrazione è *speculativa* od *autoritativa*, *razionale* od *empirica*, *ab interiori* o *ab exteriori*, *ad veritatem* o *ad hominem*.

È dimostrazione autoritativa (o *ex auctoritate*) « quella in cui uno degli argomenti è una proposizione di fede », cioè la notizia di una testimonianza reputata meritevole di essere tenuta per vera. In uno de' due argomenti si pronunzia che la relazione stabilita nella tesi è pure affermata da un'altra intelligenza; e nell'altro, che suol essere un giudizio possibile, si asserisce doversi credere che tale affermazione altrui, per la dottrina e la sincerità del testimonio, alla verità si conformi. Per contro è dimostrazione speculativa (*ex ratione*) « quella in cui entrambi gli argomenti sono proposizioni di scienza », cioè « principii di ragione » (§ 83) (1). E giacchè le verità di fede sono dottrinali o storiche (§ 93), se ne deduce che la dimostrazione autoritativa in *dottrinale* (2) e *storica* (3) si divide. D'altro lato, essendo possibili due maniere di autorità, infallibile l'una, fallibile l'altra; ne consegue che in tale rispetto una dimostrazione autoritativa (dottrinale o storica) può essere una pruova *ex auctoritate divina* (4) o una pruova *ex auctoritate humana* (5).

Domandasi dimostrazione empirica (o *a posteriori*, nel moderno senso della frase) « quella in cui uno degli argo-

(1) « I raggi del circolo sono fra loro eguali; ma radici eguali generano eguali quadrati; dunque i quadrati de' raggi del circolo sono eguali fra loro ».

(2) « La terra si muove intorno al sole; in fatti gli astronomi concordemente lo insegnano ».

(3) Dante morì a Ravenna; e n'è pruova la testimonianza che ne fanno coloro che ne stesero la biografia ».

(4) « L'anima non perisce col corpo; perchè Iddio lo ha detto ».

(5) « Il solfato di chinina fuga le febbri intermittenti; e veramente i medici tutti lo dicono ».

menti è un enunziato di percezione » (1); e dicesi dimostrazione razionale (o *a priori*, nel moderno significato della frase) « quella in cui ambidue gli argomenti sono enunziati d'intellezione » (§ 83) (2). In conseguenza la prima è una dimostrazione speculativa, la seconda può essere una dimostrazione speculativa o una dimostrazione autoritativa.

Domandiamo dimostrazione *ab interiori* « quella in cui si conchiude da una relazione d'*inerenza* (di soggetto e predicato) » (3); e chiamiamo dimostrazione *ab exteriori* « quella in cui si conchiude da una relazione di *dipendenza* (4) (di causa e di effetto, in latissimo senso).

Una dimostrazione *ab interiori* e razionale può concludere: 1° dall'*essenza* alla *proprietà* (5), e 2° dalla *proprietà* all'*essenza*, ma non mai dall'*essenza* o dalla *proprietà* all'*accidente* (§ 14). Or « quando conchiude dall'*essenza* alla *proprietà* » si appella dimostrazione *a simultaneo*.

Una dimostrazione *ab exteriori* può concludere: 1° dalla *causa* all'*effetto*, e 2° dall'*effetto* alla *causa*. « Quando conchiude dalla *causa* all'*effetto* » appellasi *discendente* o *progressiva* (6): « quando poi conchiude dall'*effetto* alla *causa* » domandasi *ascendente* o *regressiva* (7); e costituisce quella pruova che

(1) « Esistono cose che mutansi; dunque esiste altresì un motore ». Che poi una dimostrazione abbia per argomenti due proposizioni di esperienza è tanto impossibile quanto è impossibile che una dimostrazione abbia per argomenti due proposizioni di fede.

(2) « L'immutabile è eterno; l'eterno non ha fine; dunque l'immutabile non finisce ».

(3) « Il ferro è un corpo; ogni corpo è elastico; dunque il ferro è elastico ».

(4) « Il mondo è un temporaneo; ma ogni temporaneo presuppone un eterno; dunque un eterno esiste ».

(5) Cioè dal complesso de' costitutivi o da alcuno di loro ad un consecutivo necessario.

(6) « Esiste un'universale attrazione; dunque ogni corpo che s'abbandoni a se stesso, cade al suolo ».

(7) « Esistono sostanze contingenti; dunque esiste eziandio una sostanza necessaria ».

dal Rosmini è detta *integrazione*. Nella prima l'ordine delle idee è identico all'ordine delle cose; nella seconda i due ordini sono invece fra di loro opposti. Infatti nella dimostrazione progressiva la relazione che si afferma nella premessa donde argomentasi, dà origine alla relazione che si afferma nella conclusione, come quel giudizio dà origine a questo: laddove nella dimostrazione regressiva la relazione affermata nella conclusione dà origine alla relazione asserita in tale premessa; tuttochè questa sia ancora, come in ogni raziocinio, principio di quella (1).

Ad « una dimostrazione che conchiuda dall'essenza o dalla causa » (alla proprietà o all'effetto) in antico davasi nome di pruova *a priori* (o *propter quid*); e « una dimostrazione che conchiuda dalla proprietà o dall'effetto » (all'essenza o alla causa) chiamavasi pruova *a posteriori* (o *quia*) (2).

Talchè la dimostrazione *a priori* e la dimostrazione *a posteriori* nell'antico sentimento delle due frasi dalla dimostrazione *a priori* e dalla dimostrazione *a posteriori* come s'intendono dai moderni, profondamente diversano.

È dimostrazione *ad veritatem (confirmandam)* « quella in cui altri s'adopera di provare la tesi con argomenti ricavati dalla scienza »; e domandasi dimostrazione *ad hominem (evincendum)* « quella in cui altri si studia di provare la tesi con argomenti fornitigli da colui medesimo

(1) Se l'Hegel avesse ciò avvertito, sarebbesi di leggieri accorto dell'errore in cui cadde nel prendere a confutare la dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio. L'esistenza di Dio, egli disse, non può da nulla dipendere; ma nella dimostrazione *a posteriori* della medesima verrebbe mostrata come dipendente dall'esistenza del mondo; una tale dimostrazione repugna dunque all'essenza di Dio (*Religions-Philosophie*, I. 97).

(2) Generalmente agli antichi provare *a priori* o *a posteriori* era dimostrare *ex eo, quod prius est*, o *ex eo, quod posterius est*; ora l'essenza (o quiddità) è logicamente anteriore alla proprietà, come la causa è realmente anteriore all'effetto. Però alcuni di loro distinguevano fra dimostrazione *a priori* e dimostrazione *propter quid*, del pari che fra dimostrazione *a posteriori* e dimostrazione *quia*. Vedi Goudin, *Logica*.

contro il quale egli disputa », per convincerlo della falsità d'un enunziato da lui difeso o della verità d'una proposizione da lui impugnata. Il che si ottiene con mostrargli che la tesi da lui combattuta discende logicamente da qualche sentenza ch'egli ammette per vera; o che la tesi da lui propugnata repugna a qualche proposizione ch'egli ha per certa, e che quindi ei contraddice, nell'uno e nell'altro caso, a se stesso. Egli è chiaro che una dimostrazione siffatta ha valore *contro l'avversario*, ma non ha valore *per la scienza*, salvochè la proposizione dalla quale si conchiude contro di lui e ch'egli tiene per vera, sia tale in se stessa (1).

In rispetto poi alla *forma* (cioè alla maniera in cui vi si procede) la dimostrazione può essere *diretta* o *indiretta*.

È diretta od *ostensiva* « quando la tesi si prova per quello che si sa del suo soggetto » (2): è per contro indiretta « quando la tesi si stabilisce con mostrare la verità di ciò che ne segue o la falsità della proposizione contraddittoria ». Nel primo di questi due casi la prova indiretta può dirsi dimostrazione *a consequenti* (o *a veritate consequentis*); e ha luogo tutte le volte che nel raziocinio ipotetico si può concludere dal conseguente all'antecedente (3); nel secondo si appella dimostrazione *ab absurdo* (4) o *apagogica* (5). E

(1) Quindi bene argomenterebbe *ad hominem* chi discorresse così: « voi distinguete fra vizio e virtù; dunque avete torto a negare l'esistenza di Dio; giacchè la differenza tra l'uno e l'altra la presuppone ».

(2) « La materia è sostanza composta; una sostanza composta non sente; dunque la materia non sente ».

(3) « Se il triangolo X è isoscele, dee avere gli angoli alla base uguali; ma li ha; dunque è isoscele » (Genovesi, *Log.*). Ancora: « se il fulmine è identico all'elettricità, una boccia di Leida posta sotto l'influenza d'una nuvola temporalesca si carica; ma si carica; dunque il fulmine è identico all'elettrico ». Vedi eziandio il nostro *Saggio*, § 105.

(4) A rigore dovrebbe dirsi *a falsitate*, anzichè *ab absurdo*, perchè talvolta la contraddittoria della tesi non conduce all'assurdo ma solo al falso. Vedi il nostro *Saggio*, § *cit.*

(5) A provare che « se due angoli adiacenti insieme presi ugua-

allorquando una dimostrazione apagogica procede *per esclusione* piglia nome di *esaustione*; la quale occorre « allorquando si enumerano e successivamente si chiariscono falsi tutti i possibili conseguenti dell'ipotesi contraddittoria alla tesi per concludere alla falsità di quella, e però alla verità di questa » (1).

Ma quale che sia, la dimostrazione indiretta è fuor di dubbio assai meno pregevole della dimostrazione diretta; conciossiachè mostri bensì *che* la relazione circa la quale altri era prima incerto, esiste, ma non faccia vedere *perchè* esiste, e quindi illumini poco la mente: dove la dimostrazione diretta fa appunto vedere che la relazione affermata nella tesi esiste con mostrare ciò che la fa esistere; talchè la mente in tal forma di argomentare diviene spettatrice dello stesso nascimento della relazione circa la cui esistenza non aveva prima certezza (2).

Però dimostrare direttamente non è sempre possibile; nè rade volte accade che quegli a cui si parla, per iscarsa coltura o poco ingegno a intendere una dimostrazione si fatta non valga; onde giova tenere nel debito conto anche la dimostrazione indiretta.

Quanto spetta, da ultimo, al suo *valore* (cioè al grado della sua efficacia, il quale si misura dal grado dell'a persuasione che produce), una dimostrazione è *apodittica* o meramente *verosimile*. È dimostrazione apodittica o *dimostra-*

gliano due angoli retti, i due lati non comuni formano una sola linea retta », si può argomentare indirettamente e *ab absurdo* così: « se i due lati non comuni non formassero una sola linea retta, la parte potrebb'essere uguale al tutto; ma repugna che la parte sia uguale al tutto; dunque i due lati non comuni formano una sola linea retta ».

(1) Un esempio di esaustione è il raziocinio con cui nel nostro *Saggio* (§ 78) abbiamo provato non potersi concludere da due premesse particolari.

(2) Veggasi in questo proposito la bella osservazione della logica di Porto Reale (*pars* IV).

zione strettamente intesa « quella per cui l'opposto di ciò che s'afferma nella tesi, si chiarisce impossibile » (1): per contrario è dimostrazione meramente verosimile o *prova* strettamente detta (2) « quella per cui siffatta impossibilità non manifestasi » (3), a cagione di qualche mal fermo argomento. Onde la persuasione prodotta dalla dimostrazione apodittica è *certezza*: dove la persuasione ingenerata dalla dimostrazione verosimile è mera *opinione*.

§ 118.

In rispetto quantitativo il raziocinio è *semplice* o *composto*, « secondochè il numero de' raziocinii che contiene in sè, è unità o moltitudine ». Al raziocinio semplice si dà il nome di *monosillogismo*: il raziocinio composto si dice *potisillogismo* (4).

- Ogni *monosillogismo* inchiude tre giudizi; giacchè non ne può contenere meno di tre, per le cose superiormente discorse (§ 114); nè può contenerne più di tre: imperocchè a formare un raziocinio essendo sufficienti tre giudizi (§ *cit.*), dove un *monosillogismo* ne racchiudesse un maggior numero, gli altri enunciati dovrebbero essere superflui o concorrere con quelli a costituire un raziocinio composto.

(1) « Nell'anima è atto e potenza; ma ciò che inchiude atto e potenza, non è un infinito; dunque l'anima non è un infinito ».

(2) Comunemente i nomi di *prova* e *dimostrazione* s'adoperano come sinonimi; ma talvolta (e il fanno riputatissimi autori) la prova contrapponesi alla dimostrazione; e quindi i due vocaboli si tolgono allora in istretto significato.

(3) Un giudice può argomentare così: « l'accusato di cui si tratta, ha contro di sè parecchie deposizioni di persone probe che possono aver contezza del fatto in questione; egli adunque è reo ».

(4) La logica antica ha per semplice o per composto un raziocinio secondo che inchiude soltanto giudizi semplici o contiene giudizi composti; il qual concetto è manifestamente erroneo.

E può essere, come il raziocinio in genere, perfetto od imperfetto (§ cit.).

Ove poi si riguardi alla qualità de' giudizi che inchiude, il monosillogismo è un *sillogismo* od un *entimema*, pigliando il primo vocabolo non nel largo significato che ha presso gli antichi logici (ai quali sillogismo e raziocinio sono un medesimo), ma nella stretta significazione in cui dai logici moderni comunemente si adopera.

§ 119.

Il sillogismo è « un monosillogismo perfetto ».

Laonde ogni sillogismo inchiude tre giudizi reali senz'alcun giudizio possibile: una *regola*, un'assunzione e una *conclusione* (§ 114).

Ed è chiaro per sè che un sillogismo può essere categorico od ipotetico (non altrimenti che il raziocinio in genere); e che tanto il sillogismo ipotetico quanto il sillogismo categorico può essere *determinativo* o *disgiuntivo*.

Nel sillogismo categorico-determinativo i termini si distinguono fra loro coi nomi di *minore*, *maggiore* e *medio*. Il termine minore è « il minor estremo della conclusione »; il termine maggiore è « il maggior estremo della conclusione »; il termine medio è « l'estremo che si trova soltanto nelle premesse » (1).

E lo reggono le seguenti *leggi*, di cui l'una riguarda i termini e l'altra concerne i giudizi:

1. *Abbia tre termini, minore, maggiore e medio: i due primi non siano nella conclusione più estesi che nelle premesse: il terzo nella conclusione non entri, e si prenda almeno una volta universalmente;*

(1) È noto che nella logica comune si ha per proposizione maggiore « quella premessa che ha per termini il medio e il maggior estremo », e per proposizione minore « quella premessa che ha per termini il medio e il minor estremo ».

2. *Non abbia due premesse negative, nè due premesse particolari: non conchiuda negando da due premesse affermanti: conchiuda negativamente o particolarmente se una delle premesse è negativa o particolare* (1).

Il sillogismo ipotetico-determinativo più comune (2) è governato dalle leggi seguenti:

1. *La regola è un giudizio positivo ed universale (§ 105. 108), ma i suoi membri possono essere positivi o negativi, universali o particolari: la conseguenza tra loro asserita non deve potersi negare;*

2. *L'assunzione deve porre l'antecedente o togliere il conseguente della regola: può essere positiva o negativa, universale o particolare: dev' essere una proposizione evidente o una proposizione dimostrata;*

3. *La conclusione deve porre il conseguente o togliere l'antecedente della regola: può quindi essere positiva o negativa, universale o particolare* (3).

In fine al sillogismo disgiuntivo (categorico od ipotetico) più comune (4) presiedono le leggi seguenti:

1. *La regola è un giudizio positivo ed universale (§§ cit.): l'opposizione che asserisce, non deve potersi negare: fra' membri disgiunti niun altro dee potersi frapporre;*

(1) Queste due leggi comprendono, come il lettore vede da sè, le otto leggi significate da' versi che seguono:

1. *Terminus esto triplex, medius, maiorque minorque;*
2. *Latus hos quam praemissae conclusio non vult;*
3. *Nequaquam medium capiat conclusio oportet;*
4. *Aut semel aut iterum medius generaliter esto;*
5. *Ultraque si praemissa neget, nihil inde sequetur;*
6. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem;*
7. *Peiorem sequitur semper conclusio parlem;*
8. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

La dimostrazione può vedersi nel nostro *Saggio di logica generale*, § 78.

(2) Quello che ha per regola una proposizione ipotetico-determinativa e per assunzione una proposizione categorico-determinativa.

(3) Veggasi la dichiarazione di queste formole nell'opera citata, § 81.

(4) Quello che ha per regola un giudizio disgiuntivo e per assunzione un giudizio determinativo.

2. *L'assunzione può essere positiva o negativa, universale o particolare: la conclusione è quantitativamente identica all'assunzione, ma qualitativamente ne è diversa* (sicchè è positiva o negativa, secondo che l'assunzione è negativa o positiva);

3. *L'opposto che non ponesi nell'assunzione, deve togliere nella conclusione, e quello che non si toglie nell'assunzione, si deve porre nella conclusione* (1).

§ 120.

Nel sillogismo bisogna considerare la *figura* e il *modo*.

Per figura del sillogismo intendiamo « la disposizione che vi hanno i giudizi e i termini che inchiude » (2).

Onde un sillogismo è capace di più figure; le quali si distinguono fra loro coi nomi di *prima*, *seconda*, *terza*, ecc.

« Trasformare poi un sillogismo di figura diversa dalla prima in sillogismo di prima figura senza mutarne essenzialmente la materia » dicesi *ridurlo* o *riformarlo*.

Il modo del sillogismo è « il carattere che ha in rispetto alla qualità e alla quantità de' suoi giudizi », presi que' due vocaboli nello stretto loro senso.

Consequentemente un sillogismo è pur capace di più modi; i quali vengono designati per via di parole formate colle quattro vocali che esprimono la qualità e la quantità dei giudizi (A, E, I, O) e colle nove consonanti: B, C, D, F, L, M, N, R, T. Ed ecco la maniera ond'elle si costruiscono.

In ciascuna di esse parole entrano tre di quelle quattro vocali (tre essendo nel sillogismo i giudizi); le prime quattro consonanti B, C, D, F vi si trovano come iniziali, senz'aver significato nelle parole che esprimono i modi della prima fi-

(1) Veggasi l'op. cit. § 97.

(2) Si sa che nella logica antica della disposizione delle proposizioni non si tien conto, ma solo della disposizione de' termini. A noi piace di por mente, secondo che fanno altri logici moderni, all'una e all'altra.

gura: ma in quelle che designano i modi delle altre figure, indicano che nella riduzione del sillogismo il modo onde si tratta, devesi trasformare in quel modo della prima figura il quale è segnato dalla parola che ha l'iniziale medesima; la sesta M, frapposta alle vocali, denota che nella riduzione del sillogismo deve operarsi una metatesi sul giudizio espresso dalla vocale a cui essa consonante va unita; infine le consonanti B, L, N, R, T, interposte del pari fra le vocali, sono soltanto ordinate ad agevolare la pronunzia delle parole in discorso. Ognuna di esse scomponesi in tre parti, non però secondo le regole della sillabazione, ma in maniera che la consonante M si trovi congiunta alla vocale che significa il giudizio da trasporre.

Queste cose premesse, cercheremo le figure e i modi ond'è capace il sillogismo categorico-determinativo (che per brevità diremo semplicemente categorico), lasciando da un lato le figure e i modi del sillogismo ipotetico e del sillogismo disgiuntivo.

§ 121.

Essendo il sillogismo categorico (non meno che il raziocinio categorico in genere) di primo ovvero di second'ordine, consegue che allora avremo trovato quali siano le figure del sillogismo categorico quando avremo scoperte le figure che può aver l'uno e le figure che può aver l'altro sillogismo. Tali figure possono rappresentarsi per via di schemi, che formeremo esprimendo il soggetto della conclusione con S, il predicato di essa con P, e il termine medio con M.

Le figure del sillogismo categorico di primo ordine sono tre:

La prima è « quella in cui il conseguente è preceduto dall'antecedente e il termine medio è minor estremo nella regola, maggior estremo nell'assunzione »; talchè il termine minore è minor estremo nell'assunzione e il termine

maggiore è maggior estremo nella regola; come apparisce dal seguente schema (1):

$$\begin{array}{c} M. P. \\ S. M. \\ \hline S. P. \end{array}$$

La seconda è « quella in cui i tre termini hanno la stessa disposizione che nella prima figura, ma la conclusione è preceduta dalla regola e precede l'assunzione » (2):

$$\begin{array}{c} M. P. \\ \hline S. P. \\ \hline S. M. \end{array}$$

La terza è « quella in cui i tre termini hanno la stessa disposizione che nella prima figura, ma la conclusione precede l'assunzione e la regola » (3):

$$\begin{array}{c} S. P. \\ \hline M. P. \\ S. M. \end{array}$$

E tre parimente sono le figure del sillogismo categorico di second'ordinè:

La prima è « quella in cui il conseguente è preceduto dall'antecedente e il termine medio è maggior estremo nella regola, minor estremo nell'assunzione »; sicchè il termine maggiore è maggior estremo nell'assunzione e il termine

(1) Es.: « la virtù è commendabile; la clemenza è una virtù; dunque la clemenza è commendabile ».

(2) Es.: « la virtù è commendabile; dunque la clemenza è commendabile; perchè la clemenza è una virtù ».

(3) Es.: « la clemenza è commendabile, perchè la virtù è commendabile e la clemenza è una virtù ».

minore è minor estremo nella regola; come si scorge dallo schema seguente (1):

$$\begin{array}{c} \text{S. M.} \\ \text{M. P.} \\ \hline \text{S. P.} \end{array}$$

La seconda è « quella in cui la conclusione è preceduta dalla regola e precede l'assunzione, ma i tre termini hanno la stessa disposizione che nella prima » (2):

$$\begin{array}{c} \text{S. M.} \\ \hline \text{S. P.} \\ \hline \text{M. P.} \end{array}$$

La terza è « quella in cui la conclusione precede la regola e l'assunzione, ed i tre termini hanno la stessa disposizione che nella prima » (3):

$$\begin{array}{c} \text{S. P.} \\ \hline \text{S. M.} \\ \hline \text{M. P.} \end{array}$$

Il sillogismo categorico ha dunque sei figure, che distingueremo coi nomi di *prima*, *seconda*, *terza*, *quarta*, *quinta*, *sesta*, e di cui avvicineremo gli schemi nel modo seguente:

I.	II.	III.	IV.	V.	VI.
M. P.	M. P.	S. P.	S. M.	S. M.	S. P.
S. M.	S. P.	M. P.	M. P.	S. P.	S. M.
<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>	<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>	<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>	<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>	<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>	<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>
S. P.	S. M.	S. M.	S. P.	M. P.	M. P.

(1) Es.: « la clemenza è una virtù; la virtù è commendabile; dunque la clemenza è commendabile ».

(2) Es.: « la clemenza è una virtù; dunque la clemenza è commendabile, perchè la virtù è commendabile ».

(3) Es.: « la clemenza è commendabile, perchè la clemenza è una virtù e la virtù è commendabile ».

La prima e la quarta figura possono chiamarsi *primarie*; la seconda, la terza, la quinta e la sesta si possono dimandare *secondarie*. Che ora il sillogismo categorico sia capace di queste sei figure, è cosa da non potersi volgere in dubbio, chi intenda per figura ciò che noi per essa intendiamo; e che altre figure non possa ammettere, da queste in fuori, si può chiarire mostrando che qualunque altra figura presupporrebbe, oltre ai tre giudizi reali, qualche giudizio possibile; sicchè il raziocinio che la ammettesse, non sarebbe un sillogismo (1).

Quant'è poi al modo da tenere nel riformare un sillogismo categorico, ecco la regola:

1. *I sillogismi categorici della seconda o della quinta figura si riducono trasponendo reciprocamente (2) la conclusione e l'assunzione;*

2. *I sillogismi categorici della terza o della sesta figura si riducono trasponendo a vicenda il conseguente e l'antecedente (3);*

3. *I sillogismi categorici della quarta figura si riducono trasponendo mutuamente l'assunzione e la regola.*

§ 122.

Il sillogismo categorico della prima figura può aver quattro modi; i quali si designano colle parole: Barbara [barb-ar-a], Celarent [cel-ar-ent], Darii [dar-i-i], Ferio [fer-i-o] (4). Un sil-

(1) Nell'opera citata di sopra abbiamo provato che la 2^a, la 3^a e la 4^a figura della logica antica non sono *sillogistiche* ma *polisillogistiche*. Vedine il § 79.

(2) Con mettere, vogliam dire, la conclusione nella sede occupata dall'assunzione e l'assunzione nel posto che tiene la conclusione.

(3) Ben s'intende che sui due giudizi componenti l'antecedente non dee aver luogo trasponimento: si pigliano essi giudizi nell'ordine che hanno fra loro e in quest'ordine stesso si premettono alla conclusione.

(4) Separate dalle consonanti le vocali che in esse parole si contengono, dispongonsi nel seguente modo:

logismo categorico della prima figura è in *barbara* quando la regola, l'assunzione e la conclusione sono giudizi universali positivi (AAA) (1); in *celarent* quando la regola è un giudizio universale negativo, l'assunzione un giudizio universale positivo e la conclusione un giudizio universale negativo (EAE) (2); in *darii* quando tutti e tre i giudizi sono positivi, ma la conclusione e l'assunzione sono particolari, la regola è universale (AII) (3); in *ferio*, finalmente, quando la regola è un giudizio universale negativo, l'assunzione un giudizio particolare positivo e la conclusione un giudizio particolare negativo (EIO) (4).

Il sillogismo categorico della quarta figura può pure aver quattro modi; i quali si esprimono colle parole: *Barama* [*bar-am-a*], *Caleme* [*cal-em-e*], *Dirami* [*dir-am-i*], *Firemo* [*fir-em-o*] (5). Un sillogismo categorico della quarta figura è in *barama* quando la regola, l'assunzione e la conclusione sono

	1	2	3	4
Regola	A	E	A	E
Assunzione. . .	A	A	I	I
Conclusione	A	E	I	O

oppure l'una vicina all'altra e secondo l'ordine che i tre giudizi hanno nel sillogismo: AAA, EAE, AII, EIO.

(1) Es.: « ogni composto è divisibile; tutti i corpi sono composti; dunque tutti i corpi sono divisibili ».

(2) Es.: « niun uomo è onnisciente; tutti i dotti sono uomini; dunque niun dotto è onnisciente ».

(3) Es.: « tutti i vizi sono spregevoli; alcuni abiti sono vizi; dunque alcuni abiti sono spregevoli ».

(4) Es.: « niun millantatore conosce se stesso; alcuni eroi sono millantatori; dunque alcuni eroi non conoscono se stessi ».

(5) Sceverando le vocali dalle consonanti si avrà:

	1	2	3	4
Regola	A	A	I	I
Assunzione. . .	A	E	A	E
Conclusione	A	E	I	O

oppure AAA, AEE, IAI, IEO.

giudizi universali positivi (AAA) (1); in *caleme* quando tutti e tre i giudizi sono universali, ma la regola è positiva, l'assunzione e la conclusione sono negative (AEE) (2); in *dirami* quando tutti e tre i giudizi sono positivi, ma la regola e la conclusione sono particolari, l'assunzione è universale (IAI) (3); in *firemo*, finalmente, quando la regola è particolare positiva, l'assunzione è universale negativa e la conclusione è particolare negativa (IEO) (4).

Nei sillogismi categorici della seconda e in quelli della terza figura conchiudendosi in virtù dello stesso principio nel quale si radica il sillogismo categorico della prima; è facile di vedere come i modi di ognuno di quelli debbano pure esser quattro e identificarsi coi modi di questo. Parimente, i sillogismi categorici della quinta e quelli della sesta figura avendo il loro fondamento nello stesso principio in forza di cui si conchiude nel sillogismo categorico della quarta; ne seguita apertamente che i modi d'ognuno di quelli devono ancora esser quattro e coi modi di questo immedesimarsi.

Di guisa che *i modi del sillogismo categorico sono otto.*

Frattanto, giusta l'avvertenza che abbiamo fatta intorno al significato che hanno le consonanti iniziali delle parole che esprimono i modi del sillogismo categorico, ognun vede che il modo *barama* si trasforma in *barbara*, il modo *caleme* in *celarent*, il modo *dirami* in *darri* e il modo *firemo* in *ferio*.

Ma in qual maniera si potranno queste trasformazioni ottenere? Egli è chiaro che un modo d'una figura diversa dalla prima si dee trasmutare in uno dei modi della prima

(1) Es.: « Tizio è orgoglioso; gli orgogliosi ignorano il modo di farsi amare; dunque Tizio ignora il modo di farsi amare ».

(2) Es.: « Caio è uomo; niun uomo è perfetto; Caio dunque non è perfetto ».

(3) Es.: « alcuni viventi sono quadrupedi; tutti i quadrupedi sono animali; dunque alcuni viventi sono animali ».

(4) Es.: « alcune pretese virtù sono vizii; niun vizio è degno di lode; dunque alcune pretese virtù non sono degne di lode ».

figura se quella stessa figura in questa si trasformi; per guisa che la regola che si cerca, può esporsi in questi termini: *per ridurre un modo della quarta figura in uno dei modi della prima bisogna riformare il sillogismo proposto* (1).

§ 123.

L'entimema è « un monosillogismo imperfetto », nel quale cioè si contengono due giudizi reali e un giudizio possibile. Ed è per sè manifesto che un tal raziocinio può essere ipotetico o categorico, del pari che un sillogismo.

E come l'entimema dal sillogismo diversifica in ciò solamente, che i tre giudizi nel secondo contenuti sono tutti reali, dove che nel primo s'inchiudono giudizi reali e giudizi possibili; così ognuno vede che *l'entimema allora è legittimo quando adempie le condizioni a cui il sillogismo deve soddisfare.*

Onde *nella formazione e nell'esame di un entimema conviene trasformare in reale il giudizio possibile che inchiude, e cercare se il raziocinio che ne origina, obbedisca a tutte le leggi da cui il sillogismo è governato.*

Un entimema può dirsi di primo o di secondo o di terzo ordine « secondo che il giudizio possibile cui inchiude, è la regola (2) o l'assunzione (3) o la conclusione (4) ». Gli entimemi di primo ordine e gli entimemi di secondo ordine costituiscono i raziocinii immediati (§ 114).

(1) Chi desidera di conoscere un poco la storia delle figure e dei modi del sillogismo categorico può leggere ciò che abbiamo scritto nell'op. cit. sotto i §§ 79 e 80; e chi voglia sapere qualcosa delle figure e de' modi del sillogismo ipotetico, ne legga i §§ 82. 83.

(2) « Caio è un malfattore; dunque dev'essere punito ».

(3) « Ogni malfattore dev'essere punito; Caio dunque dev'essere punito ».

(4) « Ogni malfattore dev'essere punito: ora Caio è un malfattore
Degli entimemi di terzo ordine i logici sogliono tacere.

Alla classe degli entimemi di primo ordine appartengono, in primo luogo, « le argomentazioni in cui si conchiude per via di giudizi fra loro opposti » (§ 110), domandate perciò raziocinii *di opposizione*. I giudizi opposti onde risulta, costituiscono l'assunzione e la conclusione, dopo di essere stati membri in un enunziato ipotetico; nel quale è riposta la regola (possibile).

Nè è difficile a vedersi che *per via di giudizi opposti si può conchiudere dalla verità dell'uno alla falsità dell'altro* (§ *cit.*).

E come l'opposizione di due giudizi può essere di due maniere (§ *cit.*), così le argomentazioni di opposizione possono essere raziocinii *di contraddizione* o raziocinii *di contrarietà*, cioè per giudizi contraddittorii o per giudizi contrarii.

Per via di giudizi contraddittorii si può conchiudere dalla verità dell'uno alla falsità dell'altro, ed e converso, come dalle cose di sopra discorse apparisce (§ *cit.*).

Per via di giudizi contrarii si può conchiudere dalla verità dell'uno alla falsità dell'altro, ma non a vicenda (§ *cit.*).

Dalla prima di queste due leggi conseguita che i raziocinii di contraddizione sono di otto maniere; imperocchè i giudizi fra loro contraddittorii essendo A ed O, E ed I (§ *cit.*), ognun vede potersi conchiudere:

1. Dalla verità di A alla falsità di O (1);
2. Dalla verità di O alla falsità di A;
3. Dalla verità di E alla falsità di I;
4. Dalla verità di I alla falsità di E;
5. Dalla falsità di A alla verità di O (2);

(1) « Tutti gli uomini sono mortali; dunque è falso che alcuni uomini non siano mortali »; dove si sottintende la regola: « se tutti gli uomini sono mortali, è falso che alcuni uomini non siano mortali » (cioè ne segue che alcuni uomini non sono non mortali).

(2) « È falso che tutti gli uomini siano dotti; dunque alcuni uomini non sono dotti »; dove si sottintende la regola: « se è falso che tutti gli uomini siano dotti, ne segue che alcuni uomini non sono dotti ».

6. Dalla falsità di O alla verità di A;
7. Dalla falsità di E alla verità di I;
8. Dalla falsità di I alla verità di E.

Dalla seconda legge poi s'inferisce che i raziocinii di contrarietà sono di *due* maniere; poichè i giudizi fra loro contrarii essendo A ed E (§ *cit.*), è manifesto potersi conchiudere:

1. Dalla verità di A alla falsità di E (1);
2. Dalla verità di E alla falsità di A.

§ 125.

Alla classe degli entimemi di primo ordine appartengono, in secondo luogo, « le argomentazioni in cui si conchiude per via di giudizi fra loro identici » (§ 111), dette quindi raziocinii *d'identità*. I giudizi identici che li compongono, costituiscono l'assunzione e la conclusione, dopo di aver fatto ufficio di membri in un giudizio ipotetico; il quale è la regola (possibile).

Le argomentazioni onde si parla, sono raziocinii *d'identità assoluta* o raziocinii *d'identità relativa*, « secondo che assoluta o relativa è l'identità de' giudizi per via de' quali si conchiude ». Ne' raziocinii d'identità assoluta o *di equipollenza* l'assunzione e la conclusione hanno comune la forma e la materia (2): ne' raziocinii d'identità relativa elle hanno comune la materia senz'aver comune la forma (§ *cit.*).

Ed è evidente che i giudizi fra loro identici di materia

(1) « Tutti i quadrati sono poligoni; dunque è falso che niun quadrato sia un poligono »; dove si sottintende la regola: « se tutti i quadrati sono poligoni, ne segue esser falso che niun quadrato sia un poligono ».

(2) « Dio può tutto; dunque è onnipotente » (la regola dice: « se Dio può tutto, è onnipotente). Pietro è figlio di Paolo; dunque Paolo è padre di Pietro ». — « Gli schiavi sono animali ragionevoli, dunque sono uomini ».

e di forma non differendo tra loro che pel modo onde si esprimono (§ *cit.*), *per via di giudizi equipollenti si può concludere dalla verità o falsità dell'uno alla verità o falsità dell'altro.*

Sotto i raziocinii d'identità relativa si contengono, in primo luogo, « le argomentazioni per giudizi in relazione diretta » (d'identici termini con identico uffizio); e sono i raziocinii *di subalternazione*, « in cui si argomenta per giudizi sol diversi fra loro nell'estensione » (§ 112), e i raziocinii *di modalità*, « in cui si argomenta per giudizi sol diversi fra loro nella maniera di stabilire la relazione che affermano » (tra il predicato e il soggetto) (§ 106).

Ne' raziocinii di subalternazione (così detti dalla differenza quantitativa de' giudizi per cui vi si conchiude) argomentasi da un giudizio universale ad un giudizio particolare, od a vicenda (§ 112). Ed è evidente che *per via di giudizi subalterni si può concludere:*

1. *Dalla verità dell'universale alla verità del particolare, ma non inversamente;*

2. *Dalla falsità del particolare alla falsità dell'universale, non già e converso.*

Ne' raziocinii di modalità (così chiamati dalla differenza modale de' giudizi per cui vi si conchiude) argomentasi da un giudizio apodittico od assertorio ad un giudizio assertorio o problematico; e sono retti dalle seguenti leggi:

1. *Ab oportere ad esse, ab esse ad posse, ab oportere ad posse valet consequentia* (1);

2. *A non posse ad non esse, a non esse ad non oportere, a non posse ad non oportere valet consequentia* (2);

(1) Cioè da un giudizio positivo apodittico (*ab oportere*) ad un giudizio positivo assertorio (*ad esse*), da un giudizio positivo assertorio (*ab esse*) ad un giudizio positivo problematico (*ad posse*), da un giudizio positivo apodittico ad un giudizio positivo problematico si può concludere. L'illustre Vallauri ci perdoni questo latino.

(2) Vuolsi dire che da un giudizio negativo apodittico (*a non posse*) ad un giudizio negativo assertorio (*ad non esse*), ecc., si può concludere.

3. *A posse ad esse, ab esse ad oportere, a posse ad oportere non valet consequentia;*

4. *A non oportere ad non esse, a non esse ad non posse, a non oportere ad non posse non valet consequentia.*

§ 126.

Sotto i raziocinii d'identità relativa si contengono, in secondo luogo, « le argomentazioni per giudizi in relazione inversa » (in cui i termini sono identici, ma fanno opposto ufficio), dette quindi raziocinii *d'inversione*; e sono i raziocinii « in cui si argomenta per giudizi conversi », e i raziocinii « in cui si argomenta per giudizi contrapposti », vale a dire i raziocinii *di conversione* e i raziocinii *di contrapposizione* (§ 109). Le leggi di questi e di quelli sono siffatte:

1. *Da E e da I si può conchiudere per convertimento perfetto (1);*
2. *Da A si può conchiudere per convertimento imperfetto e per contrapponimento (2);*
3. *Da O può solo conchiudersi per contrapponimento (3).*

§ 127.

Venendo al polisillogismo, ci conviene per prima cosa notare che i raziocinii onde si compone, sono monosillogismi; e che i monosillogismi che inchiude, non sono meramente fra loro coordinati (come le premesse di un sillogismo), ma costituiscono una *serie* (detta *raziocinale*) in cui, siccome termini, gli uni *originano* dagli altri, a quella guisa che il conseguente del sillogismo deriva dall' antecedente;

(1) « Niun minerale è un senziente; dunque niun senziente è un minerale. » « Alcuni alberi sono pini; dunque alcuni pini sono alberi. »

(2) « Tutti gli estesi sono composti; dunque alcuni composti sono estesi. » « Tutti i cubi sono poliedri; dunque niun non poliedro è cubo. »

(3) « Alcuni poligoni non sono esagoni; dunque alcuni non esagoni sono poligoni. »

la qual cosa in tanto si verifica in quanto la conclusione di un monosillogismo diventa regola in un altro (e quindi principio). Ora « quel monosillogismo che in una serie raziocinale è principio di un altro », domandasi *prosillogismo*; e « quel monosillogismo che in una serie raziocinale da un altro ha origine », si appella *episillogismo*; talchè il prosillogismo ha per conclusione il giudizio che è regola dell'episillogismo, e l'episillogismo ha per regola il giudizio ch'è conclusione del prosillogismo. Ogni polisillogismo consta adunque di prosillogismi e di episillogismi; ma determinare il numero degli uni e degli altri è impossibile.

Il polisillogismo si chiama *sintetico* od *analitico* « secondo che esordisce da un prosillogismo o da un episillogismo »: nel primo caso il polisillogismo è una serie *progressiva* od *episillogistica*; nel secondo costituisce una serie *regressiva* o *prosillogistica*. Quando una serie progressiva inchiude più di due monosillogismi, il primo si dice *il* prosillogismo, e l'ultimo si domanda *l'*episillogismo; quantunque ogni monosillogismo intermedio sia pure, per diverso rispetto, episillogismo e prosillogismo.

Si l'uno come l'altro polisillogismo è *categorico* « se i monosillogismi onde consta, sono tutti categorici », ed *ipotetico* « se inchiude monosillogismi ipotetici »: nel qual caso è ipotetico *puro* od ipotetico *misto* « secondo che consta soltanto di monosillogismi ipotetici od inchiude eziandio monosillogismi categorici ».

Quale che sia, il polisillogismo è retto dalle seguenti leggi:

1. *Fra' monosillogismi onde consta, deve interporsi relazione di antecedente e conseguente;*
2. *I monosillogismi che lo compongono, debbono conformarsi alle leggi che al sillogismo è all'entimema presiedono.*

Egli è poi evidente che un polisillogismo può essere perfetto od imperfetto, non meno che un monosillogismo. Nel primo caso la composizione del raziocinio onde si tratta, è *palese*; ma nel secondo può essere *palese* od *occulta*. Or posti da un lato i polisillogismi perfetti, convien discorrere pri-

mamente de' polisillogismi imperfetti di composizione occulta, e secondamente de' polisillogismi imperfetti di composizione palese (1).

§ 128.

I polisillogismi imperfetti di composizione occulta sono monosillogismi *apparenti*, siccome quelli che, oltre ai giudizi possibili, contengono soltanto *tre* giudizi reali, ed hanno quindi *esternamente* la forma di sillogismi (2). Dal numero di essi giudizi possono denominarsi polisillogismi *trimembri*.

I tre giudizi reali che concorrono (coi giudizi possibili) a formare un raziocinio di questa fatta, possono fra loro distinguersi, non altrimenti che i giudizi inchiusi nel sillogismo, coi nomi di *regola*, *assunzione* e *conclusione*; e i termini in queste proposizioni contenuti possono del pari fra loro discernersi coi nomi di *maggiore*, *minore* e *medio*. E com'essi sono suscettivi di *sei* disposizioni: così i polisillogismi trimembri possono essere di sei maniere.

Diciamo polisillogismo trimembre *di primo ordine* « quello in cui la regola e l'assunzione hanno per termine minore il maggiore e il minor estremo della conclusione, e per termine maggiore il medio » (3); come apparisce dal seguente schema:

P. M.

S. M.

S. P.

(1) Vedi il *Saggio*, § 91.

(2) Nel ragionare di questi polisillogismi, pei limiti che deve avere il trattato, saremo assai brevi; ma ne discorreremo lungamente nel *Saggio di logica generale* (§§ 92, 93), mostrando che i così detti sillogismi della 2^a, della 3^a e della 4^a figura antica e quelli di tre altre figure nuove alla loro classe appartengono.

(3) Es.: « le pietre non si riproducono; gli abeti si riproducono; dunque gli abeti non sono pietre ». È uno dei così detti sillogismi della seconda figura antica.

Domandiamo polisilogismo trimembre *di secondo ordine* « quello in cui la regola e l'assunzione hanno per termine minore il medio, e per termine maggiore il maggiore e il minor estremo della conclusione » (1); come si scorge dal seguente schema:

$$\begin{array}{c} M. P. \\ M. S. \\ \hline S. P. \end{array}$$

Denominiamo polisilogismo trimembre *di terzo ordine* « quello in cui la regola e l'assunzione hanno per termine minore il maggior estremo della conclusione e il medio, e per termine maggiore il medio e il minor estremo della conclusione » (2); com'è manifesto pel seguente schema:

$$\begin{array}{c} P. M. \\ M. S. \\ \hline S. P. \end{array}$$

Chiamiamo polisilogismo trimembre *di quarto ordine* « quello in cui la regola e l'assunzione hanno per termine minore il minore e il maggior estremo della conclusione, e per termine maggiore il medio » (3); come si può vedere dallo schema seguente:

$$\begin{array}{c} S. M. \\ P. M. \\ \hline S. P. \end{array}$$

(1) Es.: tutti i vizi offendono la verità; tutti i vizi sono dilettevoli; dunque alcune cose dilettevoli offendono la verità». È uno dei così detti sillogismi della terza figura antica.

(2) Es.: « niun virtuoso è nemico della giustizia; alcuni nemici della giustizia sono dotti; dunque alcuni dotti non sono virtuosi ». È uno dei così detti sillogismi della quarta figura antica.

(3) Es.: « tutti i pentagoni sono poligoni; niun circolo è poligono; dunque niun pentagono è circolo ». È uno dei così detti sillogismi della seconda figura nuova del Krug.

Appelliamo polisillogismo trimembre *di quinto ordine* « quello in cui la regola e l'assunzione hanno per termine minore il medio, e per termine maggiore il minore e il maggior estremo della conclusione » (1); com'è palese per lo schema seguente:

$$\begin{array}{r} M. S. \\ M. P. \\ \hline S. P. \end{array}$$

In fine diciamo polisillogismo trimembre *di sesto ordine* « quello in cui la regola e l'assunzione hanno per termine minore il medio e il maggior estremo della conclusione, e per termine maggiore il minor estremo della conclusione e il medio » (2); come si pare dallo schema seguente:

$$\begin{array}{r} M. S. \\ P. M. \\ \hline S. P. \end{array}$$

E le leggi di questi polisillogismi sono le seguenti:

1. *In un polisillogismo trimembre di prim'ordine una delle due premesse è negativa, la regola è universale, la conclusione è negativa;*

2. *In un polisillogismo trimembre di second'ordine la regola è universale, l'assunzione è positiva, la conclusione è particolare;*

3. *In un polisillogismo trimembre di terz'ordine la regola è negativa e universale, l'assunzione è positiva, la conclusione è particolare e negativa;*

4. *In un polisillogismo trimembre di quart'ordine una delle*

(1) Es: « alcuni uomini sono vendicativi; tutti gli uomini sono animali; dunque alcuni vendicativi sono animali ». È uno dei così detti sillogismi della terza figura nuova del Krug.

(2) Es.: « i vegetanti sono sostanze viventi; niun angelo è un vegetante; dunque alcune sostanze viventi non sono angeli ». È uno dei così detti sillogismi della quarta figura nuova del Krug.

due premesse è negativa, l'assunzione è universale, la conclusione è negativa;

5. In un polisillogismo trimembre di quint'ordine l'assunzione è universale, la conclusione è particolare;

6. In un polisillogismo trimembre di sest'ordine la regola è positiva, l'assunzione è negativa e universale, la conclusione è particolare e negativa (1).

I polisillogismi imperfetti di composizione palese o *multi-membri* contengono, oltre ai giudizi possibili, quattro o più giudizi reali; e sono l'*epicherema* e il *sorite*.

§ 129.

L'*epicherema* è « un polisillogismo imperfetto che inchiude un sillogismo ed uno o due giudizi reali come prova di una o di ambedue le premesse » (2). Ciascuno di tali giudizi è regola od assunzione di un altro monosillogismo: in cui l'assunzione o la regola è un giudizio possibile, e la conclusione è un giudizio reale, identico all'enunziato di cui è prova (3).

Donde si fa manifesto: 1° che nell'*epicherema*, oltre al sillogismo, si contengono tanti entimemi quanti sono i giudizi che accompagnano l'antecedente del sillogismo; e 2° che

(1) Vedi nel *Saggio* il risultato a cui ci condusse l'analisi di ciascuna di queste sei forme di polisillogismi.

(2) S'intende da sè che oltre ad essi giudizi reali deve contenere giudizi possibili; giacchè è un raziocinio imperfetto.

(3) Serva d'esempio l'*epicherema* che segue: « ogni contingente è un temporaneo, perchè è un finito; ora il mondo è un contingente; dunque è un temporaneo ». In questo raziocinio vediamo un sillogismo ed una proposizione addotta a prova della maggiore; e realizzando il giudizio possibile nell'*epicherema* contenuto, si avrà il monosillogismo seguente: « il contingente è un finito; ora il finito è un temporaneo; dunque il contingente è un temporaneo ». Di guisa che nell'addotto esempio abbiamo un polisillogismo composto di due monosillogismi.

ciascuno di quegli entimemi ha col sillogismo la relazione di prosillogismo ad episillogismo: giacchè la premessa cui s'aggiunge la prova, n'è conclusione; ora la prova fa parte dell'entimema.

Se da prova non è accompagnata che una delle premesse, l'epicherema può dirsi *di primo ordine*; se poi a prova sono congiunte amendue le premesse, l'epicherema può domandarsi *di secondo ordine*. E tanto l'uno quanto l'altro può essere categorico od ipotetico.

Quale che sia, un epicherema è legittimo:

1. Se tale è il sillogismo che inchiude;
2. Se le prove che vi s'adducono, reggono all'esame.

§ 130.

Il sorite è « un polisillogismo imperfetto costituito da una serie di giudizi reali riducibile in una serie di sillogismi nella quale la conclusione del precedente è regola del seguente ».

La quale definizione, chi la analizzi, fa manifesto: 1° che la relazione interposta fra' monosillogismi componenti un sorite è tale che il monosillogismo seguente è ognora episillogismo del precedente: sicchè l'ultimo riesce episillogismo di tutti gli altri, ed il polisillogismo in discorso non è mai prosillogistico, ma sempre episillogistico; 2° che il prosillogismo del sorite è un entimema di terzo e l'episillogismo un entimema di primo ordine; e 3° che i monosillogismi intermedi, i quali son tanti quanti sono i giudizi reali che mediano fra i due primi e i due ultimi giudizi reali del sorite, hanno per assunzione un giudizio reale, per regola e per conclusione due giudizi possibili.

Nè è bisogno di avvertire che il sorite può essere, non meno che l'epicherema, categorico (1) od ipotetico (2); ma

(1) È categorico se tutti i giudizi reali della serie sono categorici.

(2) È ipotetico se nella serie de' giudizi reali si trovano enunziati

è necessario notare che tanto il sorite categorico quanto il sorite ipotetico è *diretto* o *inverso*.

Nel sorite categorico diretto od *ordinario* « l'attributo della premessa reale che precede, è soggetto della premessa reale che segue » (1). All'incontro nel sorite categorico *inverso* o *gocleniano* « il soggetto della premessa reale che precede, è attributo della premessa reale che segue » (2).

Nel sorite ipotetico diretto, ove non inchiuda altri giudizi categorici che il penultimo e l'ultimo (3), « il conseguente della premessa reale che precede, è antecedente della premessa reale che segue » (4): laddove nel sorite

ipotetici; ed è ipotetico *puro*, se tutte le premesse reali che precedono all'ultima, sono ipotetiche: ipotetico *misto*, se le premesse reali che precedono all'ultima, sono in parte ipotetiche, in parte categoriche.

(1) Cioè il predicato del primo giudizio reale è soggetto del secondo, il predicato del secondo è soggetto del terzo, e via di seguito sino alla conclusione, che ha per soggetto il soggetto del primo e per attributo l'attributo del penultimo:

Qui prudens est, et temperans est;
Qui temperans est, et constans est;
Qui constans est, et imperturbatus est;
Qui imperturbatus est, sine tristitia est;
Qui sine tristitia est, beatus est;
Ergo prudens beatus est (Seneca).

(2) Cioè il soggetto del primo giudizio reale è attributo del secondo, il soggetto del secondo è attributo del terzo, e così successivamente sino all'ultimo, che ha per soggetto il soggetto del penultimo e per attributo l'attributo del primo:

Quod potest mutare spatium, est mobile;
Quod potest esse in alio spatio, potest mutare spatium;
Quod est in spatio, potest esse in alio spatio;
Quodlibet corpus est in spatio;
Ergo quodlibet corpus est mobile.

(3) Cioè sia ipotetico puro. Del sorite ipotetico misto reputiamo necessario tacere.

(4) *Si omnia falso fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt;*
Si hoc est, omnia naturali colligatione conserte contextequè fiunt;
Quod si ita est, omnia necessitas efficit;

ipotetico inverso « l'antecedente della premessa reale che precede, è conseguente della premessa reale che segue » (1).

Quale che sia (categorico od ipotetico), *un sorite è legittimo*:

1. *Se tali sono i monosillogismi che inchiude;*
2. *Se i monosillogismi onde risulta, sono fra loro connessi,*
come la verità del polisillogismo richiede (§ 127) (2).

§ 131.

In fine un raziocinio, quale che voglia essere in rispetto qualitativo e in riguardo quantitativo, è *retto* se raggiunge lo scopo a cui dev'essere ordinato: è *vizioso* nell'opposto caso. E allora un raziocinio ottiene il fine a cui deve mirare « quando ha per conclusione l'enunziato che l'argomentante dee proporsi di stabilire ed è materialmente e formalmente vero »; delle quali *tre* condizioni se alcuna non si adempia, il raziocinio vien meno al suo intento. Vero poi o falso materialmente è un raziocinio « secondo che le proposizioni che inchiude, sono o non sono tutte vere »; ed è formalmente vero o falso « secondo che la conclusione origina dalle premesse o non ne deriva ». Nè è im-

Id si verum est, nihil est in nostra potestate;

At est aliquid in nostra potestate;

Non igitur falso fiunt, quaecumque fiunt (Cicerone).

(1) « Se l'uomo è vizioso, è infelice;

S'egli è cupido di avere, è vizioso;

S'egli è avaro, è cupido di avere;

Or alcuni uomini sono avari;

Dunque alcuni uomini sono infelici ».

(2) Contro questa legge peccava quindi il noto sorite di Cyrano di Bergerac: « L'Europe est la plus belle partie du monde; la France est le plus beau royaume de l'Europe; Paris est la plus belle ville de la France; le collège de Beauvais est le plus beau collège de Paris; ma chambre est la plus belle chambre du collège de Beauvais; je suis le plus bel homme de ma chambre; donc je suis le plus bel homme du monde ».

possibile che entrambi questi vizi in un medesimo raziocinio si ritrovino; sicchè allora deve dirsi erroneo sotto *ogni* aspetto. Ma il caso più frequente è quello in cui il raziocinio è falso materialmente e vero formalmente, o falso formalmente e vero materialmente. E sarà vero sotto *ogni* aspetto ove sia tale quanto alla materia e quanto alla forma; giacchè in un raziocinio non altro si ritrova che forma e materia.

« Un raziocinio vizioso » (per uno o per due o per tutti e tre gli accennati rispetti) riceve il nome di *fallacia*; la quale dicesi *paralogismo* o *sofisma* « secondo che l'argomentante ne ignora o ne conosce il difetto ». Onde quegli che paralogizza, è in inganno senza voler ingannare: laddove colui che sofistica, vuole ingannare (o altri o se stesso) senz'essere in inganno. Per altro i nomi di sofisma e di paralogismo sogliono eziandio adoperarsi come sinonimi di fallacia, ossia ad esprimere qualsivoglia raziocinio vizioso; e in questo *largo* significato s'useranno anche da noi ogni qual volta allo *stretto* loro senso non si accenni. È, del resto, evidente che un sofisma può essere un monosillogismo ovvero un polisillogismo.

E per le cose discorse ognuno vede come le fallacie possano ridursi a tre classi: di cui la prima comprende i sofismi *di elenco*, la seconda contiene i sofismi *di materia* e la terza abbraccia i sofismi *di forma*.

Si dice sofisma di elenco « un raziocinio che per conclusione abbia un enunziato diverso da quello che l'argomentante dee proporsi di stabilire ». In sè può esser vero sotto ogni aspetto (materialmente e formalmente); ma è vizioso in quanto sbaglia l'*argomento* di cui si tratta, cioè muove dall'ipotesi che la questione da risolvere o la proposizione da dimostrare sia altra da quella che in effetto è. Quest'errore può commettersi in più maniere: 1° attribuendo a colui col quale si disputa, un'opinione ch'egli non professa, e combattendo quindi quest'opinione: dov'ella non può essere fra' due avversarii oggetto di controversia; 2° credendo falsamente che l'opinione dell'avversario sia diversa

dalla nostra, ed impugnando perciò un enunciato intorno al quale il difensore è d'accordo con noi, e che quindi non può essere una sentenza da confutare; 3° attendendo ad inferire le proposizioni che in un'altra contengono, quando trattasi invece di accertare la verità di questo stesso giudizio; e via ragionando.

E può essere involontario o volontario; cosicchè nel primo caso la fallacia che ne nasce, è un mero paralogismo, e dicesi *ignoranza d'elenco*; dove nel secondo caso la fallacia che ne procede, è un sofisma, e chiamasi *mutazione d'elenco*.

§ 132.

Tra le fallacie di materia chiedono speciale menzione:

1. Il sofisma *dell'essenzialità fittizia*, « in cui si conchiude da una proposizione sintetica riguardata come analitica », vale a dire quel paralogismo che nasce dal considerare come essenziale a due termini (soggetto e predicato) una relazione (di convenienza o repugnanza) ch'è loro accidentale. Quest'errore, detto eziandio fallacia *dell'accidente*, è uno dei più comuni e funesti, così nella scienza come nella vita, massimamente quando consiste nell'argomentare dall'abuso delle cose all'intrinseco loro vizio (1).

2. Il sofisma *dell'universalità fittizia*, « in cui si conchiude da una proposizione che non dovrebb'essere universale, ma soltanto particolare », cioè quella fallacia che ha origine dall'attribuire o ricusare una nota a tutte le cose che sotto un'altra si contengono, dov'ella conviene o repugna solamente ad alcune (2).

(1) « La libertà degenera in licenza »; dunque le nazioni devono essere governate a dispotismo ». — Gli oratori ingannano il popolo e i giudici; dunque non si vogliono tollerare ». — « La religione serve a mire mondane; dunque deve abolirsi ».

(2) « I dotti sono pedanti; or Aristotile era un dotto; dunque — « I ricchi non hanno pei poveri alcuna compassione; dunque bisogna sterminarli ».

3. Il sofisma *della fallacia causalità*, « in cui si conchiude affermando fra due cose una relazione d'origine ch'elle fra loro non hanno ». E ne sono esempi la fallacia *cum hoc, ergo propter*, « in cui si argomenta alla causalità dalla simultaneità » (1), e la fallacia *post hoc, ergo propter*, « in cui si conchiude alla causalità dalla successione » (2).

4. Il sofisma *ad ignorantiam*, « in cui si conchiude alla verità d'un enunziato dall'altrui inettitudine a combatterlo ». Egli è chiaro che l'avversario può mancare di ragioni da opporre od avere argomenti men forti di quelli che dal difensore della proposizione si recano in mezzo, senza che ne consegua che questi non erri (3).

5. Il sofisma *ab ignorantia*, « in cui si conchiude alla non esistenza di una cosa dalla impossibilità di comprenderla »: quasicchè l'umana comprensiva sia misura dell'essere (4).

6. Il sofisma *ad verecundiam*, « in cui altri conchiude alla innegabilità di un suo pronunziato dal rispetto dovuto all'autorità di uomini insigni che lo hanno per vero » (5). In questo modo argomentando ei vuol mettere l'avversario nella necessità di arrendersi o di mostrarsi irriverente, sperando che per fuggir questa taccia sia per dargli ragione; ma non avverte che il ricusare di tener per vera una sentenza di

(1) « Fu terremoto mentre il sole era eclissato; dunque l'eclissi del sole reca il terremoto ».

(2) « Caio morì dopo ch'ebbe preso il rimedio apprestatogli; dunque la sua morte fu effetto di esso ». — « Certa guerra seguì alla comparsa di certa cometa; onde questa fu causa di quella ».

(3) « Non sai mostrare che la mia teorica del pensiero è falsa; ella adunque è vera ».

(4) « L'uomo non sa come Iddio sia unitrino; dunque un Dio unitrino non esiste ». — Ma perchè non argomentare eziandio così: « non so come io viva, nè come vegeti l'abete; dunque nè io vivo, nè l'abete vegeta »?

(5) « Se riverenza è dovuta all'autorità del Rosmini, ne segue che tu devi credere con me che il primo noto è l'ente ideale; ma *verum prius; ergo et posterius* ».

persona eziandio autorevolissima non importa un venir meno al rispetto che le si deve.

7. Il sofisma *ad hominem*, « in cui altri conchiude alla verità di una sua sentenza dall'esser ella illazione d'un enunciato dell'avversario » (1); quasichè il giudizio da cui egli la inferisce, non potesse esser falso. E quand'anco fosse vero, non ne seguirebbe tuttavia che per tale debba tenersi una nostra asserzione che ne origini, se da esso si muova considerandolo solo in quanto è ammesso dall'avversario, non in quanto è vero. Ove poi lo si riguardi come vero, e sia, l'essere sentenza dell'avversario non influisce più nella conclusione, e il raziocinio è legittimo.

8. Il sofisma *della necessità*, detto il *Pigro*, « in cui altri conchiude alla non necessità di certo suo atto dalla necessità che avvenga o non avvenga ciò ch'egli farebbe ». Egli discorre in questo modo: se ciò ch'io farei, dev'essere, certamente sarà: se non dev'essere, non sarà; ora nel primo caso il mio atto sarebbe superfluo, e nel secondo sarebbe inutile; dunque io non devo operare (2). Ma a tal raziocinio può contrapporsi il seguente: ciò di che si tratta, dev'essere, sotto condizione che tu operi; dunque tu devi operare. E veramente, che una cosa deva essere solo perchè debba essere, è assurdo (§ 27). Ed esempio di tal modo d'argomentare è il *Mietitore* (3).

9. Il sofisma *dell'indeterminabile*, detto il *Polizetico* ed eziandio il *Quiescente*, « nel quale dall'impossibilità di stabilire i limiti che dividono una quantità relativa dalla sua opposta (4),

(1) « Se la mia proposizione deriva da un punto di dottrina che tu insegni, ne segue ch'ella è vera; ma ne deriva; dunque..... »

(2) *Si fatum tibi est, ex hoc morbo convalescere, sive medicum adhibeas, sive non, convalesces: item, si fatum tibi est, ex hoc morbo non convalescere, sive medicum adhibueris, sive non, non convalesces: at alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil allinet.* Cic. *De fato*, c. 12.

(3) Con questa fallacia (*Metens*) i sofisti *efficiebant, nullam messis curam esse suscipiendam, quae fatalibus causis regetur.*

(4) I molti dai pochi, il grande dal piccolo (§ 33. 39).

per via di continuate addizioni o sottrazioni si conchiude alla pochezza de' molti o alla moltitudine de' pochi, ovvero alla piccolezza del grande o alla grandezza del piccolo » (1). In questo raziocinio l'argomentante sottintende la proposizione che segue: « se tu non puoi determinare *fin dove* aggiungendo o sottraendo si debba procedere per avere i molti o i pochi, il grande o il piccolo, posso fermarmi dove più mi talenti »; ma perchè tra l'ipotesi e la tesi fosse conseguenza, bisognerebbe che a determinare una quantità non si desse altro processo che quello dell'*esattezza* (per numeri o misure); il che è falso. Tale procedimento non è possibile che per le quantità assolute; e quando si tratta di quantità relative, non può giudicarsene che per *approssimazione*, perchè *rerum natura*, come ben disse Cicerone, *nullam nobis dedit cognitionem finium, ut ulla in re statuere possimus quatenus*. Di questo modo poi d'argomentare sono due esempi l'*Acervo* e il *Calvo* (2).

10. Finalmente il sofisma *della sottintesa ipotesi* o l'*Eterozetetico*, « in cui da una disgiunzione fondata su certo supposto che si tace, traggonsi false illazioni ». Di tal natura è (fra gli altri) il *Cornuto*, « col quale il sofista conchiu-

(1) Dal Facciolati si descrive così: « Fit per interrogationem veteri « dialecticorum more hoc ferme pacto: *Decem pauca pauca ne sunt, an multa? si pauca* respondes, dialecticus reponit: *Quid si unum addidero?* « *Quid si alterum, tertium, quartum?* donec exprimat unum illud quod « multa efficit; cuius sane nobis cognitionem natura non est imper- « tita. Quod si respondeas, *decem esse multa*, dialecticus telam retexit « atque ita rogat: *Quid si unum exemero? Quid si alterum, tertium, quar-* « *tum?* Quo te interrogationis genere in angustias adducit, non inve- « niendo ubi sit consistendum ».

(2) Coll'*Acervo* il cavillatore voleva, togliendo da un *mucchio di frumento* un grano alla volta o aggiungendo ad uno o pochi grani successivamente altri grani moltissimi, provare che uno o pochi grani costituiscono ancora il mucchio, o che grani moltissimi nol formano ancora.

Col *Calvo* poi il sofista si proponeva di dimostrare, aggiungendo o togliendo un capello alla volta, la calvizie di un capo ben chiomato o la foltezza di chioma su d'un capo calvo.

deva contro il suo avversario, sia ch'egli rispondesse di sì, sia che rispondesse di no alla domanda: *Abjecistine cornua?* L'argomentante discorreva così: se rispondi: *abjeci*, confessi di aver avuto le corna; se rispondi: *non abjeci*, confessi di averle tuttavia; dunque tu fosti o sei un cornigero ». Per certissimo il cavillatore aveva ragione d'inferire: *ergo habuisti*, se l'avversario rispondeva: *abjeci*; ma egli avea torto di concludere: *ergo habes*, se gli veniva risposto: *non abjeci*. Imperocchè a dedurre la conclusione: *ergo habes*, si suppone tacitamente la disgiunzione, che *qualsivoglia* soggetto o abbia avuto le corna o le abbia ancora; il che se fosse vero, l'illazione *ergo habes* reggerebbe: ma quella disgiunzione vale soltanto per un soggetto cornifero; nè dalla proposizione, che ogni cornigero o ebbe od ha ancora le corna, potrebbe inferirsi che l'avversario, per non averle deposte, le abbia tuttavia, senza supporre ch'ei sia un cornigero, vale a dire ciò che si voleva provare. E sopra una supposta disgiunzione falsa riposavano pure il *Coccodrillo*, il *Mendace*, l'*Elettra*, il *Velato* e simili (1).

Convieni poi osservare che quando la fallacia materiale è un sofisma, la sua conclusione è un enunziato falso, ove il raziocinio non pecchi eziandio in riguardo alla forma; perchè scopo del sofista è l'inganno. Ma se la fallacia materiale sia mero paralogismo, il suo conseguente può essere una proposizione falsa (2) oppure un enunziato vero (3).

§ 133.

Tra le fallacie di forma sono meritevoli di particolare menzione la *dilogia*, la *tautologia*, la *petizione di principio* e il *circolo vizioso*.

(1) Ne facemmo un cenno nell'*op. cit.*, sotto i §§ 110. 111.

(2) Le conclusioni delle fallacie addotte in esempio sono altrettante proposizioni false.

(3) « Il decagono è un poligono; or il trapezio è un decagono; dunque il trapezio è un poligono ».

La dilogia (*vulpecula*) è « una fallacia costituita da un sillogismo categorico che per ambiguità di espressione con tiene in apparenza tre termini, ma in realtà ne inchiude quattro »; sicchè è un raziocinio senza forma. E dicesi fallacia *dell'equivocazione* o fallacia *dell'anfibologia*, « secondo che l'ambiguità che nasconde l'esistenza del quarto termine, è riposta nella pluralità di sensi d'una stessa voce o nella pluralità di sensi d'una stessa proposizione ».

I sofismi della prima specie sono fallacie di equivocazione *perfetta* o fallacie di equivocazione *imperfetta*, « secondochè l'identità materiale delle voci omonime che vi entrano, è assoluta (1) o relativa » (totale o parziale). E come sono varie le guise in cui per via di lievi cangiamenti materiali è possibile alterare il senso di una parola; così varie sono le maniere in cui si può commettere una fallacia di equivocazione imperfetta: *a)* pronunciando o scrivendo un medesimo vocabolo or con un accento or con un altro (*fallacia accentus*); *b)* pronunciando o scrivendo una medesima sillaba ora lunga ora breve; *c)* formando una medesima articolazione o scrivendo una medesima consonante ora semplice ora doppia; *d)* dando alla medesima voce un suono ora largo ora stretto; *e)* profferendo una voce medesima or con aspirazione ora senza; *f)* or congiungendo or dividendo fra di loro certe sillabe; *g)* inflettendo or seriamente or ironicamente; *h)* confondendo fra di loro numeri

(1) Esempi: « *otium est vitandum; vita studiosorum est otium; ergo est vitanda* »; dove l'ambiguità è nella parola *otium*. — « *Qui habet brachium, est corporeus; Deus habet brachium; ergo est corporeus* »; dove l'ambiguità è nella parola *brachium*, usata in senso proprio nella maggiore, in senso metaforico nella minore. — « *Frons est sedes pudoris; frons nascitur in arboribus; ergo sedes pudoris nascitur in arboribus* »: nella regola *frons* dice *fronte*, dove nella minore significa *fronda*. — « *Mala sunt vitanda; poma sunt mala; ergo poma sunt vitanda* ». — « *Quis neget Aeneae magni de stirpe Neronem? Sustulit hic matrem, sustulit ille patrem* ». — Si può ancora confondere una parte del discorso con un'altra, come in quest'esempio: « Cristo disse: *Nonne decem sunt mundi facti?* dunque i mondi che Dio ha creato, sono dieci ».

e casi (1), e via ragionando. A dileguare così le une come le altre fallacie basta avvertire l'equivocazione, perfetta o imperfetta, donde nascono.

I sofismi della seconda specie sono anche di varie maniere; fra le quali è pregio dell'opera accennare: 1° le fallacie di *sintassi*, « in cui l'esistenza del quarto termine si nasconde mediante una viziosa disposizione di parole » (2); 2° le fallacie di *composizione* (*sensus compositi*), « nelle quali da una proposizione vera in senso diviso si conchiude come se fosse vera in senso composto » (3); 3° le fallacie di *divisione* (*sensus divisi*), « nelle quali da una proposizione vera in senso composto si conchiude come se fosse vera in senso diviso » (4); 4° le fallacie di *significazione* (*transitus a signo ad signatum vel a signato ad signum*), « nelle quali da un giudizio vero soltanto per riguardo al segno di una cosa si conchiude come se fosse vero in rispetto alla cosa stessa (5), od e converso » (6);

(1) Es.: « Paolo dice: *sive vivimus, sive morimur, Domini sumus; ergo omnes domini sumus, nullus est servus* ».

(2) Es.: « *oraculis est credendum; at oraculum dixit Pyrrho Epirotarum regi: Ajo te, Aeacida, Romanos vincere posse; ergo Pyrrhus vincet* ». Ma si poteva eziandio conchiudere: *ergo Romani vincunt*.

(3) Esempi: « il 2 ed il 3 sono numeri minori del 4; ma il 2 ed il 3 sono eguali a 5; dunque il 5 è minore di 4 ». La maggiore è vera in senso diviso, ma falsa in senso composto; eppure si conchiude supponendola appunto vera in questo senso. Nello stesso modo si errerebbe dicendo: « i ciechi del Vangelo veggono; ma i ciechi non possono vedere; dunque l'impossibile talvolta è reale ».

(4) Es.: « gli Apostoli erano dodici; ma Pietro e Paolo erano Apostoli; dunque Pietro e Paolo erano dodici ». La regola è vera se si prende la proposizione in senso composto, ma falsa se altri la prende in senso diviso; or si potè appunto conchiudere per averla presa nel secondo significato.

(5) Es.: « *mus syllaba est; syllaba autem caseum non rodit; mus ergo caseum non rodit* ». A poter conchiudere è necessario supporre che non già la parola *mus* sia una sillaba, ma che sia una sillaba cioè ch'essa parola significa, il *topo*.

(6) Es.: « *mus syllaba est; mus autem caseum rodit; syllaba ergo ca-*

5° le fallacie *del rispettivo (transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter)*, « in cui da un giudizio vero soltanto sotto alcuna restrizione si conchiude come se fosse vero assolutamente ». In quest'ultimo paralogismo uno dei termini si prende ora particolarmente ora universalmente: prima particolarmente, perchè il giudizio in cui si ritrova, non possa essere tacciato di erroneo; poi universalmente, affinchè la conclusione possa essere in tal giudizio contenuta (1). A dissipare poi queste fallacie correggasi la sintassi; notisi il senso composto e il senso diviso; si avverta la confusione del segno colla cosa segnata; distinguasi la verità assoluta e la verità rispettiva del giudizio, e via dicendo.

La tautologia è « una fallacia in cui si assume per una premessa la proposizione medesima che dev'essere conclusione »; il che è un inferire lo stesso dallo stesso (2). Onde

seum rodit ». Affine di poter conchiudere è d'uopo supporre che non già la cosa *mus* ma la parola *mus* roda il cacio. In questa fallacia si conchiude attribuendo al segno una proprietà che appartiene soltanto alla cosa segnata, dove nell'esempio precedente rimuovesi dalla cosa significata ciò che deesi solo negare del segno.

(1) Es.: « senza sensi corporei i sensibili esterni non si conoscono; Iddio non ha sensi corporei; dunque Dio non conosce i sensibili esterni ». È chiaro che il primo giudizio non si può riguardare come vero senza scemare l'estensione del suo termine maggiore, aggiungendo a « non si conoscono » le parole *dall'uomo*; ma è chiaro ancora che non si potrebbe conchiudere quando quel termine non si pigliasse in tutta la sua estensione. Dopo questa dichiarazione il lettore scorgerà ancor facilmente il vizio dei raziocinii seguenti: « *quod est abrogatum, amplius non valet; Vetus Testamentum est abrogatum* (teste epistola ad Hebraeos); *ergo amplius non valet*. — « *Qui accipit gladium, gladio peribit; magistratus accipit gladium; ergo magistratus gladio peribit* ». — Un tale opponeva a Diogene: « *Quod ego sum, Diogenes non est; at ego sum homo; ergo Diogenes non est homo* »: la maggiore dovea restringersi dicendo: « *quod ego sum quoad individualia praedicata, id Diogenes non est* ».

(2) « Lo spazio mondano non è tutto pieno; dunque vi ha vuoto ». — « La terra gira intorno al sole; dunque ella si muove ».

nelle argomentazioni di questa maniera manca la forma, del pari che ne' sofismi di dilogia; conciossiachè una proposizione non possa, meglio di qualsiasi altra cosa, esser principio di se medesima. Nè a scoprire tali fallacie si ricercano regole.

La petizione di principio (*fallacia quaesiti medii*) è « un sofisma in cui per una delle premesse assumesi un enunciato incerto dal quale si conchiude come se fosse certo » (per evidenza ovvero per dimostrazione) (1); il che è un chiedere il principio dell'illazione che si tratta di stabilire, ossia il mezzo di provare la conclusione (2). Ma inferire una proposizione certa da una proposizione incerta è impossibile; perchè l'incerto non contiene il certo, e quindi non può dargli origine. Talchè le argomentazioni di questa fatta sono prive di forma, come i raziocinii tautologici: quantunque a primo vedere sembri che vi sia (3). E a distruggerle basta l'esame della proposizione a cui l'argomentante per istabilire la conclusione ha ricorso.

Per ultimo, il circolo vizioso o il *dialello* (*pistilli versatio*) è « una fallacia in cui due proposizioni s'inferiscono reciprocamente l'una dall'altra », cioè dicendo: A è, perchè B è; e B è, perchè A è (4). Donde si vede che il dialello è necessariamente un polisillogismo, risultante da due monosillogismi. Ma gli manca la forma, non meno che alla

(1) È dunque un errore il confondere, come si fa da molti, la petizione di principio colla tautologia.

(2) Il positivismo non è altro che una colossale petizione di principio, del tenore che segue: « tutto il vero sta nell'esperienza (o nei fatti); ora le pretese verità della metafisica non sarebbero enunciati empirici; dunque la metafisica non è scienza ». Egli è chiaro che se tu concedi la prima proposizione, devi stimarti spacciato; ma se tu non vuoi adoperare col positivista così cortesemente, e lo preghi invece di provarla, il metterai in un crudele imbarazzo.

(3) C'è in apparenza per chi senz'avvedersene conceda come certo il principio che l'argomentante *domanda*, in luogo di *provarlo*.

(4) « L'anima è semplice, perchè è immortale; e l'anima è immortale, perchè è semplice ».

petizion di principio; perchè tra' monosillogismi che lo compongono, non può interpersi relazione di origine (in cui la forma del polisillogismo è riposta). E veramente, siffatta relazione fra due monosillogismi intercede quando la regola dell'uno per via della sua conclusione (divenuta regola) produce la conclusione dell'altro (§ 127); ma nel raziocinio circolare la conclusione del secondo monosillogismo non può per veruna guisa aver origine dalla regola del primo, essendole identica (1). E ad avvertire un errore di questa maniera è sufficiente il rimuovere dal raziocinio le proposizioni che a formarlo non si richiedono e che l'argomentante di solito v'introduce per velarne il difetto.

II. La conoscenza considerata ne' suoi gradi.

§ 134.

I gradi della conoscenza sono il mero *intendere* e il *comprendere*. Contrapposto al comprendere, l'intendere consiste nel « conoscere che una cosa ha o non ha certa nota senza sapere perchè l'abbia o non l'abbia »: dovechè il comprendere dimora nel « conoscere che una cosa ha o non ha certa nota e perchè l'ha o non l'ha » (2); ciò che suole significarsi dicendo che chi comprende una cosa, è in grado

(1) Se potesse, darebbesi il caso singolarissimo di una cosa (regola del primo monosillogismo) che per via del suo effetto (conclusione di essa regola) produce se stessa (conclusione del secondo monosillogismo, identica alla regola del primo); ma *nihil est causa sui*, nè per immediato (come supponesi nella tautologia), nè per mediato cioè pel suo effetto (come si suppone nel circolo).

(2) Il verbo intendere può dunque significare: 1° il pensare in un col conoscere (§ 72), 2° quel conoscere ch'è l'opposto del ricordarsi (§ 83), 3° quel conoscere ch'è l'opposto del percepire (§ *cit.*), e 4° quel conoscere ch'è l'opposto del comprendere.

di rendersi *ragione* dei predicati (positivi o negativi) che ci vede: laddove a colui che la intende soltanto, il rendersi ragione delle note che vi concepisce, non è concesso.

Nell'intendere sono due gradi: il mero *apprendere* e il *discernere*. Consiste il primo atto nel « conoscere certa cosa senza sapere *qual* cosa sia », vale a dire nel pur averla nella mente come alcun che, senza vederci i modi di essere che ha: risiede il secondo nel « conoscere certa cosa e sapere qual cosa sia », e quindi nell'averla in mente per guisa da poterla distinguere da altre cose. Ond'è chiaro che il mero apprendere, non cogliendo dell'appreso che l'*essere*, è il *minimum* del conoscere.

E di due gradi è pure capace il comprendere; de' quali il primo sta nel « conoscere delle cose le ragioni *prossime* », ed il secondo nel « conoscerne le ragioni *ulteriori* », vale a dire i principii dei loro principii. Donde si scorge che il secondo grado del comprendere costituisce una conoscenza più *profonda* di quella in cui dimora il primo suo grado; e che la profondità della conoscenza deve crescere a misura che il pensiero spingesi innanzi nella serie de' principii, e divenir *massima* quando attinge i principii *supremi*, cioè quelle ragioni in cui tutte l'altre si fondano (1).

Ma nel comprendere è ancora da notare un'altra distinzione, non più *quantitativa*, sibbene *qualitativa*; giacchè i principii prossimi, del pari che i principii ulteriori, potendo esser parti o cause (§ 58. 59. 65), e il conoscere delle cose i principii di composizione essendo altro dal conoscerne i principii di produzione: conseguita che due maniere di comprendere sono possibili; di cui l'una consiste nella « conoscenza de' principii interni », dove l'altra risiede nella « conoscenza de' principii esterni ».

(1) Diresti che il mero *apprendere* è un conoscere a una sola dimensione; che il *discernere* è un conoscere a due dimensioni; e che il *comprendere* è un conoscere a tre dimensioni.

Dell'intendere e del comprendere che coglie delle cose le ragioni prossime, si compone quel grado della conoscenza al quale si dà nome di sapere *comune*: il comprendere che afferra delle cose le ragioni ulteriori, costituisce della conoscenza quel grado che si domanda sapere *dottrinale* (§ 1). Il primo è frutto del pensiero spontaneo: il secondo è portato del pensiero speculativo (§ 82), e dicesi *scienza*; la quale prende nome di *dottrina* in quanto s'insegna, di *disciplina* in quanto s'impara, di *facoltà* in quanto abilita all'esercizio di un'arte. E diversano fra loro per più capi.

A vedere questo divario è da distinguere in ambidue la *materia* dalla *forma*. Consiste la prima nella « moltitudine delle conoscenze onde si l'uno come l'altro componesi »: dimora la seconda « nella maniera ond'elle vi sono fra loro congiunte », vale a dire nella disposizione ch'esse vi hanno. In entrambi la materia componesi prossimamente di *razioncinii*, remotamente di *giudizi* e ultimamente d'*idee* e di *affermazioni*; e nell'uno del pari che nell'altro è certa *unità*, procedente dall'unione reciproca delle conoscenze che vi si contengono.

Ora il sapere comune o *spontaneo* è « un complesso di conoscenze unite fra loro per mera aggregazione »: laddove il sapere dottrinale o *speculativo* è « un complesso di conoscenze unite fra loro per connessione » (§ 57), o più brevemente, « un sistema di conoscenze ».

Talchè l'unità del primo è meramente *esterna* od *inorganica*: dove l'unità del secondo è *interna* od *organica*; e quindi a riguardo della forma nel sapere speculativo è assai maggior perfezione che nel sapere spontaneo.

Questa differenza *formale* è accompagnata da un divario *materiale*, pur degno di essere notato; ed è che il sapere dottrinale sovrasta di perfezione al sapere comune sì per la *qualità* come per la *quantità* delle notizie che vi si rac-

chiudono. Lo vince sotto il primo aspetto; giacchè un sapere senza interna unità è necessariamente, almeno in parte, *oscuro e confuso* (1): lo supera sotto il secondo; perchè un sapere nel quale interna unità non ritrovisi, è forza che sia *angusto e superficiale*: ora in una moltitudine di conoscenze fra loro connesse i pregi contrarii a questi difetti devono risplendere.

Angusto poi dicesi il sapere comechè perchè si stende ad assai piccolo numero di quelle cose della mente può conoscere; e superficiale, perchè delle cose a cui può arrivare, non coglie che le ragioni *prossime*. All'incontro il sapere dottrinale deve tanto allargarsi quanto è vasto lo scibile, e addurre delle cose le ragioni *ulteriori*, cioè mostrarne que' principii in cui si fondano le stesse ragioni contenute nel comune conoscimento.

La superiorità, formale e materiale, del sapere speculativo al sapere spontaneo è adunque indubitabile.

§ 136.

Ma è certa eziandio, se si tratti d'una stessa intelligenza, *l'anteriorità del sapere comune al sapere dottrinale*; giacchè la precedenza di una causa ad un'altra importa la precedenza dell'effetto di quella all'effetto di questa; or il pensiero spontaneo, che ha per effetto il sapere comune, precorre al pensiero speculativo, che ha per effetto il sapere dottrinale, come la natura all'arte (§ 82) (2).

Anzi può stabilirsi che *in una stessa mente la scienza ha origine dal sapere comune*. Imperocchè il pensiero spontaneo e il pensiero speculativo sono un medesimo pensiero successivamente esercitantesi per due differenti maniere (§ *cit.*);

(1) Si dice oscuro e confuso per l'oscurità e la confusione delle idee che contiene (§ 86).

(2) È chiaro, del resto, che prima è l'uomo, poi il dotto.

onde in una stessa intelligenza il comune conoscimento, effetto di quello, e il conoscimento dottrinale, effetto di questo, sono un medesimo sapere successivamente manifestantesi sotto due forme diverse; di guisa che la scienza non può essere altro che il sapere spontaneo trasformato; ma se ciò è vero, ne consegue che il sapere comune inchiude il sapere scientifico in quella maniera che la potenza contiene l'atto, e che quindi la scienza deve nascere dal sapere comune, per opera della speculazione che lo compie e reca a perfezione (§ *cit.*).

Consequentemente errano coloro che nell'accingersi a speculare si argomentano di costruire la scienza senza por mente « al fondamento che natura pone » in quel sapere che è comune a tutti gli uomini.

§ 137.

E il modo in cui la conoscenza comune partorisce per opera della speculazione la scienza, è siffatto: precede la *riduzione* del sapere comune ad un sapere dottrinale che *implica* tutte le conoscenze riferentisi all'obbietto su cui la speculazione si travaglia per produrne la scienza; e segue poscia l'*esplicazione* di cotesta sintesi. Quella riduzione, primo uffizio del pensiero speculativo, consiste: 1° nel *raccogliere* anzitutto le molteplici notizie spontanee dell'oggetto in una sola enunciazione la quale contenga il *concetto comune* dell'intelligibile di cui altri vuol formare la scienza; e 2° nel *sostituire* in appresso a tal conoscenza imperfetta la notizia perfetta (chiara e distinta) dell'essenza di esso, cioè il *concetto scientifico*: imperocchè nell'essenza racchiudendosi, come reale o come possibile, tutto ciò che in un obbietto concedesi alla mente di concepire; è palese che quegli a cui ella è nota in modo chiaro e distinto, possiede per implicito e scientificamente in questo concetto la somma delle idee che di una cosa possono aversi. E il secondo uffizio del pen-

siero speculativo, l'esplicazione, altro non è che scoprire nell'unità di tal concetto scientifico la moltitudine delle idee che implica; il che costituisce la dottrina delle note che all'obbietto speculato in forza dell'essenza attualmente o potenzialmente convengono, vale a dire delle proprietà e degli accidenti.

Di che apparisce come ogni scienza deva discorrere (non altramente che la speculazione da cui è prodotta) per due momenti: *contraendosi* dapprima, tutta quant'è, in una sola *formula*, il cui predicato involga tutte quante sono le note, assolute e relative, dell'obbietto intorno a cui la speculazione si adopera; e *dilatandosi* poscia in una moltitudine svariaticissima di enunziati che si connettano fra loro e colla proposizione fondamentale.

Questo pronunziato, vale a dire « la formula che inchiude l'idea perfetta dell'essenza di ciò su cui la speculazione si esercita », dicesi il *principio della scienza* che da essa dee nascere. Il quale è perciò intrinseco alla scienza: dove il principio della speculazione non ne fa parte (§ 82) (1).

(1) Nè dicasi che la scienza sembra anzi esordire dalla definizione comune del suo oggetto e riuscire alla definizione scientifica; la quale sarebbe appunto quell'enunziato che dimandiamo il principio della scienza. Imperocchè ciò può esser vero di una scienza *formantesi* (d'una scienza *in fieri*), ma è falso di una scienza *formata* (d'una scienza *in facto*); ora noi la consideriamo sotto il secondo, non sotto il primo aspetto; pel quale riguardo tutti consentono che la scienza deve avere un principio, a lei *intrinseco*; ed è assurdo che il principio di una scienza ne sia la conclusione. In una scienza in via di formazione (in una scienza nascente) la speculazione può tenere altro processo da quello che abbiamo descritto; ma allora il lavoro speculativo non fa altro che raccogliere i *materiali* dell'edifizio; e giunto al suo termine deve *organizzarli*, cioè unirli per modo che formino un sistema; or a ciò fare conviene mettere in capo alle varie conoscenze raccolte una notizia che tutte le implichi (il principio della scienza) e quindi da essa esplicarle.

Chi adunque rammenti le cose discorse intorno ai gradi del pensiero (§ 82), si avvedrà che le relazioni interposte fra' quattro primarii momenti della vita mentale possono raccogliersi in questa sintesi: *il pensiero spontaneo è principio del sapere comune; il sapere comune è principio della speculazione; la speculazione è principio della scienza.*

Ma perchè la speculativa si muova ad attendere e riflettere, ad osservare e meditare, a sintetizzare ed analizzare, ad astrarre e comparare (ne' quali atti il suo operare, come s'è detto [§ *cit.*], consiste), e per questi atti produca la scienza, due condizioni si ricercano, senza cui il suo esercizio sarebbe così possibile come il volare senz'ali o il guardare senz'occhi. È in fatti certissimo che niuna potenza pone l'atto suo senza uno stimolo: ora la facoltà speculatrice, stendendosi co' suoi atti alle cose mutabili non meno che alle cose immutabili, forza è che due maniere di eccitamenti loro corrispondano; l'una delle quali volga il pensiero ai sensibili e l'altra agl'intelligibili. E sono il *sentimento*, per cui la cogitativa dà origine a quelle notizie che si dimandano *percezioni*, e la *parola*, per la quale produce quelle conoscenze che *intellezioni* si appellano (§ 83). E chi si desse a credere che al pieno sviluppo del pensiero l'uno o l'altro di tali organi sia assai, dovrebbe altresì persuadersi che la percezione contenga l'intellezione, od a vicenda; e che quindi il sensibile (obbietto di quella) racchiuda l'intelligibile (oggetto di questa), od e converso; la qual cosa è assurda.

Come poi la parola, che solleva il pensiero agl'intelligibili, di transitorio segno udibile trasformasi in segno visibile permanente mercè la *scrittura*, ch'è riproduzione di segni: così il sentimento, per cui il pensiero si applica ai sensibili, di fugace apprension naturale si trasmuta in ista-

bile apprensione artificiale per mezzo dell'*esperimento*, ch'è riproduzione di cose (§ 77) (1).

§ 139.

Ogni scienza, inoltre, ha un soggetto, che è « la mente in cui si trova », ed un oggetto, che è « ciò in cui versa », vale a dire la sua materia *circa quam*. Entrambi questi termini sono della scienza le *condizioni*: a quella guisa che il sapere comune e il pensiero speculativo ne sono le *cause*; a quel modo che la materia (*ex qua*) e la forma ne sono le *parti*. Onde la scienza distingue dal suo soggetto, non meno che dal suo oggetto, anche allorquando ell'ha per obbietto se stessa (2).

L'oggetto di una scienza dimandasi eziandio il contenuto di lei; e per opera della speculazione si dirompe in tanti intelligibili quante sono le proposizioni che ella racchiude: ciascuno di quelli essendo il contenuto d'una di esse. E a quella guisa che gli enunciati componenti una scienza hanno fra loro tali relazioni da costituire « un sistema di verità » in senso formale (§ 93): così gl'intelligibili che in quelli si contengono, devono avere tra loro siffatte attinenze che ne resulti « un sistema di verità » in materiale significato (§ 23).

Un sistema di verità in senso materiale è ciò che, impropriamente, si dice scienza in sentimento *obbiettivo*: a quella maniera che un sistema di verità in senso formale è ciò che appellasi scienza in significato *subbiiettivo*, cioè *scienza* propriamente detta; per la quale s'intende, come s'è visto, un sistema di conoscenze (§ 135).

E come in un sistema di *conoscenze*, così in un sistema di *verità* (in obbiettivo significato) dee distinguersi materia

(1) È probabile che in questo e nei due §§ precedenti il maestro incontri qualche difficoltà a spiegarli integralmente. Li abbandoniamo al suo giudizio

(2) Il che incontra nella logica.

e forma. Consiste la sua materia « nella moltitudine delle relazioni (di soggetto e predicato) che nella scienza si affermano »: di convenienza le une, di repugnanza le altre; giacchè la scienza di un oggetto non risiede soltanto nel sapere che cosa esso sia, ma ancora nel sapere che cosa non sia. Dimora la sua forma « nella maniera ond'esse relazioni sono nella mente unite fra loro », vale a dire nella reciproca loro *connessione*. In tanto poi fra loro si connettono in quanto le une originano dalle altre e tutte hanno in ultimo per principio la relazione asserita nella proposizione fondamentale. Da questa connessione obbiettiva de' veri nasce la connessione subbiettiva delle conoscenze onde la scienza componesi.

§ 140.

La scienza importa evidenza e certezza. Evidenza a riguardo dell'oggetto, in quanto che le verità appartenenti al contenuto di una scienza si affacciano allo spirito in modo ch'egli non può non vederle; e quindi certezza a riguardo del soggetto: imperocchè dove si trova evidenza, le ragioni che veggonsi per affermare ciò che s'afferma, son tali e tante da necessitare l'assenso; e dove ciò si avvera, ivi è impossibile il dubitare del pari che l'opinare (vale a dire l'incertezza). E come i veri che fanno parte del contenuto di una scienza, risplendono di luce propria gli uni, di luce riflessa gli altri; perchè ogni scienza componesi di proposizioni indimostrabili e di proposizioni dimostrabili (§ 99): così nella scienza obbiettivamente considerata si ritrovano entrambe le forme dell'evidenza, cioè l'evidenza *immediata* e l'evidenza *mediata* (§ 93), e nella scienza considerata subbiettivamente hanno luogo entrambe le forme della certezza, ossia la certezza *immediata* e la certezza *mediata* (§ 95).

Però la certezza generata dalla scienza (per l'evidenza del suo contenuto) nella mente che n'è soggetto, non può, com'è chiaro, da lei trasfondersi in un'altra intelligenza quand'essa

non trovisi convenientemente preparata a ricevere l'esposizione delle *ragioni* da cui tale stato mentale ha origine. Onde *la scienza non si può*, come suol dirsi, *popolarizzare*; salvochè con ciò voglia solo intendersi un comunicarne al volgo le *conclusioni*. La qual cosa è, in vero, possibile; ma siffatta conoscenza infusa nelle menti popolari non può esser altro che *fede* (1).

§ 141.

Per ultimo, com'è vario il sapere comune, così deve pur essere *varia* la scienza.

E in effetto due ordini di scienze sogliono distinguersi, di cui l'uno comprende le discipline *razionali*, l'altro contiene le discipline *rivelate*. Si dicono scienze razionali od *umane* « quelle che hanno per oggetto l'intelligibile »: si appellano scienze rivelate o *divine* « quelle che hanno per oggetto il sovrintelligibile » (2). E ragionano dell'intelligibile quelle scienze che si formano speculando sul sapere comune e *naturale*: discorrono del sovrintelligibile quelle discipline a cui la mente dà origine speculando sul sapere comune e *sovranaturale* (3).

Onde le scienze razionali si distinguono dalle discipline rivelate per due capi: in riguardo all'*oggetto* in cui versano (4)

(1) La scienza sarà sempre aristocratica, non mai democratica.

(2) È chiaro che contrapponendo l'intelligibile al sovrintelligibile vogliamo col primo vocabolo significare tutto ciò a cui la mente può assorgere per propria virtù, epperò il sensibile e l'intelligibile strettamente detto.

(3) Ciò vale a dire che le une trattano di cose la cui notizia comune è nella mente per sola virtù di lei; e che le altre parlano di cose la cui notizia comune è nella mente per una rivelazione.

Che poi la distinzione fra scienze razionali e scienze rivelate non possa ammettersi da tutti, s'intende da sè; ma l'argomentare contro i razionalisti non è di questo luogo.

(4) L'intelligibile per le scienze razionali, il sovrintelligibile per le scienze rivelate.

e a rispetto del *principio* da cui la speculazione a produrle piglia le mosse (1); ma fra loro convengono in quanto che si le une e si le altre sono un portato della *speculazione*. Di guisa che errerebbe gravemente chi credesse che le scienze rivelate così dimandinsi perchè siano infuse nella mente dall'alto; pocchè ciò che a loro riguardo ha origine superna, non ne fa parte, altro non costituendo che il principio della speculazione.

« Il complesso organico delle scienze razionali » costituisce la *filosofia* largamente intesa; alla quale contrapponesi la *teologia* strettamente detta (*rivelata* o *sacra*), vale a dire « il complesso organico delle scienze rivelate » (2).

Per altro il nome di filosofia a' nostri tempi non si toglie più in sì ampio sentimento; conciossiachè per questa disciplina s'intenda bensì anche dai moderni una scienza razionale, ma da loro se ne restringa l'*uffizio* alla ricerca delle ragioni ultime (§ 2). E se tale è della filosofia l'*uffizio*, chiaro è che i suoi pronunziati devono avere fondamento in se stessi ed essere fondamento alle proposizioni contenute nelle altre discipline (3). Al quale carattere della filosofia ove si

(1) Il sapere comune e naturale per le une, il sapere comune e sovranaturale (impartito all'uomo dalla rivelazione) per le altre.

(2) Si sa che agli antichi la scienza e la filosofia erano uno; e la scienza loro essendo razionale solamente, la filosofia, come da loro intendevasi, veniva ad essere ciò che noi significhiamo dicendo « scienza razionale »; cosicchè quel vocabolo prendevasi da essi in largo significato.

(3) Non eccettuiamo nè pure le scienze rivelate; perchè la realtà della rivelazione, donde esse muovono, non si stabilisce da loro, ma dalla filosofia (nella teologia naturale). Ciò non ostante alcuni, dimenticando che *ratio praecedat fidem* e confondendo la *teologia* colla *rivelazione* (e perchè, visto che le prove della rivelazione si sogliono esporre dai teologi, non identificare eziandio i teologi colla teologia?), contestano che alla filosofia tutte l'altre discipline siano *logicamente* subordinate. Ma forse a quest'avverbio non badano; poichè se ci potessero mente, dovrebbero accorgersi che chi attribuisce alla filosofia il primato *logico* sovra tutte le altre scienze, intende *solo* di asserire che dall'*intelligenza* umana in tanto possono tenersi per vere le pro-

riguardi, se ne può determinare l'oggetto affermando ch'ella è la scienza assoluta dell'intelligibile, cioè a dire la disciplina che versa in tutte quelle parti dell'intelligibile circa le quali può darsi un sistema di conoscenze che reggasi sopra se stesso, contrapponendo l'intelligibile al sovrintelligibile (1).

Laonde filosofia nel proprio (o stretto) senso del vocabolo e scienza prima o protologia sono una stessa cosa; e però tutte l'altre discipline da lei si distinguono come scienze seconde (o condizionali); poichè avendo esse per ufficio d'investigare le ragioni remote, cioè di stabilire le verità in cui le ragioni prossime trovano l'immediato loro fondamento (§ cit.), le loro proposizioni riposano sulla verità degli enunciati filosofici. Insieme prese hanno per oggetto il sovrintelligibile e quella parte dell'intelligibile circa la quale non può darsi un sistema indipendente di conoscenze; talchè il complesso delle scienze seconde comprende le discipline rivelate e tutte quelle scienze razionali che non appartengono alla filosofia strettamente detta. E si le une come le altre son molte; ma il classificarle non appartiene ad un trattato elementare (2).

Nè la profonda differenza onde le scienze rivelate dalle scienze razionali si distinguono, impedisce che tra loro organicamente si uniscano come parti in una sola disciplina; la quale è « la scienza del Tutto » (dell'intelligibile e del sovrintelligibile), e costituisce l'Enciclopedia in proprio significato. Per altro questo vocabolo h' frequentemente

posizioni delle altre scienze in quanto ell'ha ultimamente per veri i pronunziati della filosofia.

(1) Non sarà quindi mestieri di avvertire che qui « scienza assoluta » vale « scienza incondizionata » cioè non dipendente da altra disciplina.

(2) Nell'ordine delle scienze seconde che muovono da una notizia razionale, sono comprese la matematica, la fisica, la chimica, la mineralogia, la botanica, la zoologia, la medicina, la giurisprudenza, ecc.: quello delle scienze rivelate contiene la teologia dogmatica, la quale tratta di ciò che l'uomo dee credere, e la teologia morale, che discorre di ciò che l'uomo dee fare.

senso più ampio; e allora dice « sistema di scienze » in genere.

Pigliandolo nella prima significazione e rammentando la divisione che della filosofia (propriamente detta) proponemmo di sopra (§ 4), la sintesi delle scienze, quale ci venne abbozzata, apparisce in compendio dal quadro che segue:

Enciclopedia:

I. Scienza prima:

1. Filosofia teoretica,
2. Filosofia pratica;

II. Scienze seconde:

1. Discipline razionali,
2. Discipline rivelate.

SEZIONE SECONDA.

COME SI DEBBA RAGIONARE.

§ 142.

Esposto e svolto il concetto della scienza, è da chiedere in qual modo la ragione speculatrice debba governarsi per darle origine? E a siffatta questione, che viene a domandare quale sia il *metodo* che a raggiungere quell'intento devosi tenere, risponde la logica applicata (§ 71).

Metodo, in genere, è « il complesso delle regole a cui un agente per conseguire certo fine deve conformare i suoi atti ». Nè vuolsi confondere col *processo*; giacchè per questo intendesi « la maniera in cui un agente opera per ottenere certo fine ». Onde il metodo accenna all'ordine degli agenti intellettuali e liberi; conciossiachè agli atti delle forze ciecame e fatalmente operanti presiedano leggi, non regole (§ 26). E molteplici essendo i fini che una forza intelligente

e libera si può proporre, come sono molteplici i mezzi onde può valersi a conseguire un medesimo scopo; conseguita che varii pure debbano essere i metodi (1). Però questa voce s'usa eziandio in men ampio sentimento, cioè a significare soltanto «il complesso delle regole da osservarsi nell'esercizio dell'intelligenza». «Il modo poi che da lei si tiene in operando», costituisce il processo *logicale*, diverso dal metodo strettamente inteso come il processo in genere dal metodo in genere. E nella «dottrina che espone le norme da cui l'esercizio dell'intelligenza dev'essere governato», consiste la *metodica*, la quale altro non è che la seconda parte della logica (§ 71).

Ciò premesso, convien notare che la speculazione può essere indirizzata o a produrre la scienza nella mente stessa di colui che specula, o a produrre la scienza in un'altra mente. In guisa che la logica applicata, alla quale incombe il debito di esporre le regole da mettere in atto per dar origine alla scienza, ha due uffici da adempiere; e quindi il metodo ch'ella deve insegnare, consta di due ordini di regole, i quali formano due metodi. All'uno di essi può darsi il nome di *autodidattico*: l'altro può domandarsi *eterodidattico*. Il metodo autodidattico è «il complesso delle regole da seguirsi nella formazione della scienza», cioè la somma delle norme che altri dee mettere in pratica per dar origine alla scienza in se stesso: il metodo eterodidattico è «il complesso delle regole da osservarsi nella esposizione della scienza», ossia la somma delle norme in cui si dee mirare per dar origine alla scienza in altrui.

(1) «Cosi, per esempio, riguardo alla fine v'è il metodo di arare » i campi, di coltivare i prati, di allevare i filugelli, di scavare i pozzi, » d'illuminare le strade, di navigare, ecc. E similmente possono esservi » più metodi di fare una medesima cosa, secondo la varietà dei mezzi » che si adoperano: per esempio, v'ha il metodo di navigare coi remi, » colle vele, col vapore; di stampare coi caratteri mobili, coi caratteri » fissi, colla stereotopia, colla litografia, ecc.» — RAYNERI, *Primi principii di metodica*.

CAPITOLO PRIMO.

La formazione della scienza.

§ 143.

Il metodo autodidattico risulta da due ordini di norme, rivolte le une a restringere il dominio dell'errore, ordinate le altre a dilatare l'imperio della verità sulla mente. In conseguenza la *metodica autodidattica* ha due uffici da compiere, l'uno negativo, l'altro positivo; e consta in conseguenza di due parti. Nell'una stabiliscono le regole da osservare perchè nella formazione della scienza si erri il meno che sia possibile: nell'altra si espongono le regole da praticare perchè nella formazione della scienza colgasi del vero tanta parte quanta è concesso alla mente di affermarne. La prima teoria è adunque una *metodica negativa* (o una *medicina dell'intelligenza*): la seconda per contrario è una *metodica positiva*.

ARTICOLO I.

Metodica negativa.

§ 144.

L'errore è malattia dell'intelligenza. Ora in riguardo alle malattie, allorchè già si conoscono, due cose sono da fare: 1° investigarne le cause, e 2° cercarne i rimedii. La metodica negativa dee adunque avere due parti (1).

(1) La prima si potrebbe dimandare *nosogonia intellettuale*, e la seconda potrebbe chiamarsi *terapeutica intellettuale*. In che poi consista l'errore, dove abbia sua sede e quali ne siano le forme, noi lo

I. Cagioni degli errori.

§ 145.

Causa dell'errore è «ciò che lo fa commettere», ossia ciò che trae la ragione ad affermare quello che non è. Onde la *causa* dell'errore è altra cosa dalla *potenza* di esso; chè questa è «la facoltà che lo commette», vale a dire la ragione affermatrice, in lei essendo, come s'è visto (§ 93), dell'errore la sede.

Le cause degli errori possono ridursi a due classi, di cui l'una abbraccia le cause *universali*, l'altra comprende le cause *particolari*. Le cause universali degli errori sono «quelle che intervengono nell'origine di tutti»: le cause particolari sono «quelle che intervengono solamente nell'origine di alcuni». Per le prime tutti gli errori hanno dunque un'origine comune: per le seconde i varii errori hanno un'origine propria.

§ 146.

Ogni errore nasce in fine, siccome è chiaro, *da limitazione intellettuale*; e il modo in cui ne origina, di leggieri s'intende. In un'intelligenza circoscritta da limiti può avvenire che di certo soggetto o di certo predicato o di entrambi ella si formi un'idea confusa (1); ora questa confu-

abbiamo già veduto nella logica pura (§ 93); sicchè nella logica applicata non abbiamo più da far altro che trattare delle cause e dei rimedii di esso, cioè esporre la nosogonia intellettuale e la terapeutica intellettuale. Ed è chiaro che il discorso delle cagioni degli errori deve precedere a quello dei mezzi onde lo si combatte; giacchè mal si può prevenire o curare una malattia se prima non si sa donde procede: *remedia melius adhibebit, cui nota quae nocent, fuerint* (Seneca).

(1) A commettere l'errore non è necessario che l'idea del soggetto o del predicato o di ambidue sia eziandio oscura. L'errore presup-

sione fa sì che una cosa si prenda talvolta per un'altra, cioè si *veda* una relazione di convenienza o di ripugnanza in luogo di una relazione di ripugnanza o di convenienza; il che induce la mente ad *affermare* la relazione che non è in luogo della relazione che è. Questo secondo scambio di relazioni è l'errore; ma il primo, siccome operantesi nella nozione solamente, è solo dell'errore una causa; e può chiamarsi *illusione logica* (1). Anch'essa, come la *confusione delle idee* e la limitazione dell'intelligenza, entra, siccome è manifesto, nella genesi di ogni errore: ma v'interviene come causa *prossima*, dove la confusione delle idee n'è causa *remota* e la limitazione intellettuale n'è causa *ultima*.

§ 147.

Le cause particolari dell'errore sono *interne* od *esterne*, secondo che hanno sede nel soggetto che lo commette o fuori di lui.

Ora in un soggetto intelligente possono trovarsi tante cause di errore quante sono le sue potenze; e giacchè le

pone sempre un'idea confusa di una o di ambedue queste cose, ma tale idea confusa può essere oscura o chiara. S'ella è non solo confusa ma eziandio oscura, il pericolo di errare è come 2: s'ella è confusa ma chiara, il pericolo di errare è come 1. Donde si scorge che ad evitare l'errore la chiarezza delle idee non basta, ma richiedesi ancora la loro distinzione; e che il far nascere l'errore dalla oscurità loro sarebbe assumere troppo. L'errore nasce sempre da confusione d'idee, accompagnata da oscurità o da chiarezza.

(1) L'illusione logica o intellettuale ha sua sede nell'intelligenza, e procede non di rado da un'illusione *estetica* (de' sensi). Così in lontananza una torre ed un albero possono presentarsi all'occhio entrambi come un albero od ambedue come una torre, e quindi alla mente come due oggetti identici. In lei nasce allora di due cose diverse un'identica nozione. Se ora ella pronuncia: « que' due oggetti mi paiono identici », non cade in errore. Ma s'ella giudica: « essi sono due alberi », ovvero: « essi sono due torri », erra di certo.

potenze concepibili in un soggetto di tal natura sono il *sensu* e l'*istinto*, l'*intelligenza* e la *volontà*, l'*immaginazione* e la *loquela*; ne consegue che le cagioni interne dell'errore possono essere di sei maniere (1).

§ 148.

Il senso non afferma; dunque non erra. Ma può essere cagione di errore, e non meno come potenza *affettiva* che come potenza *percettiva* (2). Imperocchè da un lato è fuori di dubbio che un vivissimo piacere o un intensissimo dolore suol turbare la mente e produrre confusione d'idee; dalla quale all'errore non v'è che un passo (l'illusione intellettuale). Per altra parte gli organi con cui il senso è congiunto, sono spesse volte incapaci di servirlo come dovrebbero, o per non trovarsi in istato normale o per non avere con certo sensibile quella relazione che si richiede a riceverne un'acconcia modificazione; ora se questa venga meno, il senso non può rettamente percepire il sensibile a cui si dirige; e da una viziosa percezione sensitiva non può non nascere una falsa percezione intellettuale (3).

Ed anche l'istinto può in due rispetti esser causa di errore: come potenza *appetitiva* e come potenza *operativa*. In fatti, come virtù appetitiva può erompere in atti disordinati, valevoli a sottrarre alla vista dell'intelligenza ciò che pur dovrebbe conoscere per sentenziare secondo il vero, oppure a recare confusione in quelle idee in cui a pronunciar rettamente dovrebbero trovare distinzione. Se poi si riguardi

(1) L'intelligenza può adunque dell'errore esser potenza e cagione.

(2) Come potenza affettiva è soggetto di certi *stati* (piacere o dolore, allegrezza o tristezza, ira o compassione, ecc.): come potenza percettiva è soggetto di certi *atti* (l'applicarsi ai sensibili e l'apprenderli).

(3) Veggasi la dichiarazione di questi due punti nel nostro *Saggio*, § 191; ommesso però ciò che si riferisce alla fantasia.

come virtù operatrice, ognuno sa che non rare volte l'affermazione appoggiasi a dati che quella co'suoi atti le porge; ora può accadere che questi dati siano tali da trarre l'affermativa in errore (§ 93) (1).

§ 149.

Le cagioni particolari dell'errore che hanno sede nella intelligenza, dimorano nella *cogitativa*, le une, albergano nella *conoscitiva* le altre.

Come virtù cogitativa l'intelligenza può esser causa di errore: 1° per *difetto di attenzione*, e 2° per *difetto di riflessione*. Imperocchè il non attendere (disattenzione) o l'attendere insufficientemente all'oggetto sul quale dee aver luogo un'affermazione, reca necessariamente con sè una *incompiuta* nozione di esso; ma una nozione siffatta può generare confusione d'idee; per la quale, a cagione della illusione che ne suole procedere, accade che nell'affermare si erri. Parimente, il non riflettere (irriflessione) o il non riflettere abbastanza su quello è necessariamente cagione che se n'abbia una nozione *imperfetta* (chiara ma confusa, o confusa ed oscura); la quale può di nuovo dar origine ad una falsa affermazione.

Come virtù conoscitiva l'intelligenza può primamente esser causa di errore in quant'è *intendimento* (§ 83). V'hanno in fatti errori velati che portano con sè l'apparenza di verità; ora se un giudizio di questa fatta ne implichi altri e si assuma come principio in un raziocinio, condurrà ad un altro errore (2). Fra gli errori poi che sono di altri

(1) Veggasi la dichiarazione di questi due punti nell'op. cit. § 193.

(2) Così pongasi che altri, indotto dall'illusione de'sensi, affermi che « il sole e le altre stelle muovonsi giornalmente dall'est all'ovest intorno alla terra », e che partendo da tale giudizio così discorra: « quel corpo celeste è più grande degli altri intorno al quale gli altri si muovono; *atqui; ergo* »: egli troverassi condotto ad un altro errore, alla dottrina di Tolomeo.

larga sorgente, vogliono segnatamente annoverarsi quelle « proposizioni gratuite e false » che diconsi *pregiudizi*.

Gli uni hanno *origine* dal soverchio rispetto all'altrui autorità (*praejudicia auctoritatis*); e consistono nel « tenere erroneamente per vera certa sentenza solo perchè avuta per vera nella famiglia (pregiudizi *domestici*), o nella scuola a cui altri appartiene (pregiudizi *scolastici*), o presso di un popolo (pregiudizi *popolari*)»: gli altri procedono da soverchia stima delle opinioni di un dato tempo (*praejudicia temporis*); e stanno nel « tenere erroneamente per vera certa sentenza solo perchè avuta generalmente per vera dagli antichi (*praejudicia antiquitatis*), o dai moderni (*praejudicia novitatis*) ».

Quanto è poi al loro *contenuto*, i pregiudizi sono di tante maniere quanti sono gli ordini di cose ai quali l'affermazione può volgersi; cosicchè v' hanno pregiudizi *religiosi* (1), pregiudizi *morali* (2), pregiudizi *politici* (3), pregiudizi *logici* (4), pregiudizi *fisici* (5), e via ragionando (6).

(1) Esempi: « i misteri del cristianesimo sono cose assurde »; « i suoi miracoli sono cose impossibili »; « Iddio è affatto ignoto all'uomo ».

(2) Esempi: « il fine giustifica i mezzi »; « *exitus acta probat* »; « cosa fatta capo ha ».

(3) Esempi: « a cose nuove uomini nuovi »; « *salus populi suprema lex esto* ».

(4) Esempi: « l'uomo diviene un soggetto intellettuale col tempo »; « la scienza si vuole esporre in modo che i libri nei quali di scienza si parla, possano leggersi senza fatica e da tutti »; dunque « a che tante definizioni e tante classificazioni? »; « a che tanto rigore? »; « a che tanto sforzo per ordinare i concetti? »

(5) Esempi: « l'aria è più ossigenata in un luogo che in un altro »; « la natura abborrisce dal vuoto »; « il moto si comunica da uno ad un altro corpo ».

(6) Bacone distribuisce, come ognuno sa, i pregiudizi (ch'egli chiama non infelicemente *idoli*) in quattro classi: *idola tribus* (*per naturam ipsam generis humani generalem*), *idola specus* (*per naturam cuiusque individualem*), *idola fori* (*per verba s. naturam communicativam*) et *idola theatri* (*per pravas theorias s. perversas leges demonstrationum*).

Come virtù conoscitiva l'intelligenza può secondamente esser causa di errore in quanto è *memoria* (§ *cit.*). Giacchè può accadere, come troppe volte in effetto interviene, che altri rammenti certa cosa o certa moltitudine di cose *incompiutamente*; ora è manifesto che s'egli fonda su tale ricordanza un suo giudizio, corre pericolo di errare (1). E può pure avvenire, come l'esperienza fa fede, che altri rammenti certa cosa o certa moltitudine di cose *imperfettamente* (in modo confuso); or quand'egli ne giudichi movendo da siffatta ricordanza, è assai probabile ch'egli s'inganni (2).

Chi poi cerchi la causa per cui l'intelligenza può indurre se stessa in errore, la troverà nella volontà. La quale ai danni del vero può congiurare in due maniere: 1° col non muovere l'intelligenza a quegli atti che ad affermare senz'errore si richiedono, e 2° coll'imprimerle un vizioso indirizzo. Nel primo caso la volontà è causa di errore con non fare ciò che dovrebbe: nel secondo n'è causa con fare il contrario di ciò che dovrebbe. Ed è chiaro che in tanto la volontà nell'uno o nell'altro di que' due modi è causa di errore, in quanto è malvagità ne' suoi *abiti* o ne' suoi *atti* (3).

(1) Se, p. es., di ciò che ti si disse del carattere di certa persona, non ricordi che le parti buone, e quindi parlandone con altri giudichi di lei da esse solamente, la notizia che ne darai, sarà molto lontana dal vero.

(2) Correrai grave rischio di errare, se affidandoti alla ricordanza confusa della definizione che leggesti di certa specie vegetale, vorrai pronunziare che certa pianta che ti cade sott'occhio, ad essa classe appartiene.

(3) Daniele, c. 13: *El everterunt sensum suum* (i due vecchi giudici, tentatori di Susanna), *et declinaverunt oculos suos ut non viderent coelum, neque recordarentur iudiciorum iustorum*. E Silvio Pellico: « La mente vede un istante il vero; ma siccome questo non le piace, » lo discrede l'istante appresso, sforzandosi di guardare altrove ». Veggasi inoltre il Rosmini, *Logica*, p. 71-73.

§ 150.

Come la potenza onde si formano (nell'anima) le *immagini* delle cose, può peccare per *difetto* o per *eccesso di vivacità*: come il difetto di vivacità nell'immaginazione consiste precipuamente o nella sua *debolezza* (la quale fa sì che le prime non ritraggano tutto ciò che contengono le seconde), o nella sua *tardità* (la quale è cagione che le immagini non si formino nello spirito con prontezza), o nella sua *labilità* (per cui le immagini che vengono formandosi, di leggieri si dileguano); come l'eccesso di vivacità nell'immaginativa è soprattutto riposto o nella sua *soverchia forza* (la quale fa sì che le immagini hanno un contenuto maggiore di quello delle cose), o nella sua *eccessiva mobilità* (la quale è cagione che le immagini cui altri si forma, succedonsi l'una all'altra con troppa velocità nella mente), o nel suo *scompiagliato procedimento* (per cui le immagini riescono disordinate); come per questi vizi la conoscitiva trovasi condotta o a veder nelle cose meno di quello che c'è, o a vederle con isforzo, o a vederle per troppo breve tempo, o a vedervi più di quello che vi si trova, o a vederle troppo rapidamente, o a vederle fuori di luogo; come in tutti questi casi la nozione dell'oggetto può riuscire viziosa, cioè incompiuta od imperfetta; e come una nozione incompiuta o imperfetta può dar origine ad uno scambio di relazioni nella nozione: così è necessità l'affermare che l'immaginazione può essere cagione di errore massimamente in sei modi (1).

In fine la potenza con cui si formano i *segni* delle cose (la loquela), può essere causa di errore, non solo ad altrui (sotto il quale aspetto appartiene alla classe delle cause estrinseche), ma eziandio al soggetto stesso che la adopera; il che avviene s'egli non ne usi rettamente. E può abusarne o in quanto adoperi il medesimo *termine* a signifi-

(1) Vedi il Rosmini, op. cit. p. 61-62 e p. 404-405.

care più idee, o in quanto si valga di una medesima *proposizione* ad esprimere più giudizi (presi i nomi di *proposizione* e di *termine* in grammaticale, non in logico significato (§ 85)). Nel primo caso il parlante inganna se stesso con una fallacia di equivocazione; e nel secondo trae se stesso in errore con una fallacia di anfibologia (§ 129) (1).

§ 151.

Quanto spetta alle cause esterne dell'errore giova innanzi tutto distribuirle in due classi; di cui l'una comprende le cagioni *materiali*, e l'altra contiene le cagioni *immateriali*.

Le cause materiali dell'errore sono *dirette* le une, *indirette* le altre.

Cause materiali dirette (o prossime) dell'errore sono « quelle che hanno sede nella condizione in cui il corpo si trova ». Questa condizione, in forza della relazione che all'anima lo unisce, esercita, secondo la varia sua natura, su tutte le potenze di essa un'azione benefica o malefica; e può quindi per via di tale influsso esser cagione di errore. Il che s'avvera massimamente nel caso di *vizioso temperamento* e nel caso di *stato morboso*.

Sono poi cause materiali indirette (o remote) dell'errore « quelle che gli danno origine per via del sinistro influsso che esercitano sul corpo ». E tali cagioni sono precipuamente due: 1° *infelicità di clima* (2), e 2° *soverchio di alimenti* (3).

(1) La parentela della facoltà de' segni colla facoltà delle immagini è assai più stretta di quello che a primo aspetto potrebbe sembrare chè ambedue sono potenze *representatrici* delle cose; e vanno quindi fra loro *naturalmente* unite.

(2) *Athenis tenue coelum, ex quo etiam acutiores pulantur Allici; crassius Thebis*. Cicerone.

(3) È nota la sentenza: *venter pinguis non gignit mentem tenuem*; e può affermarsi che molti errori nascono più dal ventre che dalla testa.

§ 152.

Le cause immateriali dell'errore possono distinguersi in *inducenti e disponenti*.

Fra le cause immateriali dell'errore che diciamo inducenti, devonsi principalmente annoverare: 1° *l'abuso del linguaggio*, e 2° *l'abuso del ridicolo*.

Del linguaggio altri può abusare ad altrui danno massimamente in tre maniere: 1° dando a vocaboli un senso più esteso (1) o meno esteso (2) di quello che l'uso comune loro assegna; 2° prendendo parole in una significazione affatto diversa dalla comune (3); 3° adoperando nel mede-

(1) Allora avviene che quelle cose le quali sarebbero vere predicate del soggetto espresso dal vocabolo usato in quel senso in cui il parlante o lo scrivente lo adopera, sieno false tutte o non siano tutte vere del soggetto che è presente allo spirito di chi ascolta o legge; ed egli sarà così tratto in inganno. Così se chi parla o scrive, intende per *libertà* la facoltà di fare ogni cosa, giusta e ingiusta, la biasimerà con ragione; ma se chi ascolta o legge non annette a quell'espressione un senso così ampio ed intende per *libertà* la facoltà di esercitare i proprii diritti, credendo all'altrui parola imparerà che questa facoltà è degna di biasimo.

(2) Allora accade che quelle cose le quali sarebbero vere predicate del soggetto così circoscritto, s'attribuiscono dall'ascoltatore o dal lettore che prende nel significato comune la parola onde viene espresso, al soggetto più esteso designato da questa parola; nel qual senso sono false o non sono tutte vere. Così chi restringe la parola *sentire* a significare il sentire del senso esterno affermerà che il senso non apprende che le realtà corporee; ma l'ascoltatore od il lettore pigliando quel vocabolo nel suo significato più esteso sarà indotto a credere che tutto ciò che trascende la sfera della materia è al senso inaccessibile; e cadrà per tal modo in inganno.

(3) Allora il parlatore o lo scrittore attribuisce un predicato di una cosa ad un'altra alla quale non appartiene, e chi ascolta o legge viene indotto in errore. Così chi dicesse che l'anima è spirito, e sotto il nome di spirito intendesse *aria*, attribuirebbe a quella le proprietà di questa.

simo ragionamento una stessa espressione (termine o proposizione) ora in un significato ora in un altro (1).

Il ridicolo è un'arma tremenda, della quale si può far buono o cattivo uso. Se ne abusa quando si brandisce ad offesa della verità o a difesa dell'errore, oppure non vi si ricorre a suo tempo, ovvero non si adopera nella maniera che si conviene (2). Se ne fa lecitamente e vantaggiosamente uso quando la si adopera senza orgoglio e senza disprezzo a combattere l'errore e a difendere il vero dopo di aver discusso seriamente la questione di cui si tratta.

E può trarre in errore: 1° perchè suole divertire il pensiero dal punto che è in controversia; 2° perchè solleva la passione dell'amor proprio contro la verità (3); 3° perchè procaccia a chi l'adopera, la riputazione d'uomo arguto e quindi certa autorità, la quale induce a prendere i motti ingegnosi od improvvisi per argomenti; 4° perchè traendo seco una cert'aria di superiorità e di dispregio esercita sull'altrui una tirannia a cui le è difficile di sottrarsi; e 5° perchè suscita in chi ne è fatto segno, la passione della superiorità vanagloriosa che si dà colui che lo usa e alla quale l'ascoltante od il leggente, lasciandosi vincere, crede di partecipare (4).

Fra le cause immateriali dell'errore che domandiamo disponenti, sono soprattutto da accennare: 1° l'*autorità errante*, e 2° il *mal esempio*.

(1) Allora si attribuiscono ad una stessa cosa le note di più cose diverse, cioè degli oggetti a cui si riferiscono i varii significati del vocabolo. Quest'abuso è identico a quello che abbiamo testè accennato (§ 150).

(2) Fu l'abuso che fece del ridicolo, il mezzo onde con sì poca dottrina e con tanta bassezza d'animo il Voltaire giunse a farsi riguardare come l'oracolo del suo secolo. V. Rosmini, *Log.*, p. 75-76.

(3) Il ridicolo minaccia allora chi assente ad un vero o non assente ad un falso, di coprirlo di vergogna e di farlo passare per un uomo dispregevole.

(4) In questo modo la passione conduce ad un atto di viltà, a dare l'assenso alle erronee opinioni dell'avversario.

L'autorità e l'esempio esercitano tanto nella scienza quanto nella vita un'azione benefica o malefica, la quale è nota ad ognuno. Quando l'autorità versa nell'ordine teoretico, non può, per l'istinto che muove ciascun soggetto intelligente a *credere* quello che da un altro si afferma, non inclinarlo ad assentire a ciò ch'ella pronunzia; e s'ella afferma il falso, lo trae in errore. Parimente, allorchè l'esempio appartiene all'ordine teoretico, non può, per l'istinto che trae ogni soggetto intelligente ad *imitare* gli altri non solo nell'operare ma ancora nel pensare, non inclinarlo a conformare il suo giudizio al giudizio altrui; e se questo sia dal vero difforme, ognun vede quel che ne debbe seguire. Ma sebbene l'autorità e l'esempio derivino la loro efficacia da fonti diversi, sogliono tuttavia operare insieme associati; il che accresce la forza dell'una e dell'altro.

L'autorità può essere più o men rispettabile, e l'esempio può esser dato da un numero di persone più o men grande. Ora è chiaro che l'efficacia della prima sull'altrui mente è in ragione diretta del rispetto che merita; e che l'influenza sull'altrui mente esercitata dal secondo è proporzionata al numero di coloro che lo porgono; in guisa che allorquando il rispetto che si deve all'una, è massimo, e il numero delle persone che danno l'altro, forma un popolo intiero, l'errore (ove l'autorità asserisca ciò che non è e l'esempio sia una sentenza contraria al vero) dee riuscire difficilissimamente evitabile. Se in fatti è in ciascuna mente un istinto a credere ciò che da un'altra si afferma, torna impossibile che su tale tendenza non venga esercitata un'azione fortissima allorquando si sappia che l'autore dell'affermazione è (pel numero o per le sue doti intellettuali e morali (1))

(1) Il rispetto che si dee all'autorità, cresce a misura che cresce il numero degli affermantì o la scienza e la virtù dell'affermatore; cioè i motivi di credibilità per un rispetto sono *aritmèlici*, per l'altro sono *dinamici*.

Veggasi del resto ciò che scrive intorno all'autorità e all'esempio il Rosmini, op. cit., p. 25 e p. 74-75.

degnissimo di fede. Del pari, se è in ciascuna mente un istinto a giudicare come giudicano le altre, riesce manifesto che una tale tendenza debb'essere fuor di modo stimolata dall'esempio di una moltitudine d'intelligenze che sentano tutte nella stessa maniera. Al che si aggiunge che altri non può allontanarsi dalle opinioni d'una moltitudine senza che un biasimo universale il colpisca. Ora è rarissimo che altri abbia petto sì gagliardo da non avere un'universale riprovazione in verun conto (1).

§ 153.

Rimane ora a chiedere in qual modo le cause dell'errore gli diano origine? Alla quale domanda, restringendoci ad investigare l'origine dell'errore formale (§ 93), rispondiamo che, potendo esso aver luogo soltanto in una mente in cui l'idea del soggetto o quella del predicato od entrambe sieno confuse, ne consegue che l'errore formale può nascere in due modi: per *precipitazione* o per *ritardamento* dell'affermazione. Nel primo caso si afferma quando uno od ambidue i termini della nozione sono ancora confusi: nel secondo si afferma dopo di aver aspettato che la distinzione abbia fatto luogo alla confusione.

A) La volontà che precipita l'affermazione, può ciò fare

(1) L'esposta classificazione si può epilogare sinotticamente così:
Cause dell'errore:

I. Universali,

II. Particolari:

1. Interne,

2. Esterne:

A. Materiali:

a. Dirette,

b. Indirette;

B. Immateriali:

a. Inducenti,

b. Disponenti.

per due motivi: 1° perchè ami l'errore; 2° perchè male sopporti che la mente si rimanga nello stato d'indecisione. Ma sia che la volontà venga sollecitata dall'abborrimento del vero, sia che venga stimolata dal desiderio di spicciarsi con una pronta decisione; certo è che s'ella non cede alla malvagia inclinazione, l'errore non nasce (1).

B) Allorquando le idee sono distinte, ma l'affermazione contrasterebbe a' rei intenti della volontà, ella muove la ragione a sospenderla finchè le idee abbiano tempo a confondersi. E come questa sospensione dev'essere, se già non si tratti d'impugnare il vero conosciuto, giustificata; così la volontà eccita l'intelligenza a cercare qualche ragione verisimile o qualche sofisma per fondamento a quell'indugio. E trovare questo cavillo per lo più non è difficile: se non altro, si potrà sempre chiamare in aiuto la limitazione della ragione, la propria ignoranza, il pericolo di cader nell'errore, e via discorrendo. Intanto cavillando si è non solo in apparenza legittimata la irragionevole sospensione dell'affermazione, ma recossi eziandio confusione colà dove trovavasi la odiata distinzione. Talvolta poi ciò che induce la volontà a far sospendere l'affermazione, non è la sua *perversità*, ma la sua *pusillanimità*. Questo soverchio timor dell'errore eccita oltre modo l'imaginazione rendendola troppo mobile e disordinandone le imagini; il che turba la ragion riflettente, e quindi confonde le idee (2).

II. Rimedi degli errori.

§ 154.

Conosciute le cause dell'errore, conviene investigare i rimedi da apprestargli, ossia « i mezzi di combatterlo ».

(1) Vedi Rosmini, *N. Saggio*, V. 3, p. 209-211.

(2) V. Rosmini, *N. Saggio*, V. 3, p. 206-208.

Di questi mezzi gli uni sono rivolti ad impedire che l'errore entri nella mente, gli altri sono ordinati a cacciarnelo. I primi diconsi quindi rimedi *preservativi*: i secondi appellansi rimedi *curativi*. E tanto gli uni quanto gli altri sono *generali* o *speciali*: quelli valgono contro l'errore in genere; questi s'adoperano contro le varie specie di errori.

I rimedi preservativi generali sono massimamente i seguenti: 1° *conoscere profondamente le potenze intellettive*, 2° *sapere quali siano le cagioni dell'errore*, 3° *affermare con circospezione* (cioè dopo di aver usato tutta l'applicazione possibile), 4° *sospendere l'affermazione quando la nozione è* (in tutto o in parte) *confusa*, e 5° *risolutamente affermare quando la nozione è distinta*.

Contro l'errore formale questi rimedi sono sempre efficaci; ma non sempre si posseggono; nè, possedendosi, sempre può farsene uso; nè, potendoli adoperare, altri è sempre in grado di applicarli perfettamente. Invece contro l'errore materiale può venir meno la loro stessa efficacia: essendo esso un effetto di dati estrinseci (forniti cioè da una potenza cieca o da un'autorità fallibile), che non ostante ogni applicazione ed ogni avvedutezza possono esser falsi (§ 93) (1).

§ 155.

I rimedi curativi generali dell'errore a quest'uno si riducono: *scoprire e dissipare l'illusione logica da cui è stato prodotto*, ossia conoscere donde ella provenga e sostituire alla nozione confusa in cui si trova, una nozione distinta.

Questo rimedio è sempre efficace, ma non si può sempre aver in pronto; il che è vero tanto in riguardo all'illusione logica donde nasce l'errore formale, quanto in rispetto all'illusione logica donde proviene l'errore materiale. Quant'è alla seconda, potendo ella radicarsi in un dato di potenza

(1) Vedi il nostro *Saggio*, § 206.

cieca o in un dato di autorità fallibile (§ 93), a scoprirla conviene indagare dove giaccia la falsità di esso; e a dileguarla fa d'uopo rifare, o con maggior applicazione o ricorrendo ad un'altra autorità, l'operazione che condusse all'errore (1).

§ 156.

Venendo ora ai rimedi speciali, senza tenere distinti i preservativi dai curativi (ciò che a loro riguardo non è necessario), seguiremo nel ragionarne la classificazione delle cause dell'errore (2); e però esordiremo dalla esposizione di quelli che vogliansi adoperare contro gli errori la cui cagione è nel senso.

Il senso, come s'è visto (§ 148), ha due funzioni, l'una affettiva, l'altra percettiva.

Contro gli errori che provengono dalla prima, è da usare il seguente rimedio: *eccitare nell'animo tanta forza da potere far sì che l'affetto non signoreggi la mente* (3); chè dove l'uno comanda e l'altra ubbidisce, regna il disordine; da cui l'errore è inseparabile (4).

I rimedi poi a cui si vuole ricorrere contro gli errori che derivano dalla seconda, possono ridursi ai seguenti: 1° *considerare che la percezione del senso è sempre parziale, e quindi guardarsi dal giudicare della tenuta del senso da quella*

(1) Vedi, per maggior dichiarazione, il nostro *Saggio*, § 207.

(2) Sarà dunque inteso che i rimedi onde verremo discorrendo, varranno a *preservare* dall'errore la mente del pari che a *curarvela*.

(3) Sallustio osserva, *ira aut misericordia impulsu male consulere*; e il Varchi ammonisce: « Guardate che l'amore non vi inganni, che spesso occhio ben san fa veder torto ».

(4) Significhiamo, com'è chiaro, col nome di *affetto* ogni *modo* (o stato) del senso, cioè la forma *passiva* del sentimento; di cui esprimiamo (per brevità) la forma *attiva* col nome di *percezione*; la quale non contiene, a parlare con esattezza, ogni *atto* del senso, ma quello soltanto che tien dietro all'*applicarsi* ch'esso fa al sensibile (al *guardare*, all'*ascollare*, al *tastare*, ecc.), ossia l'*apprensione* (sensitiva).

dell'intelligenza (§ 73) (1); 2° *esaminare e migliorare, ove d'uopo, lo stato degli organi e la relazione del sensibile verso di essi: ridonando (durevolmente o almeno per l'istante della percezione) a quelli (se l'hanno perduta) la naturale loro perfezione, collocando questo (ove non sia in acconcia relazione cogli organi del senso) convenientemente, o rimovendone i corpi che potrebbero dar luogo ad un'illusione sensuale; 3° ripetere collo stesso senso in differenti circostanze e in diversi tempi o con un senso diverso l'atto della percezione e paragonare accuratamente fra di loro le percezioni che se n'hanno* (2).

Quanto spetta agli errori che hanno l'istinto per cagione, giova eziandio por mente alle due funzioni, appetitiva ed operativa, che vi abbiamo distinte (§ 148).

Contro gli errori che hanno origine dalla prima, non v'è altro rimedio fuorchè *sommettere l'appetito alla ragione*, procurando che non trasmodi, o che rientri, se li abbia trascesi, ne' suoi naturali confini.

E quanto attiene agli errori che derivano dalla seconda, è da *raccogliere con fermezza il pensiero* (l'attenzione e la riflessione) *sovra gli atti di essa*; affinchè non operi in maniera da porgere falsi dati all'intelligenza, o se di alcun dato siffatto fu cagione, lo si scuopra e correggasi.

§ 157.

Contro gli errori che hanno l'intelligenza per cagione, i precipui rimedi sono questi: 1° *esercitare assiduamente ed applicare fortemente il pensiero*; 2° *liberare l'intendimento dagli errori già commessi, massimamente dai pregiudizi*; e 3° *non confidare soverchiamente nella propria memoria*. A sgombrare poi la mente dai pregiudizi conviene sottoporre a severo esame quelle affermazioni che altri s'accorge di aver am-

(1) Vedi ancora Bertini, *Idea di una filosofia della vita*, V. I. p. 58-59.

(2) Vedi la dichiarazione del *Saggio*, § 209.

messe gratuitamente per vere, in ispezialtà quelle de' primi anni, in cui la ragione non può ancor avere tanta maturità di giudizio da discernere in ogni cosa il vero dal falso (1).

Ma quando si tratti degli errori che nascono da malvagità di volere, i rimedi sono più difficili assai; poichè è impossibile di trovarli altrove che nel volere, cioè nel *rad-drizzare il torto amore dell'animo*. Al qual fine è da por mente che l'amore disordinato (abituale o attuale) non è soltanto una colpa, ma eziandio un errore; che l'errore non giova, ma nuoce; e che quindi l'utile non deve cercarsi che nell'onesto (2), vale a dire nell'*amore del vero, che solo è il vero amore* (3).

§ 158.

L'imaginazione trae in inganno per difetto o per eccesso di vivacità (§ 150); onde fa d'uopo *operare sovr'essa in guisa che nel suo esercizio riesca a serbarsi nel dritto mezzo*. A tal fine, se nella sua attività ella pecca per difetto, giova ricreare lo spirito ricorrendo a quelle opere letterarie che sono prodotti d'una ricca imaginazione: s'ella pecca in vece nella sua attività per eccesso, è mestieri frenarla coll'assiduo esercizio della ragione scomponente ed astraente, e perciò collo studio di opere matematiche o di opere filosofiche.

Per rimediare poi agli errori di cui la loquela può essere causa interna, è necessario *rimuovere ogni ambiguità dai segni onde si fa uso*. A guardarsene per non errare è mestieri che altri nell'esprimere le sue conoscenze, scansi al possibile i segni di più sensi, ovvero (quando dalla povertà della lingua sia forzato ad usarne di tali) avverta, nell'adoperarli, la

(1) Vedi il nostro *Saggio*, § 210.

(2) *Id utile, quod honestum*. Onde allorquando la corrotta natura t'invita a qualche trista azione, di' a te stesso: amico mio, ciò non ti conviene; è un cattivo affare quello che ti si propone. I buoni affari non si fanno che dall'uomo dabbene.

(3) Vedi il *Saggio*, § 212.

significazione in cui li piglia. Affine di torla via per correggere l'errore commesso è d'uopo che ai segni di più significati ne sostituisca (potendo) altri di un solo, oppure (ciò non venendogli fatto) si renda conto della significazione in cui i segni onde fu condotto ad errare, vennero da lui adoperati.

§ 159.

Passando ora dai rimedi speciali, preservativi e curativi, contro gli errori la cui cagione è interna, alla esposizione dei rimedi speciali, preservativi e curativi, contro gli errori la cui cagione è esterna, esordiremo da quelli che la logica addita per gli errori derivanti da una causa materiale, diretta o indiretta.

Per rimediare agli errori che si possono commettere a cagione di vizioso temperamento, è d'uopo che altri *faccia di conoscerlo e (potendo) modificarlo convenientemente, o tenga almen conto* (ove ciò non gli sia concesso) *dell'azione ch'esso esercita sull'intelligenza.*

Quant'è a quegli errori che originano da stato morboso del corpo, *finchè la sanità non si ricuperi, conviene almeno ponderare l'azione che sull'intelligenza può essere esercitata dalla malattia onde altri è travagliato* (1).

In rispetto agli errori che traggono origine da infelicità di clima, non avvi altro rimedio fuori che *resistere con tutto l'animo all'azione ch'esso esercita sullo spirito, od almeno esattamente determinarla*, per tenerne quel conto che si conviene (2).

In riguardo poi agli errori di cui può esser causa la gola, non è necessario di avvertire che *chi non sa essere sobrio, deve almeno saper di non essere*, per avere in considerazione l'influsso che l'intemperanza esercita sulla mente. Però chi senta ancora la dignità del suo essere, si risparmiarà quest'e-

(1) Vedi il *Saggio*, § 215.

(2) Vedi Genovesi, *Logica*.

same con farsi capace dell'alta importanza del *sobrii estote*, non pur nella vita ma ancora nella scienza.

§ 160.

Rimane che si cerchino i rimedi da adoperarsi contro gli errori che sono effetti di causa immateriale.

E in primo luogo, a riguardo degli errori di cui la loquela può esser causa esterna, è mestieri *procacciarsi della lingua che altri adopera, una conoscenza sufficientemente ampia e profonda*, per poter discernere con prontezza in qual significato ei pigli i termini e le proposizioni onde fa uso.

In secondo luogo, a rispetto degli errori che procedono dall'abuso del ridicolo, è necessario che altri *sappia munirsi di tale una forza d'animo da poter giudicare con piena indipendenza di ragione*, anche a costo di passar per degno di riso. Salire a siffatta altezza, non giova dissimularlo, è cosa difficile assai; ma non bisogna tuttavia perderne la speranza. E a tal fine si deve considerare che il lasciarsi sedurre da chi abusa del ridicolo, è un atto di vile debolezza, che merita e riceve dal seduttore stesso il disprezzo; che v'ha una nobile alterezza per cui all'altrui derisione può opporsi un'intrepida noncuranza, la quale rende stimabile il deriso agli occhi stessi del derisore; che per quantunque vigorosi siano gli assalti dell'amor proprio offeso dal ridicolo, un animo infiammato d'amore per la verità può sempre rintuzzarli; e che, ove nol faccia, codardamente mentisce a se stesso (1).

(1) Il ridicolo è specialmente efficace sulla gioventù, cui suole traviare non solo nell'ordine della cognizione ma eziandio nel giro dell'azione. Che cosa è dunque la vantata nostra intrepidezza, se per tema d'esser derisi da uno sciocco o da un tristo ci lasciamo indurre a tradire la verità e la virtù? Che direbbe di noi cristiani il pagano Socrate, il quale assisteva tranquillo alla rappresentazione della commedia che per deriderlo Aristofane metteva in scena?

In terzo luogo, per quello che concerne gli errori procedenti dall'autorità, conviene *ricordar sempre che una mente finita, per quantunque grande voglia essere la sua scienza, è tuttavia fallibile; che quindi esaminarne i pronunziati è non solo un diritto ma un dovere; e che perciò il dissentire da lei non è, sebben possa parere, un venir meno al rispetto che le si deve: altrimenti la riverenza che merita, sarebbe sconfinata, ed ella dovrebbe aversi per infallibile.*

In quarto luogo per ultimo, quanto spetta agli errori che pigliano origine dal mal esempio, bisogna che altri *consideri come i suoi giudizi devano anzitutto conformarsi al vero; che perciò dell'identità del suo modo di pensare con quello dei suoi simili poco gli dee calere; e che in conseguenza nel giudicare deve serbarsi intiera la libertà della mente, eziandio a costo di trovarsi solo a lottare contro una moltitudine, contro il genere umano (1).*

ARTICOLO II.

Metodica positiva.

§ 161.

Considerata la mente in istato anormale ed esposte le regole ch'ella dee seguire a fine di prevenirlo o di liberarsene, conviene riguardarla nel suo stato normale e determinare le condizioni che si ricercano per giungere con sicurezza alla conoscenza scientifica del vero (2).

(1) L'esempio manifesta segnatamente la sua efficacia sui giovani e sulle donne, in cui l'istinto d'imitazione è più potente che nei vecchi e negli uomini. « Gli altri pensano così, le altre fanno così; dunque debbo pensare, debbo operare (vestirmi, divertirmi, ecc.) anch'io in tal modo ». È, come ognuno vede, un raziocinio così rigoroso da disgradare un sillogismo di Aristotile.

(2) Diciamo « conoscenza scientifica », non dovendo la logica avere in mira la conoscenza comune ma solo la scienza.

Ora le cognizioni che intorno ad una cosa possono acquistarsi, sono di due maniere: *speculative* le une (o di origine *interna*), *tradizionali* le altre (o di origine *esterna*) (§ 83). E però la metodica positiva ha due parti; nell'una delle quali si espongono le norme da osservarsi per l'acquisto delle conoscenze che la mente può procacciarsi colle sole sue forze, e nell'altra le regole da mettere in atto per l'acquisto delle cognizioni che può procurarsi coll'altrui opera. Il complesso delle regole onde tratta la prima parte, costituisce il metodo *d'inventare* (o inventivo), che « dirige la mente a trovare il vero da sè », cioè a conoscere *per invenzione*: il complesso delle norme di cui ragiona la seconda parte, forma il metodo *d'imparare*, che « guida la mente a trovare il vero coll'altrui aiuto ». Dal primo, se l'intelligenza contrae l'abito di conformarvisi ne' suoi atti, origina l'*arte d'inventare*; e dal secondo, s'ella acquista l'abito di seguire le regole che lo compongono, nasce l'*arte d'imparare* (§ 71) (1).

I. *Arte d'inventare.*

§ 162.

Il metodo d'inventare comprende due ordini di regole, concernenti il *pensiero* le une, riguardanti la *conoscenza* le altre. Però le regole che la logica dee stabilire, essendo ordinate a produrre l'*arte di ragionare* (§ 71), non possono riferirsi al pensiero spontaneo e al sapere comune, ma solo al pensiero speculativo e al sapere scientifico; alla quale restrizione si accenna con dire che il primo ordine di regole forma la *metodica del pensiero*, e il secondo costituisce la *metodica della conoscenza*.

(1) Intitolando, come faremo, le due parti della metodica positiva colle frasi « arte d'inventare » e « arte d'imparare » intenderemo di accennare ai due metodi da cui esse procedono.

1. Metodica del pensiero.

§ 163.

Esordendo, come l'ordine logico richiede, dalla metodica del pensiero consideriamo anzitutto la *speculazione in totalità*; nel quale riguardo le norme più importanti che devono governarla, sono le seguenti:

1. *Sia informata da uno schietto, vivo e intenso amore della verità*, sicchè niun altro amore diriga la mente, niuna fatica la stanchi, niuna difficoltà la scoraggi, niuna pena la vinca;

2. *Sia ampia, profonda ed ordinata*, sicchè abbracci e penetri tutto l'oggetto della scienza di cui si tratta, e il sapere che ne nasce, non costituisca un mero aggregato, ma un sistema (1).

Quant'è poi alla *speculazione* considerata *nelle parti* onde consta, le sue regole possono distribuirsi in tanti ordini quanti sono gli atti ch'ella contiene. Ora speculare è *attendere e riflettere, osservare e meditare, analizzare e sintetizzare, astrarre e comparare* (§ 82). E poichè l'osservazione abbisogna talora dell'esperimento, dalla cui perfezione la perfezione di quella dipende (§ 77); ne consegue che alle regole direttrici della prima alcune norme governatrici del secondo devono accompagnarsi.

§ 164.

Perchè la scienza di una cosa si avvicini al suo ideale in rispetto alla *quantità* delle conoscenze che deve contenere, fa mestieri:

(1) Queste regole della *speculazione* in complesso considerata vorranno poi essere applicate ancora ai singoli atti ond'ella risulta: essendo evidente che l'*ordine*, la *profondità*, l'*ampiezza*, l'*amore schietto* (puro), *vivo e intenso del vero* devono essere tanto nell'attenzione quanto nella riflessione, sì nell'osservazione come nella meditazione.

1. Che *l'attenzione si volga a solo l'oggetto di cui la mente si propone di formare la scienza*: tanto minore essendo il numero delle cognizioni che intorno a certa cosa altri può acquistarsi, quanto maggiore è il numero delle cose ad essa estranee sulle quali ei lasci vagar l'attenzione, secondo l'adagio: *pluribus intentus, minor est ad singula sensus*;

2. Che *l'attenzione si stenda a tutto l'oggetto di cui vuolsi conseguire la scienza*, cioè a tutti i componenti e a tutti i dividenti della cosa sulla quale si specula: essendo evidente che in altro caso l'oggetto nella mente non adeguerà l'oggetto nella realtà, sicchè la conoscenza ne riuscirà incompiuta.

E perchè la scienza di una cosa s'accosti al suo ideale in riguardo alla *qualità* delle conoscenze che intorno a quella altri viensi acquistando, fa mestieri che nulla possa in esse desiderarsi nè in rispetto alla *chiarezza* nè in ordine alla *distinzione*. Quindi è necessità:

1. Che *la riflessione non si lasci mai distrarre nè dall'oggetto a cui si rivolge, nè da quelle parti di esso sulle quali di mano in mano raccogliesi*: essendo manifesto che l'energia mentale spiegata sur altre cose è perduta in riguardo allo scopo che si vuole raggiungere;

2. Che *la riflessione sia libera da ogni pregiudizio, forte, ferma e paziente*: forte da resistere, ferma da perseverare, paziente da tollerare.

§ 165.

Ma tali norme, direttrici della riflessione *in totalità*, non hanno grande efficacia senza alcune regole che ne governino i *momenti*, cioè l'osservazione e la meditazione. E quant'è alla prima, fa d'uopo:

1. Che *l'osservazione sia perspicace, sottile ed esatta*: sicchè afferri l'oggetto non solo in ciò che ha di più palese ma eziandio in ciò che ha di più riposto, non solo nelle parti di esso più grandi ma ancora nelle parti più piccole, nè in veruna guisa lo alteri;

2. Che *all'osservazione riconosciuta impossibile od insufficiente* porgasi aiuto coll'esperimento.

E perchè l'esperimento raggiunga lo scopo a cui è ordinato, sono da osservarsi le regole che seguono:

1. *Dev'essere preceduto da un concetto chiaro del fatto che si vuole riprodurre, e del fine per cui lo si vuole riprodurre:* perocchè diversamente si rischia di mettere in luce un altro fatto straniero al punto su cui si specula, o il fatto di cui si tratta, rinasce in modo da non aiutare l'osservazione ad esso dirigentesi (1);

2. *Dev'essere accompagnato dalla cognizione che già si possiede dell'oggetto che studiasi:* chè sperimentare senza la scorta di tale conoscenza è un andar a tentone, i cui risultati, anzichè ad illuminare lo spirito, valgono ad ingombrarlo d'idee inutili al fine cui altri si prefigge;

3. *Dev'essere esteso a tutte le parti dell'oggetto artificialmente riproducibili e per immediato impossibili ad osservarsi od imperfettamente osservabili;*

4. *Dev'essere condotto in maniera che con esattezza le riproduca, epperò è d'uopo prostrarlo, moltiplicarlo, variarlo (con far risorgere il fenomeno in diverse circostanze o tenendo diverso processo o usando mezzi diversi), e via discorrendo;*

5. *Dev'essere seguito da un accurato esame di tutte le circostanze che accompagnano la riproduzione del fenomeno cui altri ha in animo di osservare, affine di determinare l'influenza che sovr'essa viene da loro esercitata.*

Alla riproduzione artificiale del fatto operata secondo queste norme (le quali valgono per gli sperimenti interni del pari che per gli esperimenti esterni (§ 77) verrà dietro l'osservazione, ordinata a distinguere del riprodotto fenomeno la notizia (2).

(1) *Hic... experimentandi modus (sortes experimenti) plane irrationalis est et quasi furiosus.* Bacone.

(2) Francesco Bacone, il primo filosofo che si occupasse nella ricerca delle regole da seguire nello sperimentare, pervenne a questo risultato: *Modus experimentandi praecipue procedit, aut per variationem*

§ 166.

Dalla *meditazione* ha origine il raziocinio (§ 114). Or ad un raziocinio la meditazione allora dà origine quando ne produce l'antecedente ossia i principii (materiali); poichè da questi la ragione non può non trapassare al conseguente. Perciò meditare è ricercare i principii (materiali) del raziocinio; e conseguentemente le regole della meditazione sono le *regole della ricerca degli argomenti* (1). E come, trattandosi di un raziocinio categorico, gli argomenti si formano mediante i due estremi della conclusione ed un termine medio; così la investigazione degli argomenti prende in tal caso il nome di *ricerca del mezzo termine*, e le regole di quella indagine chiamansi *regole della ricerca del termine medio* (2).

Ciò premesso, *per trovare gli argomenti necessari a risolvere una questione o a dimostrare una tesi conviene*: a) *riferirne il soggetto o il predicato ad una determinazione dell'ente* (3); b) *cercare che cosa in tal riguardo sia da pronunziarsene*; e c) *vedere che cosa possa asserirsi in rispetto al contenuto di esso giudizio*. Di modo che la ricerca degli argomenti consta

experimenti, aut per productionem experimenti, aut per translationem experimenti, aut per inversionem experimenti, aut per computationem experimenti, aut per applicationem experimenti, aut per copulationem experimenti (*De dign. et augm.*, lib. V, cap. 2, § 6 e segg.). Vedi la dichiarazione di queste regole sotto il § 226 del nostro *Saggio*.

(1) Nel linguaggio dei logici moderni gli *argomenti* sono i principii del raziocinio dimostrativo: invece nel linguaggio degli antichi sono i principii del raziocinio, quale che esso sia, dimostrativo od inquisitivo: *argumentum, quia arguit, id est notificat maiorem terminum minori inesse, vel non inesse* (Keckermann).

(2) Ma quando si tratta del raziocinio ipotetico parlare della ricerca del mezzo termine sarebbe assurdo, perchè in tal raziocinio il termine medio non esiste.

(3) La categoria primaria ossia l'*essere* serve solo a pronunziare che il soggetto o il predicato è un *ente*, e da ciò non si può nulla inferire per la risoluzione della questione o la dimostrazione della tesi.

di tre atti successivi: de' quali il primo consiste nel *riguardare* il soggetto o il predicato della questione o della tesi in relazione con una determinazione dell'ente (ossia considerarlo sott'uno de' suoi aspetti *ontologici*); il secondo dimora nell'*indagare* qual giudizio possa profferirsi intorno a quel soggetto o a quel predicato per rispetto alla maniera di essere con cui s'è recato a confronto; e il terzo risiede nel *determinare* qual giudizio possa portarsi circa il soggetto o il predicato del giudizio innanzi profferito. Questi due giudizi sono gli *argomenti* cercati.

I quali presuppongono, come si vede, la notizia di certe *determinazioni ontologiche*; ora « le determinazioni ontologiche alle quali il soggetto o il predicato d'una questione o d'una tesi debbesi riferire per risolverla o dimostrarla », diconsi i *luoghi* o le *sedes* degli argomenti; e « la teoria de' luoghi degli argomenti » è ciò che *Topica* addimandasi, e serve di *prontuario* ad uso di chi vuole investigare od accertare il vero.

I luoghi adunque degli argomenti sono al raziocinio (inquisitivo o dimostrativo) estrinseci, come il suo principio (formale): laddove gli argomenti sono al raziocinio intrinseci, come quelli che ne costituiscono i principii (materiali).

Uno poi degli argomenti è il giudizio dall'ontologia profferito intorno alla categoria con cui il soggetto o il predicato della questione o della tesi si paragona, e dall'ontologia trasferito nella scienza a cui la questione o la tesi appartiene: l'altro argomento è un giudizio anteriormente dimostrato nella scienza stessa o in altra disciplina (nell'ontologia medesima o in una scienza a lei subordinata).

Ora le determinazioni ontologiche alle quali può riferirsi il soggetto o il predicato della questione o della tesi, sono predicati interni o predicati esterni (§ 10); di guisa che i luoghi degli argomenti possono distribuirsi in due ordini.

I. I luoghi interni o *assoluti* sono la *qualità* e la *quantità*:

1. I luoghi *qualitativi* sono l'*essenza* (strettamente detta) (1) e l'*affezione* (2);

2. I luoghi *quantitativi* sono il *numero* (3) e la *grandezza* (4).

II. I luoghi esterni o *relativi* sono la *modalità* e la *causalità*:

1. I luoghi *modali* sono la *modalità ideale* e la *modalità reale*;

2. I luoghi *causali* sono la *causalità interna* e la *causalità esterna* (5).

Che cosa possa poi essere certo soggetto o certo predicato in rispetto all'affezione, al numero, alla grandezza, alla modalità ideale, alla modalità reale, alla causalità interna, alla causalità esterna, è insegnato dall'ontologia (6).

(1) Se fosse da provare, p. es., che i Negri hanno diritto alla libertà, potrebbesi discorrere così: che cosa deve egli pronunziarsi dell'uomo in riguardo all'*essenza*, considerato cioè sotto quest'aspetto *ontologico*? si risponde che in tale rispetto l'uomo è un animal ragionevole; or ogni animale cosiffatto ha diritto alla libertà; dunque ecc.

(2) Se fosse da provare, p. es., che l'anima è un finito, si potrebbe discorrere così: che cos'è l'anima in rispetto alle *affezioni* dell'ente? (che affezioni ha ella?) si risponde ch'ell'è un contingente; ora il contingente è un finito; dunque ecc.

(3) Se fosse da provare, p. es., che l'anima non può perire per dissoluzione, si potrebbe ragionare così: che cos'è l'anima in rispetto al *numero*? si risponde che è un semplice; ora niun semplice può perire in tal modo; dunque ecc.

(4) Se fosse da provare, p. es., che l'anima è un temporaneo, potrebbesi ragionare così: che cos'è l'anima in riguardo alla *grandezza*? Si risponde ch'ell'è un circoscritto; or ogni circoscritto è un temporaneo; dunque ecc.

(5) Gli esempi or ora apportati mostrano in che modo si deve discorrere per trovare gli argomenti in uno di questi quattro luoghi.

(6) L'antica topica riducevasi ad una mera ed incompiuta enumerazione: a noi parve che la dottrina ontologica stabilita di sopra ci aprisse comoda via ad una compiuta esposizione sistematica.

§ 167.

Rimane che nel pensiero si consideri l'analisi e la sintesi, l'astrazione e la comparazione.

E quanto spetta alle due prime, gli è chiaro:

1. Che *l'analisi e la sintesi debbono essere adeguate*, in guisa che quella faccia vedere *tutte e sole* le parti che sono nell'oggetto (1), e questa *tutto e solo* l'oggetto che risulta dalle parti;

2. Che *l'analisi e la sintesi debbono essere condotte in modo da non alterare nella scomposizione del tutto e nella composizione delle parti le relazioni fra loro interposte*;

3. Che *l'analisi e la sintesi devono essere gradualì*. L'analisi è tale quando si procede dalle parti del tutto alle parti di esse, dalle parti delle parti del tutto alle parti di quelle parti, e via di seguito, sinchè si pervenga alle parti indecomponibili. E tale è la sintesi allorchè si procede dalle parti indecomponibili alle parti cui elle sono immediatamente subordinate, da queste alle parti che immediatamente le contengono, e via ragionando, finchè ritornisi al tutto.

§ 168.

In rispetto poi alla terza ed alla quarta operazione sono da osservare queste norme:

(1) Contro questa regola peccano, fra le altre, quelle analisi in cui il tutto viene considerato come una parte di se stesso, e quelle in cui si riguardano come parti di una cosa le condizioni della medesima, come sono, ad es., i termini allorchè trattasi di una relazione. Questi errori nell'analizzare sono a' tempi nostri tanto comuni quanto sono grossolani. Così uno dirà, ad es., che la cognizione consta di tre elementi: soggetto conoscente, oggetto conosciuto e loro relazione; come un altro non si farà coscienza di dire, verbigrazia, che la moralità risulta dalla volontà, dalla legge e dalla relazione che fra loro intercede. Siffatti strafalcioni di logica paiono inventati, eppure sono cose reali, e s'insegnano nelle nostre scuole!

1. *Seguire nell'astrazione l'andamento dell'analisi e nella comparazione il processo della sintesi: cosicchè il trapasso da uno ad un altro ordine di parti si effettui secondo la terza regola di tali due atti;*

2. *Non dimenticare giammai che ciò a cui si volge il pensiero nell'astrarre, non è l'oggetto intiero, ma solo dell'obbietto una parte: in guisa che la ragione non venga condotta a predicare (ponendo o togliendo) della parte ciò che può solo predicarsi del tutto;*

3. *Rammentare mai sempre che l'oggetto rappresentato dall'astrazione all'intelligenza è un mero ente ideale (§ 24), affinchè s'eviti il pericolo di realizzare un'astrattezza, cioè di attribuire la realtà ad una cosa che non può averla;*

4. *Por mente che dell'astrazione non facciasi abuso, separando l'inseparabile;*

5. *Non perdere di vista l'oggetto che si studia, per attendere a paragonarne fra loro di quelli che gli sono estranei;*

6. *Non fermarsi a ciò che le cose fra loro paragonate hanno di accidentale ma spingere il pensiero sino a ciò che è loro essenziale, nè restringerlo ad alcune soltanto delle loro parti ma estenderlo a tutte.*

2. Metodica della conoscenza.

§ 169.

Anzitutto è da avere per fermo che solo allora una scienza si sarà innalzata al suo ideale quando non lascerà più nulla a desiderare nè in riguardo alla materia nè in rispetto alla forma; la qual cosa dipende dall'avverarsi di doppio ordine di condizioni, di cui le une concernono la materia della scienza, e le altre alla forma si riferiscono (1).

(1) Se si desse un criterio universale della verità, ne avremmo potuto discorrere nel § presente; ma dopo di averci pensato lungo

E poichè le notizie onde la materia della scienza risulta, alle forme della cognizione si richiamano; se ne inferisce che le regole determinatrici delle condizioni materiali (cioè riferentisi alla materia) devono riguardare il *giudizio* le une, concernere il *raziocinio* le altre (1).

Ciò posto, per quello che appartiene al giudizio *in genere*, le sue *regole* più rilevanti perchè si conformi alle *leggi* che lo reggono (2) e quindi alla verità, sono queste:

tempo, ci troviamo condotti nella sentenza di E. Kant, il quale paragona lo scrittore che lo cerca e il suo lettore a due sciocchi di cui l'uno mugna il becco e l'altro gli tenga la secchia. Suppongasi, in fatti, che altri lo abbia trovato: senza dubbio vorrà significarcelo con una proposizione, dicendo, p. e.: « è vero ciò ch'è *evidente* », oppure: « è vero ciò in che tutti *consentono* »; ora chi assicura lui e noi che l'enunziato con cui egli esprime il criterio del vero, sia vero? Non sarebb'egli necessario a ciò un altro criterio? Se sì, dovremmo procedere di criterio in criterio all'infinito, senza trovarne mai uno: se no, ne consegue che qualche proposizione si debba riconoscere per vera senza criterio del vero. E in effetto gli enunziati d'*intuizione* e di *esperienza* dall'universale degli uomini si ammettono per veri *immediatamente* (senza criterio), perchè ognun sente che al di sopra degli assiomi e degli empirismi non vi può essere nulla che sia indizio della loro verità. Il bisogno di un criterio non può sentirsi nè si sente che quando trattasi del *discorso*; e la logica vi soddisfa colle *leggi* del raziocinio; le quali significano che esso è vero se a loro *conformisi*, e quindi altro non sono che *particolari* criterii di verità. Niuno adunque ci accusi di aver dettato una logica senza criterio.

(1) Rammenti il lettore che l'idea e l'affermazione non sono conoscenze ma solo della conoscenza i componenti, e si farà capace che la proposta classificazione non può peccar per difetto.

(2) Di queste leggi s'è tenuto parola nella dottrina del giudizio; e tali sono, p. es., i principii che governano il giudizio positivo e il giudizio negativo, i varii principii che si riferiscono alla convertibilità e alla contrapponibilità, ecc.

Che, del resto, le regole del giudizio (e il medesimo dicasi poi, a loro luogo, delle regole del raziocinio) siano altra cosa dalle sue leggi, è fuori di dubbio; chè le prime son fatte per l'osservanza delle seconde, e il trattare di quelle è uffizio della logica applicata, dove il ragionare di queste è debito della logica pura.

1. Giudicare allora soltanto che del soggetto e del predicato s'ha un'idea distinta, o almeno un'idea chiara;

2. Epperò non giudicare prima di avere sufficientemente atteso ed osservato (1): chè in caso diverso il giudizio può meritarsi la nota di temerario;

3. Giudicare senza indugio allorquando non s'ha ragionevole timor di errare (§ 153);

4. Giudicare in forma problematica, anzichè in forma dogmatica, ove si veggia alcuna ragion di temere che possa esser vero l'opposto di ciò che s'afferma (§ 106) (2).

§ 170.

Quant'è poi al giudizio considerato nella varietà delle sue forme (3), ciò che più rileva di determinare, si è il modo in cui si dee *definire* e la maniera in cui si dee *dividere* (§ 103. 104).

Le regole della *definizione*, quanto spetta alla sua verità, sono le seguenti:

1. Dev'essere *adequata*, cioè: a) *perfettamente convertibile*, e b) *perfettamente contrapponibile*: la sua perfetta convertibilità è pruova ch'ella non è troppo larga (4); e la sua perfetta contrapponibilità è argomento ch'ella non è troppo stretta (5);

(1) Queste due regole trovansi già in Cicerone là dove prescrive, *ne incognita pro cognitilis habeamus, iisque temere assentiamus; quod vitium effugere qui velit, omnes autem velle debent, adhibebit ad considerandas res et tempus, et diligentiam* (De off., l. I.).

(2) Rammentino questo precetto segnatamente i giovani, se non per tema di errore, almeno per amore di modestia.

(3) È chiaro che in questo luogo *forma* (o differenza) vale *specie* (o dividente).

(4) È quindi vera la definizione: « il parallelogrammo è un quadrilatero che ha i lati opposti paralleli »; ma è falsa la definizione: « l'uomo è un bipede implume ».

(5) È perciò vera la definizione: « il solido è lo spazio occupato da un corpo »; ma è falsa la definizione: « il triangolo è un poligono di tre lati eguali ».

2. *Deve scansare la tautologia*, sicchè il definito non ricompaia per immediato nel definiente, cioè non si dichiararlo stesso per lo stesso (*idem per idem*) (1);

3. *Deve evitare il diallelo*, sicchè il definito non ricompaia per mediato nel definiente, cioè per via di una o più altre definizioni, ordinate a dichiarare il predicato della definizione che si tratta di stabilire (*orbis in definiendo*) (2).

Ma nel definire si deve ancora mirare alla *perfezione*; la quale si consegnerà:

1. *Se la definizione sia quidditativa*, non meramente descrittiva (3);

2. *Se la definizione non sia ridondante*, cioè niuna parte del definiente sia superflua (come già contenuta in altre parti di esso) o inutile;

3. *Se la definizione sia chiara*, cioè tale da potersi intendere per la notizia volgare del definito o per le cose prima discorse o immediatamente soggiunte da chi definisce: il che s'ottiene: a) *se si schivino le locuzioni equivoche e le locuzioni anfibologiche*, e b) *se le voci e le frasi tolgansi, quant'è possibile, in quel senso che l'uso comune ha loro assegnato*;

4. *Se la definizione sia breve*, cioè il definiente s'esprima col minor numero possibile di parole: la qual cosa all'eleganza di essa giova assaissimo (4).

(1) *Tautologiche* sono adunque le definizioni seguenti: « la moltiplicazione è un'operazione con cui si moltiplica un numero per un altro » (*tautologia palese*); « la gratitudine è la virtù della riconoscenza » (*tautologia velata*).

(2) *Circolari* sarebbero adunque le definizioni seguenti: « legge è manifestazione della volontà di un superiore, superiore poi è colui che ha potere legislativo »; « legge è manifestazione della volontà d'un superiore, superiore poi è colui che impera su altri, e impera su altri chi loro dà leggi ». In queste definizioni il circolo è *palese*, il definito ricomparendo nel definiente sotto gli stessi vocaboli; ma in altri casi vi ricompare sotto diversi nomi, e allora il circolo è *velato*.

(3) Però la definizione quidditativa non è sempre possibile.

(4) Chi desideri più largamente dichiarate le esposte regole, può leggere, *mutatis mutandis*, il § 232 del nostro *Saggio*.

E di due maniere sono pure le norme a cui dee conformarsi la *divisione*, sia ella intensiva od estensiva (§ 104).

Le condizioni che alla sua *verità* si ricercano, sono le seguenti:

1. *Deve riposare su differenze reali, non su differenze immaginarie* (1);

2. *Dev'essere adeguata*, cioè tale che il dividente uguagli il diviso, sicchè al tutto non s'attribuisca un numero di parti minore o maggiore di quello che ha (2);

3. *Dev'essere irriducibile*, vale a dire siffatta che i membri dividenti si escludano a vicenda, epperò: a) *niun di loro sia parte di un altro* (3), nè b) *il diviso ricompaia fra' dividenti* (4).

Ma nel dividere conviene pure aver l'occhio alla *perfezione*; e a tal fine è necessario:

1. Che *le parti attribuite al tutto sieno fra loro disperate* (nella divisione intensiva) o *disgiunte* (nella divisione estensiva) *per differenze essenziali* (5) o *almeno per le più rilevanti fra le accidentali*;

2. Che *si proceda gradualmente*, cioè in modo che i

(1) Tale sarebbe questa: « l'uomo è spirito, corpo e materia » (divisione intensiva o partizione); oppur questa: « le proposizioni sono analitiche o sintetiche o empiriche o razionali (divisione estensiva o propriamente detta).

(2) *Inadeguate* sarebbero adunque le divisioni seguenti: « la legge comanda o proibisce »; « l'estensione è un solido o una superficie o una linea o un punto ».

(3) Sarebbe dunque errore il dire: « le azioni umane sono buone od utili »; chè *viliosum est in dividendo partem in genere enumerare* (Cicerone).

(4) Male adunque dividerebbe chi dicesse: « la vittoria si ottiene combattendo e superando il nemico ». Quest'errore è grossolano; ma tuttavia frequente, massime quando il tutto da dividere non è cosa corporea.

(5) Sarà quindi assai meglio il dire: « gli animali sono ragionevoli o irragionevoli », che non il dire: « gli animali sono risibili gli uni, non risibili gli altri »; e sarà meglio dividere « i popoli in barbari e civili », che non « in orientali e occidentali ».

membri d'una divisione inferiore non si trovino coordinati a quelli d'una divisione superiore, sicchè non ne nasca saltus (o hiatus) in dividendo (1); il quale ha luogo qualunque volta la divisione non sia una dicotomia, ma una politomia (2);

3. Che non si pecchi per eccesso nè per difetto, sicchè altri non si spinga troppo innanzi (nel condividere e suddividere) nè troppo presto si arresti (3).

§ 171.

È ora da venire all'esposizione delle *regole* a cui il raziocinio deve conformarsi perchè ubbidisca alle *leggi* che la logica pura stabilisce (4) e di tal guisa s'accordi col vero.

E quanto spetta al raziocinio *in genere* le precipue sue norme sono le seguenti:

1. *Prima di formare un raziocinio bisogna stabilire accuratamente lo scopo che si vuole raggiungere, ossia la verità che si vuole scoprire od accertare;*

2. *Nel formare un raziocinio conviene: a) sottoporre a severo esame le proposizioni che vogliono assumere come premesse, b) stabilirne come conclusione un giudizio che indubitabilmente ne origini, e c) procurare che l'argomentazione sia chiara, breve ed elegante;*

(1) Trasgredivano questo precetto gli antichi nel partire la filosofia in *razionale, naturale e morale*; giacchè alla filosofia morale o *pratica* deve prima contrapporsi la *filosofia teoretica* (se no, v'ha salto), per quindi suddividere la filosofia teoretica in *razionale e naturale*.

(2) Di qui il lettore vede ragione per cui nelle nostre partizioni e divisioni sogliamo tenere il processo *dirotomico*, cioè uniformarci alla legge delle *dualità*; la quale ha impero dappertutto.

(3) Veda, chi voglia, la dichiarazione di questa e delle precedenti regole nel nostro *Saggio* sotto il § 233.

(4) Vedi le leggi del raziocinio categorico, le leggi del raziocinio ipotetico, le leggi del raziocinio disgiuntivo, le leggi dei raziocinii di opposizione, le leggi dei raziocinii d'inversione, le leggi dei raziocinii di modalità, e via discorrendo. Queste leggi, come il lettore può scorgere da ciò che diciamo qui e abbiam detto di sopra (§ 169), sono tutt'altra cosa che le regole del raziocinio.

3. Dopo di aver formato un raziocinio conviene ridurlo, ove occorra (1), in una delle sue forme dialettiche, vale a dire, in un sillogismo od in un entimema, in un epicherema od in un sorite, per accertarsi che non sia materialmente nè formalmente vizioso.

Il complesso di queste regole generali del raziocinio congiuntamente alle regole sue speciali costituisce il *metodo dialettico*; e nell'abito di raziocinare secondo tali norme consiste la *dialettica* come *arte*; alla quale si contrappone la *dialettica* come *scienza*, ossia la dottrina del raziocinio.

Norme speciali poi del raziocinio sono quelle che riferiscono alle varie sue forme. Però ciò che in tale riguardo più importa, si è determinare le condizioni che si richiedono a far buon uso del raziocinio deduttivo e dell'induttivo, del raziocinio inquisitivo e del dimostrativo.

§ 172.

Nel dedurre conviene mettere in pratica i seguenti precetti:

1. *Determinare esattamente l'ampiezza della regola donde si pigliano le mosse*, per non esporsi al pericolo di conchiudere universalmente dove può solo conchiudersi particolarmente;

2. *Formarsi un'idea chiara e distinta di ciò che devesi stabilire nella conclusione*, affine di accertarsi per una retta assunzione che il contenuto di quella è implicato nel contenuto della regola;

3. *Procedere gradualmente*, cioè *discorrere dai principii più ampi e più noti ai principii meno ampi e men noti, e dalle illazioni prossime e facili alle illazioni remote e difficili*.

Il complesso di queste regole in un con quelle del raziocinio in genere costituisce sostanzialmente il *metodo deduttivo* (2).

(1) Cioè ove non abbia una forma dialettica, ma la forma comune. È chiaro che la parola *forma* in questo luogo non significa *relazione di conseguenza*.

(2) Vedi il nostro *Saggio*, § 238.

Quanto è poi all'indurre fa d'uopo seguire queste regole:

1. *La conclusione non pecchi per troppa fretta, ma solo allora inferiscasi quando l'enumerazione contenuta nell'antecedente sia abbastanza estesa, cioè il numero de' soggetti (nella epagogia) o de' predicati (nell'analogia) onde il soggetto o il predicato della proposizione enumeratrice componesi, sia assai grande;*

2. *La conclusione non pecchi per eccesso, cioè non proceda oltre ai limiti indicati dall'estensione del giudizio enumeratore: cosicchè la quantità de' soggetti o de' predicati onde il suo soggetto o il suo predicato risulta, non sia più grande di quella a cui accenna il numero de' soggetti o de' predicati che formano il soggetto o il predicato di tale giudizio;*

3. *La conclusione non pecchi per difetto, cioè non rimanga al di qua dei confini segnati dall'estensione del giudizio enumeratore: talchè il numero de' predicati o de' soggetti onde il suo predicato o il suo soggetto si compone, non sia più piccolo di quello a cui accenna il numero de' predicati o de' soggetti onde consta il predicato o il soggetto di esso.*

Il complesso di queste norme insieme con quelle del raziocinio in genere costituisce sostanzialmente il *metodo induttivo* (1).

Le regole più importanti del raziocinio inquisitivo sono le seguenti:

1. *Data una questione, non dimostrata insolubile nè oziosa, stabilirne bene lo stato: a) procacciando di sapere distintamente che cosa si cerchi; b) rimuovendone ciò che ella può inchiudere di assurdo o d'indeterminato o di estraneo; c) non omettendo nulla di ciò che ne faccia parte; e d) enunciandola in termini chiari, brevi e precisi;*

2. *Dividere la questione, se composta, nelle questioni che la compongono;*

3. *Procedere nella trattazione di esse giusta la legge di gradazione: la quale ingiunge che si trapassi dalla discussione*

(1) Vedi il nostro *Saggio*, § 239.

di quelle la cui risoluzione è più facile, alla discussione di quelle onde lo scioglimento è più difficile; e però dall'esame di quelle a cui si può soddisfare indipendentemente dalla soluzione delle altre, all'esame di quelle la cui soluzione senza aver prima risposto alle altre torna impossibile;

4. *Tentare prima le soluzioni positive, quindi le soluzioni negative, ed ove il vero in tal modo non si scuopra, stabilire i limiti entro i quali deve trovarsi;*

5. *Nella ricerca delle soluzioni positive mettere anzitutto in opera i mezzi diretti di conoscenza, cioè far uso di qualche vero evidente o di qualche verità dimostrata, e quando all'uopo non bastino, ricorrere all'ipotesi, con queste norme:*

A) *Riflettere per accertarsi che ciò in cui si cerca la risoluzione del quesito, sia un possibile vero, non un possibile immaginario (vale a dire un impossibile);*

B) *Comparare il possibile realizzato dall'ipotesi con ciò che trattasi di spiegare, per vedere se riponendo in esso la ragione che cercasi, non assumasi più o meno di quanto si richiede, ma quello soltanto che serve al bisogno, di guisa che l'ipotesi non pecchi per eccesso nè per difetto (1);*

C) *Veder modo di stabilire la supposta realtà del possibile nel quale la spiegazione desiderata si cerca, cioè di provare che il contenuto dell'ipotesi non solo può esistere, ma esiste (2); al qual fine è da ricorrere alla dimostrazione indiretta a consequenti e alla dimostrazione indiretta ab absurdo (§ 117). Mediante la prima si tenterà di determinare anzitutto che cosa dal contenuto dell'ipotesi debba seguire; quindi si stabilirà che ciò che s'è previsto, in effetto si verifica; donde si conchiuderà all'esistenza di ciò che si è supposto, e con tanto maggiore verosimiglianza quanto sarà più grande il numero de' casi preveduti e verificati (3). Per mezzo*

(1) Ciò costituisce la prima parte della verificaione (§ 113).

(2) Ciò costituisce la seconda parte della verificaione (§ *cit.*).

(3) « Se, diceva Huyghens (per ispiegare le fasi singolari che Saturno presenta), l'anello ch'io suppongo circondare Saturno, in effetto intorno a Saturno esiste, le apparenze che ne dovranno risultare nelle

poi della seconda si cercherà di vedere se supponendo che il contenuto dell'ipotesi non esista, non divenga per avventura impossibile la cosa stessa che trattasi di spiegare; il che incontra quantunque volte ella sia condizionale di una sola condizione, e questa condizione non possa essere che il contenuto dell'ipotesi; nel qual caso la dimostrazione non sarà più meramente verosimile ma apodittica (§ *cit.*).

E nel complesso di queste otto regole insieme con quelle del raziocinio in genere consiste sostanzialmente il *metodo inquisitivo* (1).

Quanto è poi al raziocinio dimostrativo, le più importanti sue regole sono le seguenti:

1. *Data una tesi, studiarla di proporla bene: a) procurando di ottenere un'idea distinta di ciò che si vuole dimostrare; epperò b) determinandone accuratamente i limiti affine di nulla aggiungerle che non le appartenga e di nulla toglierle che ne sia parte* (2); e c) *enunciandola in modo chiaro* (3), *breve e preciso*;

2. *Decomporre la tesi, ove sia composta, nelle tesi che la costituiscono*;

3. *Serbare nel dimostrarle quell'ordine che in un procedimento graduale si dee seguire*;

varie posizioni di questo pianeta in rispetto alla terra, saranno *a, b, c, d...*; ma l'osservazione conferma le mie previsioni; dunque Saturno è realmente circondato dall'anello ch'io m'immagino ».

(1) Vedi il *Saggio*, § 240.

(2) Non conoscendosi con esattezza i confini della tesi, la dimostrazione correrà pericolo di provare più o meno di quello che deesi stabilire. La dimostrazione pecca per difetto quando è volta a provar una proposizione che ha minor intensione o minor estensione della tesi: per eccesso quando prova una proposizione di maggior estensione o di maggior intensione della tesi; il qual vizio può render nullo il valore della dimostrazione, secondo la sentenza: *quod nimis probat, nihil probat*.

(3) Fra le parole che la esprimono, niuna se ne dee adunque trovare che abbia più sensi; epperò se alcuna siffatta ve n'abbia, si cangi o si definisca, assegnandole quell'unico significato che le si vuole attribuire, e che non si dee più mutare in tutta la dimostrazione.

4. Tentare prima le dimostrazioni dirette, quindi le dimostrazioni indirette, accumulandone (ove qualche dubbio tuttavia rimanga) parecchie, e determinandone esattamente il valore, per non esporsi al pericolo di credere che la tesi sia provata quando forse non s'è fatto altro che ribattere le obiezioni o provare che la relazione in essa affermata a nulla repugna.

Nel complesso di queste regole in un con quelle del razocinio in genere dimora sostanzialmente il *metodo dimostrativo* (1).

§ 173.

Esposte le regole che risguardano la materia della scienza, rimane che si stabiliscano le norme che si devono osservare per conferirle la forma, ossia per far sì che le notizie da cui la materia risulta, siano fra loro ordinate in guisa da costituire un sistema. E un complesso di conoscenze allora sarà un sistema quando si conformerà ai seguenti precetti :

1. Sia in primo luogo la definizione dell'oggetto su cui si specula, seguita dalla teorica di quegli attributi e di quelle relazioni la cui notizia dipende soltanto da tale definizione ;

2. Sia in secondo luogo la partizione dell'oggetto (2), seguita: 1° dalla teorica di quegli attributi e di quelle relazioni de' componenti la cui notizia non presuppone che tale partizione e la prima parte della scienza; e 2° dalla teorica di quegli attributi e di quelle relazioni dell'oggetto la cui notizia presuppone solamente quella teorica e quella partizione ;

3. Sia in terzo luogo la divisione dell'oggetto (3), seguita:

(1) Vedi il Saggio, § 241.

(2) Anche se trattasi di un oggetto che *realmente* sia semplice; poichè in tanto una scienza ne è possibile in quanto è *mentalmente* un composto cioè un molteplice.

(3) Ciò per altro non vuol dire che ogni oggetto di scienza abbia parti dividenti; chè può essere un singolare, come Dio, il sole, la

1° dalla teorica degli attributi e delle relazioni de' dividenti; 2° dalla teorica degli altri attributi e delle altre relazioni de' componenti; e 3° dalla teorica de' rimanenti attributi e delle rimanenti relazioni dell'oggetto stesso;

4. La teorica degli attributi preceda a quella delle relazioni; la teorica degli attributi qualitativi preceda a quella degli attributi quantitativi; e la teorica delle relazioni modali preceda a quella delle relazioni causali (§ 70).

In questa guisa disposte le conoscenze che intorno ad una cosa la mente è in grado di acquistarsi, non potranno (ove separatamente prese si conformino alle norme risguardanti la materia della scienza) non rendere di essa una fedele imagine, e quindi non avere fra di loro quelle relazioni di subordinazione e di coordinazione in cui l'ordine logico ossia la forma della scienza consiste; e ogni disposizione diversa da quella a cui le esposte regole accennano, è di quest'ordine una manifesta negazione.

Ma come conseguirlo? volgendo la speculazione: 1° all'essenza dell'oggetto, 2° a' suoi componenti, e 3° a' suoi dividenti. Per tal modo l'ordine della speculazione s'identifica coll'ordine della scienza, e l'ordine subbietivo della scienza si conforma all'ordine obbietivo della realtà (1).

II. Arte d'imparare.

§ 174.

Nell'acquisto delle conoscenze l'altrui opera può essere mezzo come *istruzione* (*quâ actus*) e come *testimonianza* (§ 83); di guisa che le regole onde il metodo d'imparare

terra. Ond'ei s'intende che la divisione dell'oggetto non può sempre aver luogo. Ma quando è possibile, la regola insegna che vuol essere preceduta dalla partizione e dalla definizione di esso.

(1) Vedi il *Saggio*, § 242.

componesi e l'arte d'imparare procede, si devono distribuire in due ordini: di cui l'uno comprende « le norme risguardanti le cognizioni che s'acquistano per istruzione », cioè il *sapere* (o la *scienza*); dove l'altro contiene « le regole concernenti le cognizioni che s'acquistano per testimonianza », cioè il *credere* (o la *fece*) (§ *cit.*).

§ 175.

L'istruzione (in quanto atto) può essere *orale* o *scritta*; epperò in riguardo alla prima l'imparante è *ascoltatore*, in rispetto alla seconda è *lettore*, preso questo vocabolo largamente. Quindi le regole riferentisi alle cognizioni che per l'altrui istruzione si acquistano, concernono l'*ascoltazione* le une, la *lettura* (in largo senso) le altre. L'ascoltare fa sulla mente un'impressione più viva e più profonda che non il leggere (1); ma il leggere concede più tempo a pensare che l'ascoltare non faccia. Questi due mezzi vogliono adunque andar insieme congiunti (2).

L'istruzione orale può aver luogo o per via di *ammaestramento* (lezione) o per mezzo di *discussione* (conversazione e disputa).

Quant'è all'ammaestramento, chi voglia profittarne deve:

1. *Scegliere a maestro chi sia universalmente riputato versatissimo nella scienza che egli si propone d'imparare, e goda fama di valentissimo insegnante;*

2. *Ascoltarne le lezioni con tutta l'applicazione (attenzione e riflessione) possibile, in guisa da trovarsi, avverandosi le altre condizioni, in grado di riprodurle;*

3. *Ripetere a se stesso e ad altri le lezioni udite, farne prima oralmente e poscia in iscritto il compendio, e prepararsi alle*

(1) *Magis viva vox adfcil. Nam licet acriora sint, quae legas, alius tamen in animo sedent, quae pronuntiatio, vultus, habitus, gestus etiam dicentis adfcil.* Plinio il Giovane, *Ep.* II, 3.

(2) Vedi il *Saggio*, § 247.

lezioni susseguenti, riflettendo lungamente sulle relazioni interposte fra le cose già udite, e cominciando a pensare, quando il maestro lo accenni, all'oggetto della lezione che segue.

Per quello poi che alla discussione appartiene, affinchè all'imparante riesca a frutto, gli è necessario:

1. *Eleggere a collocutore chi nella disciplina onde si tratta, sia più dotto di lui (senza tuttavia sdegnar di discutere con persone men colte (1)), e procacciare di ben intendere le cose ch'egli discorre;*

2. *Adoperarsi di condurre con prudenti ed accorte interrogazioni la discussione su quei punti di scienza che si desiderano chiariti, guardandosi tuttavia dall'affaticare il suo collocutore con troppe dimande o coll'insistere troppo lungamente sul medesimo tema, e togliendo ai proprii quesiti ogni aspetto di esame;*

3. *Variare la discussione, discorrendo con molte persone, sì di opinioni identiche alle sue, sì di opinioni dalle sue diverse.*

§ 176.

Per quello che riguarda l'istruzione scritta, fra le regole che valgono a renderla profittevole, le une si riferiscono all'*esame* dei libri onde ella viene impartita, le altre presiedono alla loro *lettura*, preso questo vocabolo nello stretto suo senso.

All'esame di una scrittura possono essere necessarie due operazioni, avente l'una per iscopo di risolvere il duplice problema dell'*autenticità* e della *genuinità* del libro onde si tratta, rivolta l'altra a determinare il *significato* dei termini e delle proposizioni con cui l'autore volle esprimere le sue idee. Le regole direttrici della prima costituiscono la *critica*

(1) Chi per molti riguardi ci è inferiore in sapere, può esserci per qualche rispetto superiore. Il dotto può imparare dallo stesso volgo, nel quale il buon senso ed il senso comune sono indefettibili; il che nello scienziato non sempre si avvera.

bibliologica come *scienza* (1), alla quale si contrappone la *critica bibliologica* come *arte*; e quelle che servono di guida alla seconda, cioè all'*interpretazione*, formano l'*ermeneutica* (detta eziandio *esegetica*) come *scienza*; alla quale l'*ermeneutica* come *arte* si contrappone. Ciò posto, conviene esordire dalla critica bibliologica.

La questione dell'autenticità dimora nel chiedere se un'opera, considerata in complesso e nelle principali sue parti, sia veramente stata scritta da quell'autore a cui si suole attribuire; o, se anonima, in quel tempo di cui reca la data; oppure, ove niun giudizio siasi ancora su ciò proferito, a qual autore o a qual tempo appartenga. Invece la questione della genuinità consiste nel dimandare se le singole espressioni (termini e proposizioni) nella scrittura contenute sieno quelle appunto di cui l'autore si valse nel significare le proprie idee, oppure se le espressioni di lui hanno per altrui ignoranza o malizia subita qualche alterazione; sicchè al libro debba apporsi la taccia di essere *corrotto* (per espressioni da altri sostituite a quelle dell'autore), od *interpolato* (per espressioni da altri qua e là inserite fra quelle dall'autore adoperate), o *mutilato* (per espressioni da altri sopresse). Ora le norme che additano la via per cui si perviene alla risoluzione del primo quesito, costituiscono la critica (bibliologica) *interna*; e le regole che indicano il modo di soddisfare al secondo, formano la critica (bibliologica) *esterna* (2).

Ecco ora le più importanti regole di critica bibliologica, interna ed esterna:

1. *Quando all'opera sia già da altri assegnato l'autore o il secolo, aver l'occhio al contenuto della medesima per scoprire*

(1) La critica *bibliologica* riguarda soltanto il libro come tale cioè come un complesso di vocaboli col quale un noto od ignoto scrittore dee aver voluto significare certa serie d'idee; al valor delle quali l'esaminatore del libro punto non bada.

(2) In luogo di *critica interna* e *critica esterna* dicesi eziandio *critica alla* e *critica bassa*.

se nulla in essa contengasi che repugni a ciò ch'è già noto dell'uno o dell'altro: come incontrerebbe se, verbigrazia, vi si leggessero cose che nel preteso secolo non si potevano ancora sapere, o che dalla maniera di pensare e di scrivere del preteso autore, per altri scritti autentici conosciuta, discordassero;

2. Ove cose di tal fatta nello scritto rinvenngansi, cercare se possano considerarsi come aggiunte di mano posteriore e senza pregiudizio dell'autenticità di esso rimuoversi, oppure se sieno così strettamente unite nel tutto che non si possano togliere senza dover riguardare il libro stesso come apocrifo;

3. In questo secondo caso, del pari che quando l'opera non venne ancora attribuita da altri a niun autore o a niun secolo, far di scoprire l'uno o l'altro mediante le notizie ed i cenni che scrittori contemporanei o posteriori possono intorno ad essa avere tramandato, usando in ciò (uopo non è che si dica) le più grandi cautele.

Passando poi dalla critica interna alla critica esterna, la logica ingiunge:

1. Di consultare i varii esemplari del libro onde si tratta: sotto il qual nome fra le opere antiche scritte prima della scoperta della stampa sono da intendere non solo i manoscritti che di esse ancor si posseggono, ma eziandio quelle copie delle medesime che fanno le veci dei manoscritti perduti od ignoti;

2. Di consultare le traduzioni letterali dell'opera, potendo elle riguardarsi come varii esemplari di essa: il che non si può però dire delle traduzioni libere, delle parafrasi, delle imitazioni e delle parodie, in ordine alle quali è da usare la più grande circospezione possibile;

3. Di consultare le citazioni che in opere venute dopo si possono trovare, preferendo a quelle che è noto essersi fatte a memoria, quelle che consta essersi fatte col libro sotto gli occhi.

Quando questi varii mezzi non siano sufficienti a determinare la vera lezione, non rimangono al critico che le

congetture. Le quali son lecite senza dubbio, ma purchè mirino solamente a ristabilire il testo originale; imperocchè l'emendare il testo non può consistere nel mutarlo, ma solo nel ritornarlo al suo essere primitivo. Elle non devono perciò essere troppo ardite, e i loro risultati non vogliono accogliersi nel testo senza validissime ragioni.

§ 177.

Indicata la maniera da tenere nell'investigare se una data scrittura sia autentica o *apocrifa*, genuina o *spuria*, è da vedere in qual modo si possa scoprire il senso in cui l'autore prese le espressioni (termini e proposizioni) adoperate nel comporla, vale a dire il loro senso *primitivo*, perchè si sappia distinguerlo da ogni senso *posteriore*, che altri possa avere creduto di trovarvi o vi abbia introdotto.

A determinare il significato originale delle espressioni di un'opera, ossia a bene *interpretarla*, fa d'uopo:

1. *Procacciarsi un' ampia e profonda conoscenza dell' uso, generale e speciale, della lingua in cui il libro è scritto*: di guisa che si sappia non solo quale è il senso in cui i vocaboli che la compongono, sogliono dall' universale essere adoperati, ma eziandio qual è il significato in cui suole usarli lo scrittore onde si tratta (1);

2. *Considerare il contesto del libro, ossia la connessione, prossima e remota, delle sue parti* (giudicando degli accessori dal principale, delle parti oscure dalle chiare, dei cenni fugitivi dalle cose che si dicono e spiegano di proposito (2), nè attribuendo contraddizione alle idee dello scrittore se non quando il rimuoverla con qualche interpretazione sia

(1) Vi sono tuttavia scrittori che non hanno niuna lingua, come ci hanno uomini senza carattere. Tali scrittori usano le parole in sensi affatto arbitrarii, ora in una or in un'altra significazione; e sono perciò molto difficili ad interpretarsi.

(2) Gioberti, *Considerazioni*, ecc.

impossibile), e (ove occorra) recare a confronto i luoghi paralleli (cioè i passi che nelle espressioni [parallelismo verbale] o nelle idee [parallelismo reale] hanno qualche analogia) così dello scritto che s'interpreta, come di altre scritture (del medesimo o di diversi autori, specialmente se abbiano con quello qualche stretta relazione);

3. Far di conoscere tutte le circostanze importanti in cui l'opera fu composta, epperò istituire indagini intorno alla vita dell'autore e al suo modo di pensare (il quale non sempre schiettamente nello scritto si manifesta, e tuttavia modifica spesso involontariamente l'esposizione delle idee), alla storia e all'indole del suo secolo, al movente ed allo scopo dello scritto (1), allo stato ed alle relazioni di quelli a cui il libro viene indirizzato; poichè tutte queste cose (a cui lo scrittore suole accennare od alludere fuggitivamente soltanto) esercitano grandissima influenza sulla determinazione del senso che l'interprete dee scoprire.

Ove poi queste cure a far trovare il senso originale non valgano, e sia perciò forza acconciarsi all'interpretazione già data da altri, *dovrassi, caeteris paribus, preporre la spiegazione di coloro che all'autore furono discepoli o amici o contemporanei, o che mostrano di conoscerne bene la lingua e lo stile, o che nella materia di cui si tratta, si appalesano molto versati.*

(1) Il movente e lo scopo sono due cose diverse, e scoprirle in un autore non è la cosa più facile; perchè affidarsi alle dichiarazioni stesse dello scrittore non è sempre la cosa più prudente. Imperocchè spesse volte lo scrittore annunzia, ad es., uno scopo nella prefazione, il quale pur nella prefazione (che suol farsi dopo la composizione dell'opera) gli venne in mente, oppure lo scopo primario ma non il secondario, od a vicenda. Gli scrittori hanno le loro simulazioni, dissimulazioni e reticenze, come gli altri uomini nella vita comune.

§ 178.

Quant'è ora alla lettura (presa la voce nello stretto suo senso), la logica dà i precetti che seguono:

1. Scegli, colla scorta di qualche proba e dotta persona, le opere scientifiche più pregevoli, fa di esse l'oggetto primario delle tue letture, e delle altre un oggetto secondario soltanto;

2. Non ti accingi a leggere un'opera di alta scienza prima di aver letto le migliori opere in cui se ne espongono gli elementi;

3. Fa di comprendere in tutte le sue parti lo scritto che leggi, prima di profferirne un giudizio;

4. Ciò che leggi, appropriati coll'intendimento ed imprimiti profondamente nella memoria;

5. Per guardarti dalla parzialità ne' tuoi giudizi confronta i migliori scritti di tutte le scuole;

6. A coltivare in un coll'intelligenza il gusto non trascura nella lettura scientifica lo studio di scritti che per eleganza di forma risplendano (1).

E del modo onde si dee procedere in riguardo alle conoscenze che per altrui istruzione s'acquistano, le cose discorse bastando, rimane a vedere come la mente si deva reggere in rispetto alle cognizioni che s'acquistano per altrui testimonianza.

§ 179.

In una testimonianza, come in ogni altro atto intellettuale, convien distinguere due termini. Il suo *soggetto* o termine *da cui* (vale a dire chi attesta) dicesi *testimonio*; e il suo *oggetto* o *contenuto* o termine *a cui* (ciò che s'attesta) appartiene all'ordine delle *idee* (che possono essere verità

(1) Nell'esposizione di queste e delle regole contenute nei §§ 72. 73. 74 ci siamo largamente aiutati della logica del Krug (dal § 177 al § 180).

intelligibili o verità *sovrintelligibili*) o all'ordine de' fatti (che possono essere eventi *naturali* o eventi *sovranaturali*). Talchè la testimonianza può esser fonte di doppio ordine di cognizioni.

In quant'è « comunicazione di conoscenze riferentisi all'ordine delle idee », la testimonianza domandasi *dottrinale*: in quant'è « comunicazione di conoscenze riguardanti all'ordine de' fatti », la testimonianza si appella *storica*. Si l'una come l'altra è *udibile (oralis)* o *visibile*, « secondo che i segni per cui si manifesta, possono percepirsi col senso dell'udito o col senso della vista »; e la testimonianza visibile è *scritta (literalis)* o *monumentale*, « secondo che si palesa per via della scrittura o per via di monumenti » (templi* sepolcri, lapidi, archi trionfali, medaglie, monete, ecc.). I quali si dicono *parlanti* « se vi si scorge qualche indizio per cui si possa conoscere lo scopo, il tempo e le altre circostanze dell'origine loro »; e *muti* se niun segno siffatto vi si rinvenga.

« Una serie di testimonianze che abbiano il medesimo contenuto e durino per parecchie generazioni », costituisce una *tradizione*; la quale è *storica* o *dottrinale*, « secondo che storiche o dottrinali sono le testimonianze onde si compone ». E tanto l'una quanto l'altra è, come la testimonianza in genere, *orale* o *scritta*.

Quanto è poi ai testimonii, suolsi dire che sono *immediati* « se ciò che attestano, conobbero di per se stessi »; e *mediati* « se ciò che attestano, conobbero solo per altrui testimonianza » (1). I testimonii mediati, in riguardo al modo onde vengono in cognizione di ciò che attestano, sono tutti *auricolari*; ma i testimonii immediati possono essere *auricolari*, *oculari*, e via ragionando, secondo che il contenuto

(1) Le espressioni « testimonii *oculari* e testimonii *auricolari* » in luogo di « testimonii *immediati* e testimonii *mediati* » sono inesatte; perchè quel testimonio che attesta un fatto per averlo percepito coi proprii orecchi, non dovrebbe egli dirsi *auricolare*, anzichè *oculare*?

della testimonianza si rese loro noto per mezzo dell'udito, della vista, e via discorrendo (1).

A determinare poi il valore d'una testimonianza conviene por mente a ciò che vi s'afferma e a chi afferma. Ell'è *obbiettivamente* (o *internamente*) *credibile* (e vale a dire che ha in rispetto al suo contenuto un valore) « se ciò che vi s'attesta, è internamente ed esternamente possibile, cioè se il suo contenuto non è un repugnante, nè ad alcun vero contraddice; ed è *subbiettivamente* (od *esternamente*) *credibile* « se chi attesta, è *idoneo* e *sincero* », se cioè il testimoniaio può aver conosciuto la verità e vuol dirla (§ 83).

Ora non tutte le testimonianze sono credibili, nè quelle che sono, meritano tutte la medesima fede. Donde si fa palese la necessità di alcune regole che insegnino a discernere le vere dalle false, le verosimili dalle inverosimili testimonianze. Queste regole possono ridursi a due serie, di cui l'una comprende quelle che si riferiscono alla testimonianza considerata nel suo contenuto: dove l'altra contiene quelle che concernono la testimonianza riguardata nel suo soggetto. E « l'abito di osservare le une e le altre regole in rispetto alle testimonianze il cui oggetto appartiene all'ordine de' fatti », costituisce la *critica storica* come *arte*; alla quale contrapponesi la *critica storica* come *scienza*, riposta nel complesso di queste regole medesime. All'incontro nel « complesso delle norme che riferisconsi alle testimonianze il cui oggetto appartiene all'ordine delle idee », dimora la *critica dottrinale* come *scienza*; a cui si contrappone l'abito di metterle in atto, vale a dire la *critica dottrinale* come *arte*.

§ 180.

In rispetto alla testimonianza considerata nel suo *oggetto* è necessario mettere in pratica le regole seguenti:

(1) Noi restituiamo adunque alle voci *auricolare* e *oculare* il loro vero significato.

1. *Esaminare se il contenuto della testimonianza (idea o fatto) nulla contenga che sia internamente od esternamente impossibile, ed ove ciò che viene attestato inchiuda cose fra loro contraddittorie o a qualche vero indubitabile contradica, rigettarla;*

2. *Procedere in questa disamina con grande cautela, affine di non sentenziare per impossibile ciò che è solo incomprendibile, o per impossibile assolutamente ciò che è soltanto impossibile ipoteticamente;*

3. *Distinguere la narrazione del fatto o l'esposizione dell'idea dal giudizio che il narratore o l'espositore possa aver profferito intorno al fatto o all'idea; e nella narrazione o nella esposizione discernere le parti che possono esser vere o verosimili da quelle che possono esser false o inverosimili (1).*

§ 181.

In riguardo poi alla testimonianza considerata nel suo soggetto, fa d'uopo pigliare a guida le regole che seguono:

1. *Cercare se il testimonia abbia potuto conoscere la verità, e però investigare: a) s'egli sia fornito dell'ingegno, dell'istruzione e dei mezzi che a venir in cognizione di ciò ch'egli attesta (fatto o idea), si richiedono; b) se di queste tre cose abbia fatto quell'uso che si conveniva; e c) se nelle sue indagini non abbia avuto per movente che l'amore del vero;*

2. *Esaminare se il testimonia abbia voluto dire la verità, e conseguentemente procacciare di conoscere quale ne sia il carattere e fra quali circostanze trovavasi allorchè narrò il fatto od espose l'idea di cui si tratta;*

3. *Udire il maggior numero di testimonii possibile, preferendo la testimonianza degli immediati a quella de' mediati, e la testimonianza di coloro che per valore intellettuale e morale primeggiano, a quella dei testimonii di minor valore intellettuale e morale (2).*

(1) Vedi la dichiarazione di queste regole nel *Saggio*, § 245.

(2) Vedi la dichiarazione di queste regole nel *Saggio*, § 246.

CAPITOLO SECONDO.

L'esposizione della scienza.

§ 182.

Dovendo la *metodica eterodidattica* esporre le regole da seguirsi nella comunicazione della scienza (§ 142); e potendo l'istruzione (*quâ actus*) essere *unilaterale* o *bilaterale*: ne conseguita che questa parte della logica applicata ha due uffici da compiere; di cui l'uno è l'esposizione delle regole che devonsi osservare per rendere proficua l'istruzione unilaterale, e l'altro è l'esposizione delle regole che si devono praticare per rendere profittevole l'istruzione bilaterale. Di modo che la metodica eterodidattica può dividersi in due parti: di cui la prima, come quella che stabilisce il modo da tenersi nell'istruire coll'*ammaestramento*, costituisce la *metodica dell'istruzione unilaterale*; dove la seconda, come quella che determina la maniera da tenersi nell'istruire colla *discussione*, forma la *metodica dell'istruzione bilaterale* (1).

(1) Comunicare una scienza ed insegnarla, nel largo senso del secondo vocabolo, sono un identico. E questo è appunto il significato in cui tal voce si usa nelle espressioni *metodo autodidattico* e *metodo eterodidattico*. Ma oltre a questo significato, in cui insegnare è lo stesso che istruire ossia comunicare un certo sapere, il vocabolo *insegnamento* ha eziandio un senso men ampio, giusta il quale l'insegnare importa un *maestro*, ed è quindi un *ammaestrare*. In questa significazione però non l'usiamo che di rado, per evitare ogni ambiguità; perocchè avendo la lingua il nome di *ammaestramento*, che esprime a capello la nostra idea, togliere il vocabolo onde parliamo, in due sensi non è sempre necessario. Quando poi la parola *insegnamento* (in largo senso) si usa come sinonima della voce *istruzione*, è chiaro che s'intende l'istruzione *quâ actus*, non l'istruzione *quâ productum*. Il che indica che questa parola ha parimente due significati. Or nel testo noi accenniamo di prenderla nel primo di tali due sensi, che è pur

ARTICOLO I.

Modo d'istruire coll'ammaestramento.

§ 183.

L'ammaestramento (onde l'istruzione unilaterale s'impartisce) può essere *scritto* od *orale*. Ma quantunque il secondo diversifichi per vari rispetti dal primo, tuttavia in riguardo al loro *logico* contenuto sono identici; ed obbediscono perciò, in tale rispetto, alle medesime regole (1).

Ora nell'ammaestrare, si a voce come in iscritto, è soprattutto da por mente al modo che vi si dee tenere, domandato *processo* o *forma* dell'insegnamento. Essa dicesi *interna* « allorchè nell'ammaestramento si considera ciò che v'ha di essenziale »: *esterna* « allorquando si ha l'occhio a ciò che in esso si trova di accidentale ». Perciò la forma interna concerne l'ordinamento logico delle idee che si comunicano; dovechè la forma esterna alla loro esposizione si riferisce.

§ 184.

Assolutamente considerato il processo interno dell'ammaestramento è *analitico* o *sintetico*, « secondo che il maestro

quello in cui l'adoperammo di sopra, non nel secondo; giusta il quale l'istruzione è un certo sapere, *prodotto* dell'istruzione *come atto*.

Del resto è chiaro che per istruzione bilaterale intendesi la vicendevole comunicazione di cognizioni che può aver luogo fra più persone (due, tre, ecc.), e per istruzione unilaterale la comunicazione di cognizioni alle quali una persona può dar origine nello spirito di una o più altre. Perciò nella istruzione bilaterale chi dà, riceve eziandio; laddove nell'istruzione unilaterale questa reciprocità non ha luogo, non essendovi che il maestro, cioè chi dà l'istruzione, da una parte, e il discepolo, cioè chi riceve l'istruzione, dall'altra.

(1) Vedi il *Saggio*, § 265.

muove dal tutto e riesce alle parti o muove dalle parti e riesce al tutto (§ 79) ». E come la parte ha natura di condizione, e il tutto ha ragione di condizionale (§ 58); come procedere dal condizionale alla condizione si è *risalire* (dal principiato al principio), e procedere dalla condizione al condizionale è *progredire* (dal principio al principiato); così la forma analitica si chiama anche *regressiva*, e la forma sintetica, *progressiva*.

Considerato poi relativamente il processo in discorso è *scientifico* o *popolare*, « secondo che il discepolo a cui il maestro si dirige, aspira ad un sapere organico o s'accontenta d'un sapere inorganico » (§ 1). Perciò nel processo scientifico il maestro uniformasi rigorosamente all'ordine logico e mira conseguentemente a rendere il suo insegnamento (per quanto gli è possibile) ampio, profondo ed esatto: laddove nel processo popolare, in cui il maestro s'indirizza a discenti che studiano solo per trarre dalle cognizioni che loro si comunicano, un utile od un diletto, si segue un andamento più libero e più facile; e quelle cose soltanto si fanno oggetto d'insegnamento che per l'uno o per l'altro di tali rispetti più attraggono chi impara, e meno sono difficili ad intendersi (1).

Nè men vario è dell'ammaestramento il processo esterno. V'ha in fatti una forma *sindetica* (detta da altri *coesiva*) e una forma *aforistica*, una forma *diretta* e una forma *indiretta* (chiamata *parabolica* od *enigmatica*), una forma *epistolare* e una forma *cattedratica*, una forma *acroamatica* e una forma *erotematica*.

Il processo è, in primo luogo, aforistico o sindetico, « secondo che l'esposizione delle idee ha luogo per via di proposizioni fra loro indipendenti o per mezzo di proposizioni fra loro connesse ».

Dicesi, in secondo luogo, diretto od indiretto, « secondo che il pensiero del discepolo viene dal maestro indirizzato

(1) Vedi il *Saggio*, § 267.

all'oggetto dell'insegnamento per immediato o mediante l'esposizione di altre idee, strette con quelle che ei vuole comunicare, da una relazione di analogia ». Nel primo di questi due processi il maestro va dunque alla meta in linea retta, laddove nel secondo vi si avvia per una linea curva.

Chiamasi, in terzo luogo, epistolare o cattedratico, « secondo che l'esposizione delle idee vien fatta sotto forma di lettera ovvero sotto forma di lezione ».

In quarto luogo, finalmente, il processo è acroamatico od erotematico, « secondo che l'ammaestramento ha luogo per via di esposizione continua o di esposizione dialogica » (1). Nella forma acroamatica adunque parla solo il maestro, e i discepoli lo ascoltano in silenzio: invece nella forma erotematica (appellata eziandio *socratica*) parlano alla loro volta anche i discepoli, rispondendo alle interrogazioni che il maestro loro dirige per condurli a scoprire da loro stessi il vero (2).

§ 185.

Quali sono ora le regole che nell'ammaestramento vogliono osservarsi? Consistendo l'ammaestrare nel comunicare altrui un certo sapere, è manifesto che tale domanda riesce a chiedere, che cosa il maestro debba fare così a riguardo della scienza considerata in se stessa come a rispetto della scienza riguardata in relazione col discepolo a cui si propone d' insegnarla (3).

(1) *Omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa.* Seneca.

(2) Vedi il *Saggio*, § 268.

(3) Prima di accingersi all'insegnamento di una scienza il precettore deve guardarla sotto due diversi aspetti e volgere a se stesso due domande, così discorrendo: se io fo astrazione dalle varie relazioni che la disciplina in cui voglio istruire i miei discepoli (uditore o lettori) può avere con essi, quali saranno i miei uffizi come insegnante? Se poi la scienza che ho in animo di esporre altrui, viene

Per quello che appartiene alla scienza in se stessa considerata, il maestro deve:

1. *Possedere appieno la scienza che vuole insegnare, e in modo che niuna oscurità e niuna confusione si trovi nelle sue idee, niuna incertezza s'inchiuda nelle sue affermazioni;*

2. *Disporre le varie parti di essa secondo la legge di gradazione, cioè in guisa che i pensieri e le cognizioni precedenti non presuppongano i pensieri e le cognizioni susseguenti, o in altri termini, per modo che insegnando possa poi discorrere, nell'ordine dei pensieri, dal facile al difficile, e, nel giro delle cognizioni, dal noto all'ignoto;*

3. *Epper ciò distinguere fra loro con accuratezza tanto le cognizioni onde la scienza da esporsi componesi, quanto gli atti cogitativi da cui esse procedono; e quelle così ordinare che le conoscenze al cui acquisto è sufficiente l'attenzione, precedano a quelle che richiedono la riflessione, e che le conoscenze le quali si ottengono coll'osservazione (in forma d'analisi o di sintesi, di astrazione o di comparazione) vadano innanzi a quelle che s'acquistano solo colla meditazione: il quale scopo conseguirà avvertendo che nello svolgersi la ragione ascende prima dal particolare all'universale e discende poscia dall'universale al particolare (1).*

§ 186.

Quant'è poi alla scienza considerata in relazione con chi la vuole imparare, il maestro deve:

1. *Procacciarsi una perfetta conoscenza del suo discepolo;*

2. *Fare una saggia eletta delle cognizioni che gli si devono, giusta quella conoscenza, comunicare: sicchè riesca adattata allo*

da me riguardata nelle sue relazioni con coloro che devono da me impararla, che cosa dovrò io fare verso di essa per raggiungere lo scopo dell'ammaestramento?

(1) *Neque via in plano sita est, sed ascendendo et descendendo... ascendendo ad axiomata, descendendo ad opera* (Bacone). Chi poi desideri la dichiarazione delle esposte regole, veggia il *Saggio*, § 270.

scopo dell'ammaestramento, alla intelligenza dell'alunno ed alle circostanze in cui questi si trova, e s'evitino quindi i due inconvenienti dell'eccesso e del difetto si nella profondità come nell'ampiezza delle materie d'insegnamento con serbare il diritto mezzo; la cui legge vuole che l'ammaestramento sia *compiuto*, non sovrabbondante nè manchevole;

3. *Adoperarsi di rendere il suo insegnamento proficuo:*

A) *Colla chiarezza*; la qual cosa otterrà massimamente: 1° con rendere a sè e all'alunno severo conto del significato che hanno i termini e le proposizioni che usa, e però ricorrendo, ove d'uopo, alla definizione; 2° con attenersi, per quanto gli è possibile, alla significazione che ai vocaboli assegna l'uso comune; 3° con dichiarare, ove sia forzato a mutarla, il nuovo senso in cui li prende; 4° con dare a ciascuna delle parole onde si serve, un solo significato, ed ove ciò non gli torni sempre possibile, indicare (quando il contesto del discorso non lo faccia manifesto) il significato nel quale in quel dato luogo le piglia; 5° con provvedere alla proprietà, alla precisione, alla semplicità del suo dire; 6° con evitare, per quanto può, il parlare traslato, non meno che la soverchia brevità da una parte (1) e la verbosità dall'altra (2), epperchè le inutili sinonimie (di parole e di frasi) soprattutto; 7° con avvertire il discepolo, ove per farsi intendere debba aver ricorso a sinonimi, dell'identità dell'idea in varie guise significata; e 8° con distinguere le idee dalle loro forme *logiche* (o dialettiche), nascenti dal considerare il loro contenuto sotto varii aspetti, affinchè l'alunno non si dia a credere che il maestro gli esponga più idee, quando egli non gliene comunica che una sotto varie forme dialettiche;

B) *Colla ripetizione*: a cui ricorrerà ogni volta che a far

(1) Orazio: *brevis esse laboro, obscurus fio.*

(2) Forse non è in tutta la logica un precetto così conculcato come questo da molti di coloro stessi che lo inculcano. Orazio diceva:

*Quidquid praecipies, esto brevis; ut cito dicta
Percipiant animi dociles, teneantque fideles.*

intendere ciò che sta insegnando, è necessario il richiamo di cose già discorse, non meno che dopo l'esposizione di ciascuna teorica, la quale dovrà ridurre in ordinato compendio ossia *epilogare*;

C) *Coll'efficacia*, vale a dire, con far sì che l'insegnamento valga ad ingenerare nella mente dell'alunno profonde convinzioni e nel cuore di lui un puro, vivo, costante ed operoso amore della scienza e della virtù: il che conseguirà quando, oltre a tutti gli altri mezzi che risultano dall'osservanza delle regole sovrapposte, sappia ancora (per quanto la scienza il comporta) rendere ameno il suo insegnamento; posseda una piena conoscenza della dignità del suo ufficio e dell'importanza della dottrina che espone; e si mostri egli stesso colle parole e colle opere convinto delle verità onde si fa banditore (1).

ARTICOLO II.

Modo d'istruire colla discussione.

§ 187.

La discussione (con cui s'impartisce l'istruzione bilaterale) può, come l'ammaestramento, essere *orale* o *scritta*. Ora perchè raggiunga il suo scopo, conviene che anch'ella proceda secondo certe regole. E come la discussione è una *conversazione* od una *disputa*, « secondo che i collocutori sono in accordo o in dissenso fra loro »; così le sue regole sono di due maniere. Le norme della prima sono ordinate a produrre l'arte di conversare: le regole della seconda a generare l'arte di disputare, ossia l'*Eristica* (2).

(1) Vedi la dichiarazione di queste regole nel *Saggio*, § 271.

(2) Noi abbiamo veduto (nel discorrere della maniera d'imparare) come le cognizioni che per altrui opera possono acquistarsi, debbano

La disputa è di varie maniere; e a scoprirle conviene considerarne lo *scopo* e il *processo*.

In riguardo al fine a cui mira, la disputa è *ginnastica* od *agonistica*, « secondo che ha luogo per esercizio della ragione soltanto o per istabilire un dato punto di scienza ». Or « l'esercizio della intelligenza può essere ordinato o a produrre l'arte di ragionare o a dar saggio delle cognizioni che già si posseggono »; in guisa che la disputa ginnastica può essere *agogica* od *anacritica*. E due parimente sono le forme della disputa agonistica (detta comunemente *polemica*); perchè « il punto di dottrina che altri si propone di stabilire, potendo essere la *verità* o la *falsità* d'una proposizione », si fa palese che la disputa onde parliamo, è *apologetica* od *elenctica*. Sotto la prima si contengono la disputa *endictica*, la quale « mira a stabilire la proposizione impugnata », e la disputa *anatreptica*, la quale « intende a rovesciare le ragioni onde l'avversario la combatte ».

Avuto poi rispetto al modo in cui si può condurre, la disputa si divide in *comune* e *scolastica*. Nella prima « si discorre come ragionasi nella vita »: nella seconda « si ragiona come discorresi allorquando il raziocinio si riduce in una delle sue forme dialettiche » (cioè in un sillogismo od in un entimema, in un sorite od in un epichereima, ecc.).

derivare dall'altrui testimonianza o dall'altrui istruzione (in quanto atto); e come le conoscenze che s'attingono dal secondo fonte, provengano dall'ammaestramento o dalla discussione. Ora la divisione della discussione in conversazione e disputa fu allora da noi accennata soltanto, ma non esposta di proposito; e però le regole che ivi abbiamo stabilite, si riferiscono alla discussione in genere, non alla conversazione e alla disputa in ispecie. Per contro in questo luogo, dove la disputa e la conversazione si considerano sotto un opposto rispetto (in quanto son mezzi d'istruire, non più in quanto son mezzi d'imparare) fermeremo le norme così dell'una come dell'altra.

La disputa scolastica, detta eziandio *sillogistica* od *accademica*, procede così: il *difensore* espone in chiari termini la sua tesi; cerca di provarla con qualche raziocinio in forma; ed invita l'*oppositore* ad acconsentirvi: questi per contro prende ad impugnarla con un altro raziocinio in forma. Il difendente ripete tutta da prima l'argomentazione dell'avversario; poi riandandone a una a una le proposizioni ed attentamente esaminandole, rimuove quelle che al punto in controversia direttamente e precipuamente non appartengono, concede le vere, nega le false, distingue le ambigue, secondo l'ammonimento degli Scolastici: *saepe nega, concede parum, distingue frequenter*. L'argomentante si fa di nuovo ad assalire il difensore, o tentando di provare le ragioni allegate o proponendone di nuove; e il sostenitore della tesi risponde combattendo le ragioni delle ragioni arretrate o le ragioni addotte a rincalzo; e così di seguito sino al fine della disputazione, senza che mai si abbandoni il raziocinio in forma (1).

La disputa comune od *extra formam* suddividesi in *maieutica* (o *socratica*) e *pirastica* (od *oratoria*). Consiste la prima in « una serie di accorte interrogazioni per le quali uno dei collocutori, senza che l'altro se ne avvegga, lo conduce ad ammettere per vera o per falsa la proposizione che prima teneva per falsa o per vera ». Il che può aver luogo in due modi: *indirettamente*, cioè per via della contraddizione in cui l'uno di essi viene a trovarsi con se stesso, e dalla quale ei dee uscire e non può senza darla vinta all'altro; o *direttamente*, cioè per via dell'identità che è tra la proposizione a cui l'interrogato si trova condotto e la proposizione che l'interrogante propugna. Dimora poi la seconda in una « discussione colla quale uno degli avversarii, senza che l'altro vi cooperi (come nella disputa socratica interviene), si

(1) Accade però frequentemente che dopo di aver disputato per certo tempo in questo modo, le due parti, impacciate dalla forma dialettica, espressamente o tacitamente si accordano di discutere *extra formam*; ma allora la disputa cessa di essere scolastica.

adopera di convincerlo colle proprie ragioni ». Della disputa maieutica abbiamo ammirabili esempi in Platone e in Senofonte: della pirastica in Cicerone.

Epilogando sinotticamente questa classificazione, diremo:
Disputa:

I. in riguardo allo scopo:

1. ginnastica:

A. agogica,

B. anacritica;

2. agonistica:

A. apologetica:

a. endictica,

b. anatreptica;

B. elenctica;

II. in rispetto al processo:

1. comune:

A. socratica,

B. oratoria;

2. scolastica.

Ciascuna poi di queste maniere di disputare può per via di atti ripetuti dar luogo ad un'arte corrispondente. Così la disputa ordinata all'esercizio della ragione origina la *Ginnastica* (intellettuale), che comprende l'*Agogica* e l'*Anacritica*; la disputa rivolta a mettere in sodo un punto di dottrina produce l'*Agonistica* (o *Polemica*), la quale abbraccia l'*Apologetica* e l'*Elenctica* (1); e via discorrendo.

§ 189.

Ora, affinchè la conversazione torni istruttiva, fa mestieri:

1. *Esprimere integralmente e con semplicità ciò che si sa intorno al punto che si discute;*

(1) È chiaro che a tutti questi addiettivi si sottintende il nome di arte.

2. *Tener conto di tutte le idee che il collocutore viene esponendo*, affinè di chiarirne le oscure e distinguerne le confuse, e così dissipare que' dubbi che per avventura ei proponga;

3. *Evitare ogni atto ed ogni parola che significhi noncuranza o irriverenza o dispregio* (1).

§ 190.

Perchè, infine, la disputa (quale che ella siasi) riesca istruttiva, conviene:

1. *Non contentarsi di negare le affermazioni dell'avversario, ma, se false, studiarli di confutarle, non solo con dimostrazioni ad hominem, sì con dimostrazioni ad veritatem* (§ 117);

2. *Determinato innanzi tutto con esattezza il punto in controversia*, con rimuoverne ciò che gli è estraneo, distinguerne le varie parti, e logicamente ordinarle, *non abbandonarlo giammai*;

3. *Procurare di accordarsi coll'avversario circa i principii ai quali nel disputare si vuol avere ricorso*;

(1) Il lettore intende da sè che uffizio della logica non è di suggerire il modo che si dee tenere per conversare con arte e segnalarsi in un'adunanza, nè d'indicare quelle doti che stimansi indispensabili per piacere, quali sono la modestia, la schiettezza, la prudenza, il rispetto degli assenti, ecc.; poichè essa tratta solamente di quella conversazione la quale ha uno scopo scientifico: laddove queste massime concernono la conversazione comune, epperò appartengono al dominio del galateo. Da ciò però non conseguita che la nostra regola terza sia nella logica fuori di luogo: imperocchè l'irriverenza, la noncuranza ed il dispregio non sono solamente tre colpe condannate dall'etica, ma ancora tre ostacoli all'ottenimento del fine che altri prefigge alla sua conversazione, epperò tre errori. Essi non fanno altro che offendere l'amor proprio del nostro collocutore, e quindi chiuderne la mente ai nostri discorsi, oppure interrompere addirittura la conversazione. Guardiamocene adunque, non solo per amore della virtù, ma eziandio per amore della scienza.

4. *Esaminare le dimostrazioni dell'avversario in riguardo all'intento della disputa, alla materia e alla forma;*

5. *Non darsi a credere che la confutazione della dimostrazione a cui l'avversario appoggia una tesi, provi la falsità della tesi stessa;*

6. *Confutata la proposizione dell'avversario, investigare eziandio, ove si possa, la cagione dell'errore in cui egli si trova;*

7. *Da ultimo, non dimenticare mai il rispetto che altri dee al vero, all'avversario e a se stesso (1).*

E qui ha fine la nostra dottrina del sapere (2).

(1) Vedi la dichiarazione di queste norme nel *Saggio*, § 264.

(2) Ell'è, come il lettore ha veduto, una logica *tradizionale*, non una logica *panteistica* nè una logica *positivistica*. Giorgio Hegel e Stuart Mill, nati ieri, sono oggi morenti: al contrario Platone e Aristotile, con meglio di venti secoli sugli omeri, sono giovani tuttavia e vivranno immortali. Nè eleggendo questi due insuperabili pensatori a maestri vi ci tenemmo sì stretti da calcarne servilmente le orme: ma liberamente filosofando togliemmo, aggiungemmo, mutammo dove il desiderio di contribuire in qualche misura al progresso della scienza ci sembrava richiederlo. Spetta ora a coloro che avranno avuto la pazienza di leggerci, il pronunziare se ciò che in questo lavoro è nuovo, sia anche vero.



INDICE

PREFAZIONE	Pag. v
SOMMARIO	» XIX
INTRODUZIONE	» I
FILOSOFIA TEORETICA	» 5
LIBRO PRIMO. Il possibile	» 7
PARTE PRIMA. L'essere	» 8
SEZIONE PRIMA. L'assoluto	» 20
Capitolo primo. La qualità	» 21
ARTICOLO I. L'essenza	» 22
» II. Le affezioni	» 31
Capitolo secondo. La quantità	» 59
ARTICOLO I. Il numero	» 62
» II. La grandezza	» 69
SEZIONE SECONDA. Il relativo	» 78
Capitolo primo. La modalità	» 79
ARTICOLO I. La consonanza e la dissonanza	» ivi
» II. L'identità e la diversità	» 89
Capitolo secondo. La causalità	» 102
ARTICOLO I. La causalità interna	» 105
» II. La causalità esterna	» 120
PARTE SECONDA. Il sapere	» 151
SEZIONE PRIMA. Come sia fatto il sapere	» 154
Capitolo primo. Il pensiero	» 163
Capitolo secondo. La conoscenza	» 176
ARTICOLO I. La conoscenza in astratto	» 181
I. L'idea	» ivi
II. L'affermazione	» 200
ARTICOLO II. La conoscenza in concreto	» 215
I. La conoscenza considerata nelle sue forme	» ivi
1. Il giudizio	» ivi
2. Il raziocinio	» 254
II. La conoscenza considerata ne' suoi gradi	» 308
SEZIONE SECONDA. Come si debba ragionare	» 320
Capitolo primo. La formazione della scienza	» 322
ARTICOLO I. Metodica negativa	» ivi
I. Cagioni degli errori	» 323
II. Rimedi degli errori	» 335
ARTICOLO II. Metodica positiva	» 342
I. Arte d'inventare	» 343
1. Metodica del pensiero	» 344
2. Metodica della conoscenza	» 351
II. Arte d'imparare	» 362
Capitolo secondo. L'esposizione della scienza	» 373
ARTICOLO I. Modo d'istruire coll'ammaestramento	» 374
» II. Modo d'istruire colla discussione	» 379

