



BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIII
F
2
NAPOLI



IX N 17

~~2748~~

RIFLESSIONI
DI
FRANCESCO MARIA
SPINELLO

PRINCIPE DELLA SCALEA

Su le principali materie della prima Filosofia,

F A T T E

Ad occasione di esaminare la Prima Parte d'un libro

INTITOLATO

*Discorsi Critici Filosofici intorno alla Filosofia degli Antichi, e
de' Moderni &c.*

DI

PAOLO MATTIA
D O R I A.

D E D I C A T E

A L L A M A E S T A

DI

CARLO VI.

IMPERADOR SEMPRE AUGUSTO.



IN NAPOLI MDCCXXXIII.

Nella Stamperia di Felice Mosca

Con Licenza de' Superiori.

Un. Lr' M^o Felice Ascioni ex Dono Cavaliere: Antonio

IN OIA BIA

ΑΠΟ ΤΩΝ

Οὐδὲν τῶν γενητῶν θεμῆς ἐπινοεῖν αὐτῷ.

Nefas est, ut quicquam quod creatum est, illi (Deo) af-
fingas.

S. Athanasius Epist. ad Solitarios.

καὶ τῶν γενητῶν θεμῆς ἐπινοεῖν αὐτῷ.

SACRA, CESAREA, CATTOLICA

M A E S T À



Quantunque due siano, Augustissimo Cesare, le cure di coloro, i quali dalla Eterna Divina Provvidenza al governo de' popoli destinati, la felicità de' loro Regni, che è degli ottimi Principi l'unico scopo, e fine, si prefiggono, cioè con il terror delle armi tener lontane da' loro sudditi le ingiurie degl' inimici; e con la scelta de' Magistrati, che custodiscano l'osservanza delle leggi, promuovere le buone arti, con far fiorire il commercio, far godere a' popoli la tranquillità, cultura, ed abbondanza di tutte le cose le quali all'umano vivere appartengono: egli è nulladimeno assai ma-

a 2

lage-

lagevole il ritrovare, chi in tutte e due queste arti, delle quali l'una alla Guerra, l'altra alla Pace si appartiene, siasi egualmente segnalato, e distinto; a cagion che de' Principi, i più chi per l'una, chi per l'altra si è renduto a' posteri chiaro, e glorioso. Quindi ben raro pregio della M. V. dee riputarsi, che si veggano con tanto stupore; da essa amendue le dette arti con mirabile armonia talmente porre in opera, che da' nostri posteri non sarà la felicità di noi altri sudditi a quella del Romano Imperio sotto gli Ottaviani, i Trajani, i Costantini, in nulla inferiore stimata. Imperciocchè se riguardiamo i trionfi, che con le vostre invitte armi avete riportati nella Spagna, nella Fiandra, nell'Italia, nell'Ungheria, li ritroveremo tanti, e sì fatti, che ognun di loro basterebbe per rendere immortalmente glorioso il nome di qualsivoglia gran Capitano. E ciò, che vi ha in essi di più maraviglioso, si è, che la potenza del Signor de' Turchi, alla quale sempre da tutti si era stimato, che niun'altro Principe da solo a solo potesse opporsi, V. M. ha fatto vedere, che solo non che l'abbia rintuzzata, ma di più ha data a lui quella pace, che a V. M. è piaciuto concedergli; pace maravigliosa non tanto per quelle

le intere Provincie , e Piazze antemurali de' suoi Stati strappategli di mano , quanto per quello , che a lui avete voluto far restare , il quale tutto come un dono della vostra Clemenza , e generosità è stato dagli stessi nimici riconosciuto. Del vostro intento studio poi alle arti della pace , ne fanno testimonianza le due celebri compagnie del Commercio Orientale , ed Occidentale ; il Banco eretto in Vienna , e mantenuto dalla M. V. con inviolabil fede , benchè negli altri Regni siasi questa veduta vacillare ; la magnificenza adoperata in tante strade aperte , una sola delle quali farebbe stata di stupore alla stessa potenza antica Romana ; la magnifica Biblioteca eretta in Vienna per lo culto delle buone lettere ; la nuova Accademia delle Scienze dalla M. V. ordinata nella nostra città ; gli Ospedali per gli soldati invalidi , ed impotenti ; dalle quali si vede quanto il vostro grand' animo stia sempre fisso a procurare l' utile , e la felicità de' vostri sudditi. Ma ciò , che soprattutto si rende ammirabile nella vostra sacrata Persona , si è , che dopo tante , e sì segnalate vittorie , dopo tante opere sì magnifiche , e gloriose , non ha permesso la vostra invincibil fortezza , che entrasse nel vostro cuore niente d' insolente , e fastoso ,

so , che le più volte le grandi azioni suoi
seguire ; quindi è , che dopo il corso di tan-
te , e non interrotte felicità , unite tuttavia ad
un maestoso portamento quella Virtù , non sen-
za ragion chiamata Umanità , la quale non
fa sdegnarvi lo scendere dalle sublimi occu-
pazioni a quelle degli huomini privati ; on-
de V. M. ha voluto gustare della vera amici-
zia , spogliata di quel fasto , con il quale gli al-
tri Principi se hanno impreso a favorire qualche
particolare , han voluto con lui piuttosto far
pompa della loro potenza , che gustar della
dolcezza di un vero scambievole amore . Ella
non ha sdegnato di scendere qualche volta
nell' arena di qualche contesa letteraria . Fino
nelle massime di Cavalleria , ella ha voluto dar
saggi tali , che intorno alla persona di V. M. si
è renduto già comune il detto , che se ella fosse
nata nella condizione di huomo privato , fa-
rebbe stato il primo Cavaliere del suo tem-
po . Quanto sia il pregio di questa virtù in
un' animo Reale , da un paragone addotto dal-
lo Spirito Santo può ricavarli : Egli , compa-
rando un potente Re ad un grande arbore ,
il quale mentre i suoi rami erano cotanto cre-
sciuti , che la Terra tutta sembrava che voles-
sero adombrare , si vide repentinamente al suo-
lo

lo abbattuto ; volle insegnare a Nabucco , che mentre esso tutto intento a far crescere i rami di questo arbore , con guadagnar battaglie , foggioar nazioni , conquistare imperj , non tenne più conto delle radici della umana natura , su le quali l' arbore deve tutto appoggiarsi ; anzi con quel voler farsi adorare per Dio , ed altre sì fatte vanità del suo gonfio cuore , esse radici dispreggiava , ed avea a schifo , fu cagione , che tutta la sua potenza fosse repentinamente abbattuta , e riverfata . Siccome adunque da questo paragone si vede , quanto dannoso sia a qualsivoglia grande impero l' orgoglio , e' l fasto anche in mezzo alle più gloriose azioni , così ancora può ravvisarsi quanto debba essere riputata la virtù dell' Umanità , la quale a sì fatti vizj si oppone . Ella benchè niente di magnifico , niente di pomposo dimostri , nulladimeno , fissando le sue radici nel cuore degli huomini , è quella , che eterna durata all' albero d' ogni Monarchia viene ad acquistare . Questa Umanità , AUGUSTISSIMO MONARCA , che sommo pregio , e splendore aggiugne alle altre vostre Regali virtù , è stata quella , che specialmente mi ha dato animo di comparirvi innanzi con questa mia Opera , fregiandola del vostro Augustissimo nome ; poichè , qualunque
el-

ella si sia, mi dà luogo da sperare , che con la vostra Regal Clemenza siate per gradirla , almeno perchè con essa un de' vostri rispettosì Sudditi vi offerisce i tributi della sua dovuta osservanza . Oltre a ciò mi lusingo , che anche per ragion della materia , che in essa si tratta , non debba la medesima riuscir del tutto dispiacevole alla M. V. perchè ragionandosi in essa del principio del nostro essere , e del nostro discorso , ch' è quanto dire di quelle prime sublimi verità , dalle quali come da primi fonti derivano , e la scienza de' doveri, ed ogni altra più utile cognizione, l'alto intendimento della M. V. ben comprende di quanta importanza elleno sieno , precise ne' presenti tempi , ne' quali non mancano spiriti , i quali per un vano desio di dir cose nuove , cercano tutto mettere in dubbio , ed oscurare , senza perdonarla nè pure a quelle prime , e più luminose verità , che debbon servirci di scorta, e guida nel tenebroso sentiere di questa vita . E desiderando alla M. V. ogni più vera felicità , con profondissimo inchino mi dico

Di Vostra Maestà

Umilissimo Devotissimo Suddito
Francesco Maria Spinello Principe della Scala.

PROEMIO.



IDDIO acciocchè noi ci mantenghiamo sempre con umiltà da lui dependenti, molte volte permette che alcuni ingegni sublimi, dopo di aver dati saggi tali del loro valore, che pareva già, che sopra la condizione umana si volessero innalzare; trasportati da qualche passione, o da confusione d'idee abbacinati, si pongano quasi su l'orlo del precipizio, e talora veramente precipitino in disordini, i quali riescono in loro tanto più gravi, quanto che da maggior forza e vigor di spirito sono cagionati: così avvenne ad Aristotile nel riferire con tanta mala fede le sentenze degli altri Filosofi per impugnarle; così ad Erasmo nel suo Ciceroniano; e così presentemente par che avvenga a voi Signor D. Paolo in questi vostri *Discorsi Critici Filosofici* dati da voi ultimamente fuori, ne quali vi siete rivoltato contro del vostro primo maestro, dico contro al Cartesio, dal quale dovete riconoscere tutti que' be' lumi, che anno renduto fin'ora il vostro talento così maraviglioso a tutto'l mondo: e, quel ch'è più strano, avete fatto ciò ad instigazione d'un vostro capital nimico, qual si è lo Spinosà, che voi a ragione cotanto odiate. Questi valendosi dell'occasione di qualche picciolo vostro disgusto con qualche particolar Cartesiano, s'è andato pian piano in voi insinuando per allontanarvi da quella scuola, alla quale voi unito, avreste potuto essere veramente il di lui più temuto nimico. Ma mi direte che lo Spinosà non ha potuto far niuna impressione nell'animo vostro, dal quale è tanto abborrito, che nè pure il nome potete udirne: ma io vi prego pure a credere, che siccome il vostro talento è di gran lunga superiore a quello dello Spinosà, così alla malizia di costui par che non sia riuscito difficile il vincere il vostro candidissimo naturale. E' sembra ch'egli in un certo modo abbia fatto con voi a guisa di un'aspide insidioso, che dopo di avere in huom lasciato il suo veleno, ha mostrato di al-

A

lon-

lontanarsene: e benchè per avventura voi gli avrete schiacciato il capo con quella dottissima impugnazione, che dite di aver fatta contro di lui; ciò però gioverà agli altri più che a voi, se non procurate di allontanare da voi quel veleno, che egli così malignamente si è sforzato d'insinuarvi. Questo veleno fra le altre sue proprietà fa parer simili a se tutte le cose, le quali a chi egli si è attaccato, si rappresentano, onde potrebbe affomigliarsi al morbo regio, che fa parer gialli tutti gli oggetti a colui, che di questo male patisce; o per dir meglio, e più al nostro caso, al veleno del cane rabbioso, che fa sì, che la persona vegga nell'acqua limpidissima lo stesso cane, che è stato cagione del suo male, e perciò abborrisca quell'elemento che pure sarebbe il suo solo rimedio. Così Signor D. Paolo nel mentre, che questo veleno si sforza di fare a voi vedere in Renato la immagine del vostro abborrito Spinosà; fa che voi non solo perseguitiate un'innocente, ma di più fuggiate l'antidoto, donde per voi si può sperare rimedio a questo male. Che ciò sia vero, e che Renato presti le armi contro di questa maligna serpe, nel proseguimento di questa nostra opera lo faremo vedere: mi basta solamente al presente mettervi sotto la considerazione, che i soli Cartesiani sono stati que', che allo Spinosà si son' opposti: Cartesiano era Lamì il Benedettino, Cartesiano Regis, Cartesiani in fine il Valdovisio, Vittichio, ed altri non pochi, i quali coloro dottissimi trattati anno confutato questo autore; e sopra tutti gli altri, non solo Cartesiano, ma Cartesio stesso può dirsi il mio maestro Gregorio Caroprese, il quale in una sua opera non ancora uscita fuori, ha in tal modo trattato questo Autore, particolarmente scoprendo le sue infinite contraddizioni, che non gli ha lasciato niun piede da sostenersi. Tutti costoro non anno meno impugnato lo Spinosà, che lo Spinosismo. Dico così Signor D. Paolo, perchè non basta il confutare l'espressioni, o i termini, o l'ordine dello Spinosà, se non si sbarbica dalle radici il sistema dello Spinosismo. Per ragione d'esempio, il dire che lo Spinosà abbia malamente chiamata la *Materia*, *Modo* di quella sua unica sognata sostanza, ma che questa dovea dirsi forma di essa sostanza, questo non è abbattere lo Spinosismo, anzi nè pure niuna espressione dello stesso Spinosà, ma al con-

tra-

trario à lui torre l'arme più deboli per dargliene delle più forti a poter fare più male .

Per altro benchè io ; come sopra ho accennato, nel corso della presente opera , vi abbia a dimostrare , che il solo Renato somministri le difese contro dello Spinoza ; non è già ch'io mi voglia mettere espressamente , e quasi in prova a difender Renato da ciò , che voi volete attaccargli . Troppo eminente grado ha sortito questo filosofo , per poter essere da noi due , o impugnato , o difeso ; oltrachè e' fece così bene le sue parti con que' grandi huomini de' suoi tempi , i quali non per astio, nè per altra passione , ma per puro amore della verità gli fecero le tanto celebri difficoltà : e dopo di ciò, da altri degnissimi huomini queste cose sono state cotanto dibattute , che il volerle di nuovo rivangare, noiosa ed inutile fatica farebbe.

Il mio fine in queste Riflessioni è stato solo il ritornarvi a quell' antico cammino , donde la sola passione vi ha fatto traviare ; e là dove l'averlo seguito fin'ora , tanta gloria vi ha recato , così poi dal tralasciarlo , poco di onore , e meno di stima può avvenirvene. Per conseguir ciò, procurerò di far due cose , l'una di mettere sotto il vostro purgatissimo giudizio gli stessi luoghi,così vostri,come quei di Renato; poichè spero che Voi esaminando questi, ed affrontando i vostri stessi tra loro, ritornerete per voi medesimo a que' lumi, che tanto anno illustrato il vostro talento . L'altra, che fors' è il mio principale intendimento, si è il liberarvi dalle insidie degli Spinosisti; discoprendovi i loro principali mezzi , de' quali si servono per ricoprire le loro mostruose massime, e con ciò ingannare quelle cande menti , le quali della loro estrema malizia non sono a pieno prevenute . Imperocchè Signor D. Paolo tutti i novatori conoscendo bene la debolezza , che (siccome avviene ad ogni errore) contengono le loro proposizioni , non si travagliano molto di sostenerle con argomenti, o ragioni , anzi procurano di non esporle con chiarezza alla luce del mondo : ma involuppendole con mille termini equivoci , che possano loro somministrare delle uscite dalle strette, nelle quali gli mette la forza della verità , tutto il loro sforzo lo mettono solamente nello andare instillando nelle menti degli huomini le loro massime in manie-

4
ra che quelli restino senza accorgersene di esse imbevuti . E perciò tutto il loro artificio le più volte consiste nel formarli un vocabolario di termini sì fatti, i quali con la loro ambiguità vadano al lettore a poco a poco togliendo quell' errore , che la vera espressione con la sua chiara falsità senza fallo darebbe. Ma perchè questo solo non farebbe bastante a nascondere il fiele , che nella corteccia d'una netta espressione apparirebbe, usano un'altro artificio, che è di non metter questi termini tutt'insieme , ma di andarli disseminando tra altre cose , o meno nocevoli, o positivamente utili . Questo stesso artificio anno gli Spinosisti con Voi praticato . Voi non avete fatto riuscire loro il poter' essi nella vostra mente fondar le loro massime ; il vostro acume le ha discoperte ; il vostro retto giudizio le ha abbattute ; la vostra pietà cristiana avute le ha in orrore : ma sono stati essi avventurosi in tanto , che se le loro conclusioni sono state da voi ributtate , almeno ci anno lasciato l'occulto seme di quello infelice loro vocabolario, come farebbono quel-*Puno universale* , e quello *infinito* in genere in vece di Dio, quelle *produzioni di Dio* in vece di Creazione , quelle *forme corporee* in vece della Materia , ed altre , le quali nel processo di questa nostra Opera diviseremo. Queste infelici piante adunque procureremo noi di sbarbicare dal vostro fertilissimo terreno, acciocchè di nuovo egli possa produrre que' maravigliosi frutti , che anno fin'ora recato non meno utile al mondo , che onore a Voi.

PAR-

P A R T E P R I M A,

Nella quale si esamina la Introduzione dell'Opera del Signor D. Paolo.



N tutta questa vostra Introduzione, Signor D. Paolo, Voi non dite nulla non che da filosofo, ma nè pure da sofista contro di Renato; poichè in essa non solamente non portate niuno argomento, o sia ragione tirata da' luoghi stessi di questo filosofo, per la quale provaste ciò che gli opponete: ma nell'apporgli opinioni così strane, come sono

I:
Il Sig. D. Paolo vuol far vedere per lo mezzo d'alcune favolette, che lo Spinosismo abbia origine dal Cartesio.

quelle, le quali nel processo della vostra opera si veggono, nè meno vi pigliate la briga di farlo con ragioni verisimili almeno, se non vere; e solamente con alcune artificiose favolette procurate di andare instillando un certo orrore verso di questo filosofo nelle menti degli huomini, acciocchè eglino si allontanassero dal veder le di lui opere, o pure che se mai le avessero a leggere, dovessero farlo con una prevenzione generale contro di questo Autore. Huom dunque, che avesse voluto difender Renato, nè anche avrebbe avuto il bisogno di dare a questa vostra Introduzione (essendo di tal fatta) risposta alcuna: ma solamente, poichè vi siete così lasciato trasportare dalla passione contro di questo Autore, che poco vi è importato il dichiarare di essere stato voi inchinato allo Spinosismo, non per altro, che per accusarlo d'esserne egli stato la cagione; e che a questo solo capo si riduceva tutta l'accusa di questa vostra Introduzione; sarebbe bastato per risposta, che se a voi era toccato il soggiacere al periglio di divenire Spinosista per la lettura di Renato, vi dovevate lagnare, anzi che di Renato, della vostra cattiva fortuna, che a voi solo aveva fatto avvenir questa disgrazia, là dove tutti gli altri da questo Autore anno preso le armi, non meno contro lo Spinosismo, che contro il Deismo tutto: e così opponendo a Voi solo tutta la schiera di coloro, che anno scritto con-

contro lo Spinoza, come i sopraccitati P. Lamì, Regis, Valdovisio, Caroprese, Vittichio (a), ed altri; bastevole difesa per Renato sarebbe stata questa, anzi la stessa che voi fate al vostro Platone nella *cart.* 130. di questo stesso vostro libro, dove dopo di aver già stabilito, che Platone abbia prodotto gli errori d'Origene, soggiugnete: *Ma con tutto ciò egli non de' dirsi, che Platone sia un filosofo alla nostra santa Religione contrario, e pernicioso; imperciocchè se dalle sue sentenze alcuni ne an tratto errore, questo può avvenire d'ogni filosofo, siccome vediamo essere avvenuto a cagion d'esempio d'Aristotile.*

II.

Però questa
accusa si ri-
duce ad un'
Apologia di
Renato dallo
Spinosismo.

Ma perchè Iddio non permette mai che la verità per molto che sia adombrata dalle contraddizioni, venga da esse offuscata in modo che qualche raggio del suo lume non resti sempre visibile, e manifesto; per ciò ha fatto sì, che benchè la vostra passione si sia industriata di attaccare a Renato questa taccia di avervi fatto inchinare allo Spinosismo, nulladimeno dall'altro canto il vostro candidissimo naturale non abbia potuto far di meno di palesare ancora, che Voi vi metteste alla lettura di Renato (se pure nel suo fonte vi siete compiaciuto mai di vederlo) già prevenuto, ed imbevuto, non credo già delle scoverte conseguenze, le quali voi, com'abbiam detto, abborrite, ma almeno di alcuni semi di questa setta; i quali semi, perchè mascherati con certe sopravvesti speciose, vi anno indotto non solamente ad ammetterli, ma ad averli per assiomi certi, e fuori d'ogni controversia, e quistione; e che perciò eravate entrato nella filosofia Cartesiana, non col fine d'efaminarli, ma solamente sperando che essa vi somministrasse degli ajuti per promuoverli, e toglier da voi quegli stimoli contro
di

(a) *Del quale l'Autore della Prefazione al di lui Antispinoza dice: Hoc nunc, quidquid est systematis Spinozæ, post multos alios viros eruditos, subvertendum sibi sumit o' παραστρέφας Wittichius noster. Machinas adhibuit non in Lyceo, sed Schola Cartesiana fabrefactas. E verso il fine soggiugne: Jure itaque armis ex systemate Cartesii depromptis pugnavit Noster, & quidem judicio non unius, bonis, quod ajunt, ayibus.*

di loro, che la verità alla vostra retta coscienza non lasciava giammai di suggerire; onde questi ajuti non avendoli voi ritrovati in Renato, avete poi prorotto in quelle esclamazioni, che Renato *rendea corta, e mancante la filosofia*, sempre su la supposizione, che altra filosofia, che que' semi travestiti dello Spinosismo non potesse avere al mondo. Discoprendovi noi adunque tutto ciò nelle stesse vostre parole di questa Introduzione, vi faremo vedere, che non solamente attorto accusate Renato di avervi spinto allo Spinosismo, ma che non volendo voi, nelle cagioni che apportate di questa accusa, venite a far vedere il contrario; cioè, che le vostre querele contro di Renato si riducano a non avervi esso in que' vostri principj, creduti da voi diversi dall'empietà Spinosista, confermato, come voi senza accorgervene da lui pretendevate: e così potrete vedere, che voi nello stesso luogo, dove volete far l'accusa di Renato, non fate altro, che formargli un'apologia di ciò, che volevate opporgli.

E per venire a' particolari di questa Introduzione; il principio di essa si fonda su di due querele contro del corrente letterato secolo: la prima, che si serva *di una sofistica, e livida critica, e quel ch'è peggio ancora dell'orrida maschera della Calunnia, e quindi è, che tutto il dì veggiamo esser non solo da una quasi rabbiosa maledicenza insultate le opere altrui, ma riguardato con occhio d'ira, e d'invidia l'Autore di quelle*. La seconda vostra querela si è contro quella *sfrenata passion di scrivere, che è a' di nostri, la quale una mostruosa folla di libri producendo, abbia alla letteraria repubblica gravemente nociuto*. Veramente io non so come voi possiate mettere in fu'l bel principio di questa vostra opera, querele sì fatte; quando dovevate pur vedere che di esse, quest'ultima, cioè quella che fate contro della passione di aggiugnere nuovi libri a' già scritti, e nuove cose alle già dette, non meno si può far contro di voi, che contro di quegli altri, con cui volete prendervela; ed a gran ragione potrebbe huom maravigliarsi come voi, che dite: *Al certo noi veggiamo, che la maggior parte degli huomini di lettere, mossi da un folle desio di comparire inventori di nuove opinioni, detestando la sapienza degli Antichi, e da quelli ri-*

III.
Querele del S.D.P. contro del moltiplicarsi i libri, e del biasimare le opere altrui, accusano lo stesso Sig. D. Paolo.

bel-

bellandosi, van pubblicando tanti, e fra loro diversi metodi di studiare, in questo stesso libro poi nel progetto della vostra metafisica a cart. 220. dicitate: *A tal fine prescribo un metodo di ragionare dedotto dalle nostre nozioni di logica, col quale si può dimostrare &c.* non ricordandovi, che di questo inventare nuovi metodi, che biasimate in questa vostra Introduzione, voi ve ne fate pregio in quel progetto della vostra metafisica; nè picciola viene ad essere la vostra innovazione nel voler caricare il mondo letterario d'una intera logica, e d'una intera metafisica, tutte nuove, come voi in questo stesso libro promette di fare. Ma almeno questa vostra querela se si può rivolgere contro di voi, può in qualche maniera essere indirizzata contro di altri; tanto più che io non volendo difendere Renato, come fin dal principio ho detto, non voglio entrare a far vedere con quanta giustizia e verità si possa chiamar Novatore un tal filosofo, che da tutti nel nostro secolo per uno de' più valenti rischiaratori non meno della filosofia, che delle matematiche è stato riconosciuto: ma la prima vostra querela, cioè quella contro di que', che biasimano le opere altrui, siccome non può giammai giovare al fine di questa vostra opera, che è quello di biasimare Renato, come si vede dallo stesso titolo; così solamente in grave detrimento non meno della stessa presente vostra opera, che della stessa vostra fama, potrebbe riuscire. Che non possa giammai nuocere al Cartesio, ognuno può vederlo, perchè essendo stato questi un' Autore, il quale non si è giammai preso la briga d'impugnare le opere altrui, come potrà mai a lui nuocere tutto ciò, che si possa mai dire contro della Critica, sia pur sofistica, sia livida quanto si voglia? Ma dall'altra parte il parlar Voi contro della Critica in su'l bel principio d'uno stesso vostro libro, del quale basta leggere il titolo, cioè, *Discorsi Critici filosofici intorno alla Filosofia de' Moderni, ed in particolare intorno alla filosofia di Renato des-Cartes*, per vedere, che tutto su della critica sta fondato; non è altro che un prestar le armi contro di voi medesimo, a chi volesse rivolgere contro di questo vostro libro tutte le ingiurie, che voi contro della critica scaricate: nè si può dire che la vostra critica, livida non sia, pretendendo voi con quella d'at-

tac-

taccare a Renato un'errore di tal fatta , qual si è lo Spinosismo.

Ma perchè veggo che il vostro fine (prudente per altro) non è stato in questa vostra Introduzione di cimentarvi con Renato ad uno attacco stabile , e sodo , ma solamente d'andargli intorno molestandolo per via di alcuni pomposi luoghi comuni, e d'altri tentativi, e finti attacchi , che *velitazioni* potrebbero chiamarsi , per ismuovere la di lui riputazione nelle menti più deboli , e di questo Autore poco studiosè ; ond'è, che noioso , e rincrescevole a Voi riesce , il volervi altri obbligare a sostenere a piè fermo ciò che contro di questo Autore alla sfuggita volete andare insinuando ; noi lasciando perciò di esaminare la giustizia di queste vostre querele , e come mai contro di Renato potrebbero esser dirizzate ; e trapassando anche quel vostro *Magistrato, il quale potesse sì fattamente tarpar le ali alla malizia , che i veri virtuosi , e letterati uomini ne divenissero dalle acute punture dell'invidia , e da i morsi della maledicenza in tutto esenti*: Diciamo, che trapassando questo Tribunale senza fare ad esso ricorrere Renato contro di voi , (benchè forse con più giustizia , che voi contro di lui potrebbe farlo) passiamo alle vostre favolette, nelle quali questo nuovo vostro modo di transitoriamente impugnare , o per dir meglio , vellicar Renato, può aver più campo .

Voi 'ncominciate dal descrivere la vostra letteraria vita, e benchè su'l bel principio tutt' i vostri sforzi non si riducano ad altro , che a voler fare una copia di quella di Renato , perchè dicendo voi a cart. 9. *Dopo aver' io , se l'amor proprio non mi lusinga , con assai accurato studio la Geometria sintetica studiato ; ed essendomi affaticato più che in altra cosa di dedurre da quella il modo certo di distinguere il vero dal falso in quelle cose, nelle quali il nostro intelletto può vederlo ; divenni vago di studiare la Filosofia: A tal fine mi applicai a quella Filosofia, che comunemente a i giovani s'insegnava in quel tempo , cioè ad una più erudita , che ragionata scienza ; in quella intesi in breve quai fossero state sopra i principii delle cose naturali le opinioni d' Epicuro, d' Aristotile, d' Empedocle , e di molti antichi filosofi, e fra moderni di Pietro Gassendo , di Renato des Cartes, ed altri ; intesi quali fossero stati i sentimenti degl' accennati fi-*

B

losofi

IV.

Incomincia la favola del S.D.P. dalla narrazion della propria vita , la quale è una copia della vera vita di Renato.

losofi intorno alle nostre sensazioni, ed intorno all'origine, ed alla composizione delle sensibili cose a noi esteriori, ed altre a queste somiglianti materie; ma questa sì fatta erudita Filosofia non appagava la mia mente nello studio della Geometria già assuefatta a cercare nelle cose, che s'asseriscono la dimostrazione; ond'è, che la mia mente alla conoscenza delle più intime, e più vere cagioni delle cose sempre, e continuamente aspirava, ognuno vede, che ciocchè Voi a voi medesimo volete ascrivere, è tolto di peso da ciò, ch'egli medesimo, e gli altri nel descrivere la sua vita, dicono essere a lui avvenuto.

V.

Ma in questa narrazione si discoprono i semi dello Spinosismo.

Nulladimeno que' semi poc' anzi divisati non anno permesso, che questa vostra imitazione di Renato si portasse troppo innanzi; poichè mentre stavate nel più fervido del rappresentare il personaggio di questo Filosofo, ecco sbuciate fuori alcune massime, che non possono non sentire dello Spinosismo, tutto che da voi non mai credute per tali. Il luogo nel quale ciò avviene è quello che immediatamente segue al sopraddetto a car. 9. *L'opinione degl' Epicurei, i quali senza insegnarci, come sian prodotti quei loro corpicciuoli, o siano atomi, che pongono per principii non solo de i corpi naturali, ma ancora della nostra anima, senza dimostrarci però, come questi corpi siano stati formati, o come possano da lor medesimi sussistere eternamente formati senza la mente di un autore, che li produca eternamente, o in tempo, come noi cristiani fermamente crediamo.*

VI.

Produzione in vece di Creazione, il primo seme dello Spinosismo, che si dà a divedere, e quanto questo equivoco sia caro agli Spinosisti.

Qui ci ha a considerar due cose: l'una quel *Produrre* in vece di *Creare*, il quale per la sua ambiguità è molto caro agli Spinosisti, e perciò è uno di que' termini del loro vocabolario, di cui sopra vi ho avvertito; tanto che lo Spinosista d'altro, che di questo non si serve nello esprimere ciò che *Creare* dovrebbe dirsi; quindi è che egli giammai *Creare*, o *Creazioni*, ma sempre *Produrre*, e *Produzioni* mette in campo; e pure ciò da Voi, non solamente nel presente luogo, ma in quasi tutta questa vostra opera viene imitato. L'altra cosa, che si de' considerare, si è quel voler Voi che la *Produzione in tempo*, si debba credere solamente come un punto della nostra fede.

VII.

Cagione di questo equivoco.

In quanto alla prima, l'ambiguità del *Produrre*, o sia della *Produzione*, nasce dall'esser' egli un termine generale, che

che si applica a significare tanto la Produzione delle Sostanze come quella de' Modi, non conoscendo noi per lume di natura altro di reale, che Sostanza, e Modo; e perciò noi col solo natural lume, due specie di *Produzione* conosciamo; cioè, quella delle Sostanze, le quali dalla Divina Eterna Sostanza son prodotte dal niente, e questa specie di *Produzione* dal niente, *Creazione* vien detta; l'altra specie di *Produzione* è quella de' Modi, i quali vengon formati nelle Sostanze, e dalle Sostanze (cioè *ex substantiis*) già esistenti come soggetto di essi Modi, e questa specie di *Produzione*, *Eduzione* si chiama. Oltre a queste due specie di *Produzione* per lume naturale da noi conosciute, ve ne ha un'altra, che 'l soprannatural lume della Fede ci ha rivelata, cioè quell'atto del sommo Padre, dal quale l'eterno Verbo procede, che ancora *Produzione* da' PP. e da' Teologi vien chiamato; siccome altresì quella dello Spirito Santo, che dal Padre, e dal Figliuolo, come da un solo Principio procede, la quale, o *Spirazione*, o semplicemente *Processione* si appella; là dove la processione del Verbo è detta, com'è *Generazione*. Vedete adunque Signor D. Paolo queste tre specie, le quali tutte sotto il nome generale di *Produzione* si mettono, quanta diversità tra loro contengano; cioè quella appunto che vi ha tra la *Creazione*, l'*Eduzione*, e la *Processione*, le quali ognun vede, che sono così tra loro differenti, che a ragione *toto Caelo*, come suol dirsi, l'una dall'altra diversa debbon chiamarsi; e perciò Voi per non confonder l'una con l'altra, avendo in questo luogo dovuto parlar del *Creare*, di questa stessa espressione, o pure di quella di *Produrre* dal niente, e non del *Produrre* così assoluto, dovevate servirvi.

E benchè molte volte si sia dagli Scolastici preso il *Produrre* senza altro aggiunto per lo *Creare*: nulladimeno dopo infurti gli Spinofisti, che si sono serviti di questo termine equivoco, per nascondere sotto di esso la loro velenosa dottrina, si deve andar con più riguardo nello adoperare questi termini generali, massimamente da Voi, che pretendete espressamente impugnar lo Spinosa. Così veggiamo nella Chiesa praticato per alcun tempo qualche termine universale: ma subito che

VIII.

Quanto questo equivoco sia pernicioso dopo infurti gli Spinofisti.

la malizia di qualche nuova Eresia incominciò ad abusarsi di quella sua ampiezza , in tirandolo alla sua falsa sentenza , tal termine , o si ristrinse , o si cambiò in altro , in modo che venisse a più specificarsi . Quindi ne' primi tre secoli si osserva tolerato il chiamarsi il sommo Padre alcune volte *Causa* , altre volte maggiore del Verbo ; ma dopo infurta l'Eresia d'Ario , che tali termini ad esprimere il Verbo per creatura voleva tirare , furono queste voci dalla Chiesa bandite , ed in loro luogo sostituite il *Principium* , *Fons* , *Origo* &c. in vece della *Causa* , e 'l *Prior* , in vece del *Major* ; e per togliere vie più ogni occasione a' sutterfugj di quella Eresia , questi stessi termini maggiormente si ristrinsero , col chiamare il Padre *Principium quod* , e dirlo *prior prioritate originis* del Verbo.

IX.

Danni che questo equivoco ha cagionati nel S. D. P. inducendolo ad un'aperto Spinosismo.

E pure Signor D. Paolo se aveste agli Spinofisti permesso d' introdurvi nell' animo questo *Produrre* così semplicemente, farebbe stato meno male ; il peggio si è stato , che essi su 'l bel principio ve l'anno porto unito a quello *Eternamente* ; in modo che già vi han fatto inghiottire per un'assioma indubitabile, che in filosofia non vi possa avere altra *Produzione* che l'Eterna , e che quella *in tempo* , non per lo lume naturale , ma solamente per la fede si possa da noi credere : il che si vede non solamente nel presente luogo in quelle parole : *o in tempo come noi Cristiani fermamente crediamo* , dove fate vedere che solamente da' Cristiani la *Produzione* in tempo possa crederfi ; ed in quelle altre a cart. 76. *E quella Creazione in tempo , e dal niente , che la Santa Madre Chiesa mi comanda di credere* : ma più chiaramente a carte 223. di questo stesso vostro libro, dove dicendo voi : *con tutto ciò però per provare , che la creazione in tempo , e dal niente non repugni al lume naturale , formiamo un assioma , col quale nostra mente può giungere a conoscere , che quelli attributi di Dio , che sono al di sopra del nostro lume naturale , non solo possono , ma devon essere in Dio , senza che ripugnino a quelli attributi , che noi , per lo mezzo del solo lume naturale , in Dio conosciamo ; dalla qual cosa n'avviene , che Iddio possa aver prodotto in tempo , e dal niente la materia , quantunque noi non possiam intender come , ed in qual modo l'abbia in tempo prodotta , sostenete , che per*
lume

lume naturale non si possa in Dio conoscer l'attributo di aver prodotta in tempo, e dal niente la materia. Tolto che ebbero gli Spinofisti il Tempo a questa loro Produzione, la quale per Creazione voleano dare ad intendere, vie più si andarono inoltrando con toglierle ancora il poter tirare le cose dal niente, come si vede dal sopraddetto vostro luogo a car. 223. Dopo che riuscì a loro così felicemente lo imbevervi di queste due condizioni principali della loro Produzione, facilmente passarono ad introdurre in voi la terza, che era quella di fare, che questa Produzione si esercitasse da Dio in lui medesimo, facendo esso Dio soggetto primo delle cose tutte, come farem vedere aver voi creduto a car. 30., e car. 41. del vostro libro. E veramente una volta che voi avevate adottato quelle due premesse, questa dovea venir per conseguenza necessaria; perchè se per lume naturale non si potea conoscere che Iddio producesse le cose dal niente, queste doveano esser prodotte da alcun soggetto (cioè *ex aliquo subjecto*, come parlan le scuole) che esistesse da se: questo fuor di Dio no'l volete, riprendendo a gran ragione nel presente luogo gli Epicurei che lo volean così; dunque doveva seguir dalle dette premesse, che fosse stato Iddio medesimo il soggetto delle cose tutte. Ammesso tutto ciò da voi, da se stessa, e senza aver più bisogno dell'opera degli Spinofisti, venne a nascere in voi la conclusione, che tutte le cose create non sono altro che Modi, o sieno pur Forme come voi volete, e poi si vedrà nella cart. 16. 33. 41., ed altri luoghi di questo vostro libro: e da ciò, allo stabilire che Iddio debba esser l'unica sostanza di questi Modi (ò sia di quelle vostre Forme) non credo che vi bisogni passaggio alcuno, perchè lo stesso esser soggetto delle cose tutte, siccome porta che le cose tutte sieno Modi, o Forme, così racchiude, che questo soggetto, e perciò Iddio che volete, che sia questo soggetto, debba essere l'unica Sostanza.

Vedete adunque come dall'aver voi aperta la porta nell'animo vostro a questa Produzione così universale, avete dato luogo d'intruderli sotto di questa maschera, a quella enorme Produzione degli Spinofisti; mostro il quale benchè sia una mal' accozzata massa di pezzi, per dir così, tronchi, e difformati

mati d'Idee , così della Eduzione , come di quella che delle divine Processioni la nostra Fede ci ha somministrato ; (fin dalle quali gli Spinofisti anno avuto ardire di prendere in prestanza qualche concetto, per poter poi formare questa loro Produzione) nulladimeno, niente affatto in essa si scorge della idea della Creazione , per la quale vogliono costoro spacciarla ; anzi a lei tutta affatto opposta si ritrova, siccome il Tempo ed il Niente, che nella vera Creazione si deve supporre, è contrario alla Eternità , ed al necessario soggetto che la Produzione di questi tali vuole avere . Là dove se voi foste stato con l'avvertenza di non ammettere per Creazione questa Produzione, se non con l'aggiunto di *produrre dal niente*, non avrebbero potuto introdursi con essa tutte le massime degli Spinofisti, le quali abbiamo ravvivate .

x.

Produzione eterna presa nel senso della Creazione; errore assurdistimo che si oppone anche alla natural ragione.

Ma passiamo al secondo punto delle vostre parole , cioè a quello : *o in tempo come noi Cristiani fermamente crediamo* . Se la vostra candida mente si era lasciata ingannare dagli Spinofisti , nel credere che per filosofia la Produzione altro che eterna non poteva essere, la vostra somma pietà vedendo il veleno che questa massima conteneva , ebbe ricorso alla Fede , perchè con la sua autorità sostenesse questo Tempo , che a Voi sembrava, che dalla ragion naturale , o sia dalla filosofia venisse distrutto. Ma Signor D. Paolo , Voi con ciò gravissimo torto alla filosofia venite ad aver fatto , quasi che ella fosse capace di stabilire una così non meno empia che falsa , e sciocca massima di questa eterna Produzione delle cose ; quando la filosofia , o sia il lume naturale c' insegna espressamente il contrario , cioè , che tutte le Produzioni naturali , sieno pur di sostanze dal niente, cioè Creazioni , sieno pur Eduzioni di Modi , o Forme dalle sostanze come da soggetto , non possano esser che in tempo. Anzi la Produzione eterna e non dal niente , ma dalla propria sostanza di Dio , benchè non come da soggetto ; dico quell'atto del sommo Padre , donde procede il Verbo , o quello del Padre , e del Verbo, donde procede lo Spirito Santo, è quello, che dal lume naturale non si sarebbe mai saputo , nè ritrovato, senza che dalla divina rivelazione fosse stato a noi palesato ; in maniera che la cosa va tutta al contrario da quello che Voi crede-

dete, cioè che noi, la Produzione in tempo, e dal niente la conosciamo per lo lume naturale, e l'Eterna, e non dal niente, ma *dalla sostanza* dello stesso Dio comunicata al Figlio dal Padre, e da amendue come un principio allo Spirito Santo, la crediamo per lo lume soprannaturale; il che è *ex diametro*, come suol dirsi, opposto a ciò che Voi credete.

Nè gli antichi filosofi gentili, almeno fino al secolo di Costantino, giammai nulla sognarono di questa *Produzione eterna*, e non dal niente, perchè il loro comune errore si fu di credere la materia *coeva* a Dio; e poi alcuni vollero, che venisse da lui ordinata e disposta; altri poi, come furono gli Epicurei, che da se medesima, ed a caso si fosse ciecamente accozzata; ma con ciò si negava ogni Produzione delle sostanze da tutti egualmente, e quelle de' Modi, o sien Forme, cioè l'Eduzioni, come da Dio venenti, anche dagli Epicurei, come voi stesso dite, si negavano affatto, e dagli altri si concedevano, ma non eternamente; perchè quasi tutti diedero il principio, nel quale le sostanze dovessero ricevere il primo moto, ed in fine tutte le Eduzioni de' loro Modi dal supremo Motore. Negandosi adunque affatto da tutti i filosofi gentili la *Creazione*, o sia *Produzione* di Sostanze; e l'*Eduzione* da que' che l'ammettevano, venendo accompagnata co' l' Tempo, come necessariamente per ogni lume di ragione dovea farsi, perciò a questa *Produzione eterna* alcun luogo non potea rimanere.

Questa Eterna Produzione presa per la Creazione, fu la prima volta messa in campo dagli Ariani, e questa non così generalmente per tutte le cose, come Voi la fate, ma solamente a riguardo del Verbo. Nè essi veramente tale la credevano, ma questo fu un loro ritrovato per servirsene di sutterfugio a schifar l'orrore, che avrebbe cagionato nelle menti degli huomini, il veder che essi stabilivano il Verbo per creatura come tutte le altre. Per togliere adunque quest' orrore, ed insieme far restare il Verbo creatura, il che era tutto l'impegno loro, sognarono questo suo essere stato creato *ab eterno*, e con ciò pretesero di dare ad intendere che essi credevano il Verbo superiore alle altre creature. Ma vediamo come a ciò risponde *S. Attanasio* nella 2. Oraz. contro di costoro: *Ἀκρίτως ὅτι*

XI.
Non conosciuto dagli stessi Filosofi Gentili.

XII.
Ma inventato dagli Ariani benchè da loro non creduto.

εἰ

εἰ καὶ τῷ Θεῷ δυνατὸν, αἰεὶ ποιεῖν, ἀλλ' ἔκ ἠδυνάτο τὰ γενη-
 τὰ αἰδία (εἰ), ἔξ αἰῶντων γὰρ ὄντων, καὶ αἰῶν ἔμπροσθεν γένηται,
 τὰ ὅτι αἰῶν ὄντων, ὡρὶν γένηται, πῶς ἠδυνάτο συνυπάρχειν τῷ
 αἰεὶ ὄντι Θεῷ; Qual luogo vien voltato in latino dal Nannio
 così: *Audiant obsecro, quod tametsi Deo possibile fuerit ab æ-
 terno opera facere; non tamen potuerint ea, quæ facta sunt,
 ab æterno fuisse. Siquidem ex non entibus emerferunt, nec
 erant priusquam fierent: quæ autem non erant antequam fie-
 rent, quomodo illa coexistere poterant cum Deo semper existen-
 te?* È nella 3. Orazione lo stesso Santo: Οὐκ ἔν τῷ μὴ κτίσ-
 ματα ἤρξατο γίνεσθαι. ὁ ὅτι τῷ Θεῷ λόγῳ, αἰῶν ἔχον ἀρχὴν
 εἰ (εἰ), εἰκότως αἰῶν ἤρξατο εἶναι, ὅθεν ἤρξατο γίνεσθαι, ἀλλ'
 ἦν αἰεὶ. *Quapropter quæ sunt condita, ea aliquando esse incæ-
 perunt: è diverso Dei Verbum, cum non sortitum sit initium
 essendi, meritò quoque non incæpit esse, neque incæpit fieri, sed
 semper erat, e poco dopo soggiugne: Οὕτως ἐ ὁ Ἰωάννης ἀπὸ
 εἰς ἡμῶν θεολογῶν, ἐ Ἰωάννου τὸ τὴν λέξιν διαφορᾶν, αἰῶν εἶπεν,
 ἐν ἀρχῇ γέγονεν, ἢ πεποίηται. ἀλλ' ἐν ἀρχῇ ἔω ὁ λόγος. ἵνα
 τῷ γνήματι τὸ ἔω συνεξαχθή. καὶ μὴ ἐν ἀρχῇ τις λογί-
 σθη, ἀλλ' αἰεὶ καὶ αἰδίως ὑπάρχοντα τὸ ἔω πισθῆ. Ita quo-
 que Joannes de Filio theologizans, agnoscensque vocum discrimina,
 non dixit in principio factum est, aut conditum est, sed
 in principio erat Verbum, ut per geniti naturam hæc vox (erat)
 subaudiretur: id cavens, ne quis intervallum temporis inter-
 cessisse cogitaret, sed semper, ἔξ æternaliter Filium existere
 crederet. In queste parole adunque si vede, che 'l Santo dall'
 eternità del Verbo ne ricavava, che egli non poteva esser fat-
 tura, perche alla fattura ripugna l'essere eterna; e questa ri-
 pugnanza tra l'esser fattura, o sia creatura, e l'essere eterna,
 non istà appoggiata su di alcuna autorità di Scrittura, nè in fi-
 ne per provarla ricorre all' ajuto di alcuno soprannatural lume,
 ma solo si serve di quel natural discorso, del quale ogni huomo,
 che stupido affatto non sia, può esser capace. Considerate, di
 grazia, le ragioni che in quelle parole si contengono: *Non ta-
 men potuerint ea, quæ facta sunt, ab æterno fuisse. Siquidem ex
 non entibus emerferunt, nec erant priusquam fierent: quæ au-
 tem non erant antequam fierent, quomodo illa coexistere pote-
 rant**

vant cum Deo semper existente ? Le quali benchè sieno tratte dal più profondo della vera filosofia ; benchè in esse si vegga il più sublime , il più eccelsò , al quale la natural ragione possa giugnere : nulladimeno non è perciò , che ogni diritta mente, sia pur pagana, sia pure di qualsivoglia religione dalla cristiana diversa , purchè Iddio naturalmente conosca , non debba da esse non solo apprendere , ma rendersi per intero persuasa di questa evidentissima contraddizione , che vi ha tra la fattura, e l'eternità ; e con ciò quale assurdistimo ammassò d'Idee , che l'una necessariamente distrugge l'altra , farebbe quello delle fatture , o sien creature eterne ! E se più ragioni filosofiche e naturali vorrete , per vedere come il Tempo debba andare necessariamente accoppiato con la Creatura , potrete leggere le Confessioni di S. Agostino , dove massimamente nel *lib. 2.* non parla che di questa necessaria unione.

Una volta che era uscita fuori una tal Produzione , dico quella degli Spinofisti , bisognava che ancora quel loro *Uno* , o sia *Unità* si facesse vedere. Egli per essere , secondo loro , il soggetto primo di tutte le cose, e con ciò il fondamento, e la base di tutta la lor filosofia, perciò tutti gli altri termini su di lui debbono appoggiarsi. Eccolo adunque in campo con tutta la pompa , e'l fasto , che a duce, e capo di tutti gli altri termini di una tal setta si conviene. Egli vien fuori su di una piramide di Egitto, e veramente altro , che uno de' miracoli del mondo non poteva esser degno di sostenere questo nuovo portento , che nel Mondo filosofico si viene ad intrudere : *Alla perfine s' appresentava alla mia mente la misteriosa piramide degl' Egizii , nella quale quegli , i quali non eran saliti sino alla conoscenza di quella unità, nella quale il vero consiste , s' assomigliavano a coloro , i quali non essendo saliti sin' al punto del vertice della piramide , non potevano l'unità vedere , e con ciò non potevan le cose , che erano al di sopra di loro conoscere , e ne meno la natura di quelle , che sotto i loro sensi cadevano.* cart. 11.

Fra le schiere de' vaganti per questo Mondo , nelle quali è diviso tutto il genere di noi altri miseri mortali , che alla Terra vogliamo stare attaccati , de' quali tutti a ragione dice il Poeta che ,

C

Chi

XIII.

Si vede nel progresso della narrazione del S. D. P. un altro seme dello Spinofismo , cioè l'unità universale , o sia a parte rei.

XIV.

Si paragona questa Unità al Lapis degli Alchimisti.

Cbi quà, chi là, chi sù, chi giù traxia, avviene una, la quale de' Cavalieri della Rosa Croce vien chiamata. Questa sotto un nome così specioso non contiene altro che una unione di alcuni miserabili Alchimisti, i quali buttan via tutto 'l tempo, consumano tutte le fatiche, e dissipano tutte le loro sostanze per ritrovare quel loro *Lapis*, dal quale infinite ricchezze, e l'eternità di questa presente vita in una perpetua gioventù, e perfetta salute del corpo si promettono. Questi tali passano la loro vita tra infinite pene, per esser fatti degni di sapere il modo, come possano condursi ad un loro ideato monte di Venere, dove chi può aver la sorte di giugnere, dopo di essere in quel luogo iniziato nelle sacre cerimonie di quel loro fantastico ordine, farà alla fine fatto partecipe del tanto sospirato segreto, o sia ricetta da comporre il prezioso *Lapis*. I fastosi titoli, gli epiteti ampollosi, che costoro danno a questa chimera, sono infiniti, dandole il nome di *Secreto massimo*, *Grand' opera*, *Arcano de' Filosofi*, ed altri sì fatti; e tra quelli della loro misera inchiesta, il più moderato si è il dirla *per antonomasiam* la stessa *filosofia*, credendo essi che altro che questa inchiesta, la vera sapienza non sia.

Tutta simile a questa schiera, a questa compagnia, da alcuni anni a questa parte n'è insurta un'altra nella nostra Europa; e questa, Signor D. Paolo, è appunto quella degli Spinofisti, i quali, se i primi van cercando il *Lapis*, essi si anno ideato quel loro famoso *Uno*, alla di cui inchiesta consumano tutto 'l tempo, e i talenti della loro mente; se i primi attendono le ricchezze corporee, e materiali dal loro *Lapis*, costoro da quel loro *Uno* tutte le ricchezze spirituali di tutte le verità, le quali al loro parere, solamente in quest' *Uno* si possono ritrovare, si augurano: ed in fine se i primi anno dati tanti speciosi titoli al loro *Lapis*, non anno mancato questi di adornare il loro *Uno*, con quanto di più sublime e più grande abbian potuto pensare, chiamandolo, or la *Sostanza*, or l'*Ente*, or l'*Infinito*. E perchè al loro credere, quanto più universale era un termine, più magnifico sarebbe stato, sono andati scegliendo tutti gli universalissimi per rivestirne questo loro ritrovato; e con ciò ancora anno creduto di dare a questo loro *Uno*, non solamente tutte le
ric-

ricchezze , ma tutte le cose materiali , e di più ancora tutte le cose spirituali , insieme con tutte le loro ricchezze di buono , e di vero . In brieve perchè tutto era poco per questo loro tanto diletto *Uno*, l'universo tutto anno voluto con lui medesimare; e nè meno ciò bastando loro , anno preteso fargli l'Apoteosi, con identificarlo con l'Ente sommo , cioè con lo stesso Iddio.

Ora, che questo *Uno*, o sia *Unità* di costoro, sia lo stesso che quello che voi nel presente vostro luogo andavate ritrovando, faremo per dimostrarvi . E per far ciò , prima di ogni altra cosa , poichè vi siete lasciato indurre ad andar' in busca di questa *Unità*, senza prima esservi curato di sapere qual cosa ella si fosse, vi domando Signor D. Paolo: supposto che questa *Unità* fosse così sola , e voi vi foste in essa abbattuto , come avreste Voi mai potuto conoscerla senz'averne la caratteristica , il distintivo , che per la sospirata *Unità* avesse dovuto additarvela ? Voi al certo niuna ne adducete ; e veramente come potevate voi addurre questa caratteristica , se prima non avevate quella del *Vero*, nel quale questa per la vera *Unità* dovevate riconoscere ? Nè meno alcuna n'è stata a voi dagli Spinosisti assegnata , e questo per una loro estrema malizia ; perchè se essi vi avessero alla prima discoperta la caratteristica di quella loro *Unità*, di quell' *Uno*, che essi, benchè giammai trovino ragioni da provarlo, vogliono con tutto ciò sempre ostinatamente sostenere; la vostra pietà , e'l vostro retto giudizio l'averebbe alla prima abborrito , nè si sarebbe curato di andar dietro ad una tale chimerà non meno empia che pazza , anzi furiosa . Essi dunque anno procurato di porgervi questo loro *Uno*, o sia *Unità*, nella stessa guisa che sopra abbiám ravvisato aver' instillata nell'animo vostro quella loro *Produzione* ; essi si sono contentati , anzi espressamente si sono sforzati , che voi alla prima aveste ricevuto questa *Unità* così generalmente , ed anno avuto a somma avventura di esser loro riuscito , che voi l'aveste allogata nell'animo vostro , senza badare a voler sapere da loro , quale, e di qual natura ella si fosse . Questo adunque è stato il primo passo che la loro malizia ha usato sopra di voi intorno a questa *Unità*, cioè di farla entrare in voi così generalissima, e senza distinzione alcuna.

XV.

Il S. D. P. andava cercando questa Unità prima di sapere qual cosa ella si fosse.

C 2

E' non

Malizia de' gli Spinofisti, nello introdurre nell'animo del S. D. P. l'Unità generica per ingannarlo.

E' non vi ha dubbio, che nella confusione di questa *Unità*, come alla prima è stata a voi presentata, vi abbia qualche cosa di buono. Questo bisognava metterlo nella prima fronte per coprire l'inganno alle persone, fin che non fossero pienamente imbevute de' loro veri sentimenti. Ed in ciò essi seguono religiosamente il metodo degli Alchimisti; perchè siccome questi mischiano dell'oro vero in quelle loro imposture, che serve per dare animo a' novizj della loro arte, ad imbarcarsi nelle spese, conoscendo bene, che una volta che eglino in quelle si sono immerfi, non vi ha più di bisogno dell'oro per ispiagnerli, ma lo stesso timore di perdere le spese fatte, serve loro per isprone a precipitarli in ispefe maggiori; così ancora gli Spinofisti a tal fine fabbricano i loro termini, connettendogli in modo, che alla prima contengano qualche cosa di buono, e di vero. Perciò in questa *Unità*, così confusamente propostavi, potreste ritrovar qualche buono senso, perchè veramente ogni cosa è insieme Vera, ed Una, ed in fine tutti gli *Trascententali* vanno sempre l'uno accompagnato con l'altro. Ma, Signor D. Paolo, avvi gran differenza tra questa proposizione, e'l credere quest'*Uno* così solo, per ritrovare in esso tutto l'*Vero*; queste due proposizioni, benchè pajano così vicine, sono lontanissime tra loro, perchè la prima è vera, la seconda è falsa; anzi per la stessa ragione che i *Trascententali* devono sempre andare l'uno accompagnato con l'altro, la vostra proposizione per falsa si discuopre: perchè se i *Trascententali* devono andar sempre uniti, tutto ciò che è *Cosa*, sarà insieme *Tal cosa*, *Ente*, *Uno*, *Vero*, e *Buono*, sicchè se le *Cose* sono più, anche più saranno i *Veri*, e gli *Uni*, o sieno *Unità*. Che le *Cose* sieno più, oltre all'essere così noto a tutti, che huom si sdegnerebbe se ciò si volesse a lui provare, quasi che egli fosse così stupido, che non conoscesse da se medesimo una cosa così chiara; voi stesso in ben cento luoghi lo dite; anzi sempre supponete più cose, come a cart. 9. in quell'*aspirar la vostra mente sempre e continuamente alla conoscenza delle più intime, e più vere cagioni delle cose*, ed in quello della cart. 32. *Esser vere, quelle cose . . . che non possono aver altro, che una natura, ed una essenza*; ed in fine in tanti luoghi, ond'è, che tutto il vostro libro di questa

sta

sta molteplicità delle *Cose* è ripieno.

Ma acciocchè quanto ho detto possa meglio vedersi, esamineremo la vostra proposizione più minutamente. Questa vostra proposizione adunque che sembra una, costa di tre proposizioni, cioè che il *Vero* consiste nella *Unità*; che non si possa ritrovar *Vero*, se non che nella *Unità*, che vuol dire, se non si sarà ritrovata prima la *Unità*; e che non vi abbia altra, che una *Unità*, nella quale il *Vero* consista. Che il *Vero* consista nella *Unità*, spiegato però in questa maniera, cioè, che ogni cosa in tanto sia vera, perchè è *Uno*, è una quistione cotanto dibattuta nella metafisica, che *adhuc sub Judice lis est*, avendo vi chi la vuol così, e chi al contrario. Laonde io per non entrare in queste spinose quistioni, vi lascio il credere su di ciò tutto quel che volete.

Intorno alla seconda, cioè che non si possa ritrovar *Vero*, se prima non si sarà ritrovata la sua *Unità*, questa sembra che dalla prima dependa, perchè potrebbe dirsi, che se il *Vero* non consiste nell' *Uno*, questa seconda nè meno possa aver luogo; ma se il *Vero* consiste nell' *Uno*, necessariamente non si potrà conoscere questo, se prima non si farà conosciuta la sua *Unità*: ma l'esperienza fa vedere, che nelle Idee molte volte si discuopre prima la dependente, e poi quella che è l'origine della dependente; per ragion d'esempio, il conoscermi io finito, dipende da una idea che io già devo avere dell'infinito, al di cui paragone questa mia *finità* io ho dovuta riconoscere; in maniera che la Idea dell'Infinito per origine, è prima di quella del finito, ma io tra tanto prima conosco me per finito, e da questa riflesso di aver in me la Idea dell'infinito. Ma che che sia di ciò, egli è certo, che voi dichiarate falsa questa stessa vostra proposizione; perchè oltracciò, che voi avevate detto prima a cart. 9. in quelle parole: *Dopo aver io, se l'amor proprio non mi lusinga, con assai accurato studio la Geometria sintetica studiata: ed essendomi affaticato più che in altra cosa di dedurre da quella il modo certo di distinguere il vero dal falso in quelle cose, nelle quali il nostro intelletto può vederlo; divenni vago di studiar la Filosofia, nelle quali parole già dichiarate di aver non solamente ritrovato il Vero, ma di più la caratteristica di*

XVII.

Tre Proposizioni, che si racchiudono nelle parole del S.D.P. I. che il Vero consiste nella Unità. E questa è dubbia.

XVIII.

II. Che il Vero si debba ritrovare nella Unità. Dichiarata falsa dallo stesso S.D.P.

discernerlo dal falso, benchè voi allora non aveste nulla saputo di quella *Unità*: poscia appressò, ed a proposito delle verità metafisiche, ciò confermate. Perchè dicendo Voi, che Renato nelle tre prime meditazioni vi guidava a penetrar con la mente nell'origine, nell'essenza, e nelle cagioni de i primi principj delle cose così spirituali, come Materiali; e poco più sotto nella seconda meditazione, che egli vi faceva divenir certo, e sicuro, non solo dell'esistenza del vostro pensiero, ma anche vi faceva conoscere che il pensiero era a voi più noto che il corpo: e nella terza meditazione, che egli vi dimostrava l'esistenza d'un Ente infinito e con certa sicura dimostrazione vi faceva conoscere la certa esistenza dell'Autore di voi stesso, che è Iddio: già confessate d'aver conosciute per verità dimostrate, l'esistenza del vostro pensiero, che questo fosse a voi più noto del corpo, e l'esistenza d'Iddio: nè Renato aveva scoperto quest' *Uno*, quando ritrovò le dette verità, perchè avesse potuto in esso vederle, nè Voi che per verità le approvaste, l'avevate ancor scoperto; anzi non solamente approvaste quelle verità, ma nelle accennate vostre parole, cioè, *che egli nelle tre prime Meditazioni vi guidava a penetrar con la mente nell'origine &c.* mostrate di approvare anche il modo come erano state ritrovate; benchè questa scoperta da Renato nell' *Uno* non si fosse fatta.

XIX.

III. Che non vi abbia altro che una sola Unità, nella quale il Vero consiste. Si dimostra quanto sia empia.

Ma veniamo alla terza proposizione, che racchiudesi nelle vostre parole, cioè, *Che non vi abbia altro che una sola Unità, nella quale il Vero consiste.* Che voi non ammettiate altro che questa sola *Unità*, nella quale debba essere il Vero, si vede da quella espressione *di quella Unità*, nella quale questa *Unità* ad una sola viene determinata; anzi in quelle altre parole, *non potevano l'Unità vedere*, fate vedere, che voi altro che una *Unità* non ammettete. Il che è maggiormente approvato dal paragone di questa *Unità*, col vertice della piramide; perchè siccome in tutta la piramide non avvi che un sol vertice, così in tutte le cose, le quali, come appressò meglio faremo vedere, Voi volete che dalla piramide sieno rappresentate, non vi ha altro che una *Unità*, nella quale le cose tutte, siccome al vertice della piramide tutte le linee si vadano ad uni-

unire . E veramente una volta che si sia ammesso , che non vi abbia altro che una *Unità* , nella quale sia il Vero , par che ciò debba importare , che le altre *Unità* non essendovi in esse questo *Vero* , non debbano nè meno essere *Unità* ; secondo il comune assioma , che i *Trascedentali* sono così l'uno con l'altro medesimati , che ciò che non si verifica d'uno , nè meno degli altri si può verificare ; e così quell' *Uno* che non averà il *Vero* , non farà nè meno *Uno* , anzi non *Ente* , non *Cosa* , in fine farà un Niente ; e se tutto ciò non è questo *Uno* , non farà *Cosa* , non *Ente* , tutte le *Cose* , tutti gli *Enti* non faranno altro che questo *Uno* ; e se così è , non vi farà differenza , non distinzione alcuna tra'l Creatore , e le creature , non tra' corpi , e gli spiriti , non in fine in tutte le creature tra loro .

La vostra gran pietà , Signor D. Paolo , non ha bisogno che io esaggeri l'empietà che questa proposizione in se contiene . La falsità della proposizione , voi stesso la dichiarate ; perchè dicendo nelle vostre considerazioni a Renato a cart. 27. a proposito del famoso *Cogito ergo sum* di questo Filosofo : *Nè è già , che questa dimostrazione sia men certa delle geometriche dimostrazioni ; perchè se nelle geometriche vi si contiene l'unità di vero ; in questa specie di dimostrazione metafisica , l'unità di vero ancora vi si contiene : fate vedere che questa Unità di Vero , che ognun vede , che sia la stessa che quella Unità , nella quale il vero consiste , non sia una sola Unità , ma che ogni dimostrazione debba contener la sua (della quale espressione di contenere , vi prego di ricordarvene , perchè servirà a far vedere , che secondo voi medesimo , questa Unità di Vero è contenuta nelle proposizioni , e non contiene essa le proposizioni , o le cose) . Ed in quel vostro assioma a car. 32. , cioè , *che io chiaramente , e distintamente conosco solamente quello , che son certo , che non può esser' altro , che uno , ed in quanto alla particolare essenza delle cose particolari , ed in quanto al modo dell' essere ; dico ch' è vero solamente quello , che non può essere in altro modo , ch' in uno , cioè esser vere quelle cose che non possono avere diverse nature , e diverse essenze , ma che non possono avere altro , che una natura , ed una essenza , spiegando voi , ciò che intendevate per quello , che son certo che*
non*

XX.

E che dallo stesso S. D. P. si dichiarò per falsa.

non può essere altro che Uno ; foggiate , esser vere quelle cose che non possono avere altro, che una natura, ed una essenza, e con ciò venite a stabilir diverse Unità, cioè quante sono quelle cose, che non possono avere altro, che una natura, ed una essenza: e di più stabilite le Unità, nelle, o sia delle Cose, e non le Cose delle Unità. E nel progetto della vostra Metafisica a cart. 217. più apertamente fate vedere questa molteplicità di Unità di Vero in quelle parole: *Ma perche queste specie di discorsi, ne i quali il perfetto raziocinio, e l'unità di vero si contengono possono essere più d'uno; noi ci affaticiamo di determinare, quali, e quanti siano.* E questo basterebbe per convincervi con voi medesimo, che questa Unità nella quale il Vero consiste, non sia solamente una. Ma perchè il mio fine non è di convincervi, ma di persuadervi; perciò bisogna che ci facciam da capo ad esaminare intimamente, e nella loro origine queste Unità, e la natura di ciascheduna, acciocchè in essa si possano poi in una sola volta, e ad una occhiata, come suol dirsi, vedere tutti gli equivoci, che sotto di questo sol nome si nascondono.

XXI.
Equivoco della Unità, peggiore di quello della Produzione.

E perciò, Signor D. Paolo, vi preghiamo a riflettere, che se nella Produzione gli Spinofisti per ingannarvi si sono serviti dell'ambiguità di questo vocabolo, come abbiám veduto, almeno in quella lor condotta vi aveva qualche apparenza da coprire il loro inganno; perchè quella Produzione essendo un termine generale, veramente si poteva applicare a quelle tre specie, le quali abbiám ravvisate: ma qui la lor malizia con più sfacciataggine ha proceduto, perchè questa loro Unità, questo loro Uno, che essi si sono sognati, non è, nè può esser genere di tutti que' concetti de' quali essi, ponendogli sotto di questo nome, vogliono fare un sol fastello; ma essi abusandosi di una qualche debolissima analogia, quale ha fatto dare a questi concetti così tra loro diversi, anzi opposti, lo stesso nome di Unità, pretendono col vanissimo appoggio di quest' *omonymia*, non solamente di unirgli, ma anche medesimare, ed identificare l'uno con l'altro, e con ciò farne un' Uno universale. Nè termina qui la loro malizia, perchè stabilito, questo solo Uno universale esser quello, nel quale il Vero consiste, ne segue necessariamente, come sopra si è veduto, che

tutte le *Cose*, tutti gli *Enti* non faranno altro che questo *Uno*; e con ciò, che quest' *Uno* non solamente farebbe *a parte res* (come suol dirsi), ma che egli solo lo farebbe, e che là dove tutti i *Trascedentali* sono semplici *Predicati*, e gli universali *Predicabili* delle *Cose*, questo che come *Uno* farebbe *Trascedentale*, e perciò *Predicato*, e come *Universale* dovrebbe esser *Predicabile*; secondo essi, nè l'uno, nè l'altro farebbe delle *Cose*, ma le *Cose* farebbono in lui come *Modi*, o sien *Forme* nel soggetto; in fine per dirla in una parola, che questo *Uno* universale farebbe il *Dio* degli *Spinosisti*. Ma noi speriamo di farvi vedere,

Primo, che le *Cose* non sieno nella *Unità*, ma che la *Unità* sia delle *Cose*; e per ciò, che questa *Unità*, la quale si suppone come soggetto, non solamente del *Vero*, ma delle stesse *Cose*, non sia altro che un *Predicato*, e con ciò un' attributo che si dice di esse *Cose*.

XXII.

Quattro proposizioni per esaminare le Unità.

Secondo, che le *Unità* delle *Cose*, non solamente non sono lo stesso tra loro, ma nè meno sono tutte simili, anzi differentissime, fino ad esservene alcuna, l'una all' altra opposta.

Terzo, che non possa darfi una *Unità* generica, o sia *Universale* che comprenda tutte le *Unità*; e dopo che si desse, questa non comprenderebbe realmente le *Cose*, anzi nè meno potrebbe rappresentar l'essenza tutta intera di cosa alcuna.

Quarto, che diate motivo di giudicare a chi forse non abbia di voi intera conoscenza, che questa *Unità*, che questo *Uno* così generico, ed universale si prenda anche da voi per lo stesso *Dio*; errore, che lo credo lungi dalla vostra mente, essendo appunto quello che costituisce tutto intero lo *Spinosismo*.

XXIII.

Prova della prima proposizione, cioè, che l' Unità sia attributo delle Cose.

Per far ciò, vederemo che cosa sia questo *Uno*. Per *Uno*, *Unità*, da tutti s' intende esser tutto ciò che è singolare, o sia tutto ciò che non è più; le Scuole, anzi i filosofi tutti credendo di spiegar meglio ciò, anno detto, *Uno* esser tutto ciò, che è indiviso da se, ed in se, e diviso da ogni altro. Or io qui non entro ad esaminare se questa sia definizione, o descrizione dell' *Uno*, nè se vi possa aver definizione, che tutte le *Unità* possa comprendere; ma solamente ho voluto rapportar tutto ciò, che il comune degli huomini crede, e che i filosofi dico-

D

no.

no di questo *Uno*, per vedere qual'è ciò, che intorno ad esso, alla prima si fa avanti alla nostra mente, acciocchè poi questo possa andarli discernendo, ed esaminando. Veduto ciò che si deve esaminare, vediamo come questo esame debbasi fare; e primieramente, ove questo *Uno* debba ritrovarli per potersi esaminare. Egli è certo, che le prime le quali si fanno avanti alla nostra mente in tutte le sue inchieste, in tutti i suoi discorsi, sono le *Cose*: tutta la inchiesta filosofica consiste nel vedere le *Cagioni*, gli *Principj*, la *Natura*, la *Essenza*, il *Vero*, il *Falso* delle *Cose*, in modo che, sempre si suppongono le *Cose* essere i soggetti di tutto ciò che si va ritrovando: tutti i filosofi su delle *Cose*, come a fondamento hanno appoggiata tutta la loro inchiesta, quindi è quel *Felix qui rerum potuit cognoscere causas. Semina rerum* andava ritrovando Lucrezio. Ma a che tante citazioni in una cosa così chiara, e da voi stesso conosciuta in quelle parole? *La mia mente alla conoscenza delle più intime, e più vere cagioni delle cose sempre, e continuamente aspirava; e poco dopo: Per la qual cosa sempre desideravo un più intimo principio della cagione delle cose; ne quali luoghi, ed altri infiniti del vostro libro, sempre voi supponete già le Cose come soggetto delle quali dovevate ritrovare le più intime, e vere Cagioni, e Principj. Le Cose adunque della stessa maniera dovranno essere i soggetti delle Unità, e queste noi dovremo esaminare per ritrovare in esse, o di loro questa, o queste Unità; ciò voi stesso lo dite in quelle parole, di esser vere quelle cose, che non possono avere altro, che una natura, ed una essenza, nelle quali, come sopra vi accennai, voi stesso stabilite le Unità delle Cose, e non le Cose delle Unità, e con ciò, che il fondamento delle Unità sieno le Cose; ed in quelle altre: Ne è già che questa dimostrazione sia men certa delle geometriche dimostrazioni; perchè se nelle geometriche vi si contiene l'unità di vero; in questa specie di dimostrazione metafisica, l'unità di vero ancor vi si contiene; nelle quali dicendo, che l'Unità è contenuta nelle dimostrazioni, e le dimostrazioni essendo delle proposizioni, e le proposizioni supponendo necessariamente le Cose, delle quali elleno debbano esser proposizioni, venite con ciò a stabilire, che le Unità nelle cose debbano esser contenute.*

E tan-

E tanto credo, che basti aver detto per prova della nostra prima proposizione, nella quale non mi sono molto dilungato per essere una cosa così chiara, e così generalmente ammessa dalle Scuole, le quali tutte concordemente ammettono l'Uno per predicato delle *Cose*; sicchè passeremo alla prova della seconda, e perciò esamineremo quali sieno queste *Cose*.

Cose adunque, benchè forse si dovrebbero chiamare i soli Individui, siccome ancora ad essi soli competerebbe l'esser' *Enti*, *Uni*, &c. ed Aristotile dalle sostanze prime, che sono lo stesso che gl'Individui, avesse a gran ragione cominciata la sua filosofia, chiamandole $\kappa\upsilon\pi\acute{\omega}\tau\alpha$, che corrisponde a *principaliissime*, e base, fondamento, non solamente de' *Modi*, ma delle stesse *Sostanze seconde*, o sieno *concetti* che noi formiamo delle *Sostanze prime*, per gli quali per sostanze le riconosciamo; nulladimeno prendendole nel loro larghissimo significato, chiameremo *Cose*, tutte quelle, che dalla mente si concepiscono.

Ora le *Cose*, delle quali noi abbiamo idea, sono di tre sorti, cioè, o le *Sostanze*, o sieno gl' *Individui*, i quali *Cose Reali* possono chiamarsi; o i *Modi* di essi *Individui*; o in fine le *Relazioni*, o sieno *Riguardi*, o *Ragioni* tra gl' *Individui*, o tra' *Modi* loro.

Le *Cose Reali*, delle quali noi abbiamo idea, sono, o la increata eterna, indipendente, infinita, dalla quale tutte le altre *Cose* sono e create, e dipendenti; e questa perfettamente *Una*, cioè nè divisibile, nè variabile la conosciamo, e di più così perfettamente divisa, e distinta da ogni altra *Cosa*, che con niun' altra nè meno in ragion di genere può convenire, e questi è *Iddio*, il quale per questa sua così perfetta *Unità*, Ente *simpliciter simplex* si chiama, sicchè l'*Unità* di Dio si chiamerà *Unità semplicissima*.

Le altre *Cose*, delle quali noi abbiamo idea, sono le spirituali create, e dipendenti. Queste benchè come spirituali sieno indivisibili, nulladimeno perchè sono capaci di variarsi, ricevendo quella varietà d' idee, che ognuno in se medesimo sperimenta, perciò la loro *Unità* non essendo così perfetta come quella di Dio, essi, *Spiriti*, *Sostanze*, ovvero *Enti semplici* solamente si dicono, e quindi la loro *Unità*, *semplice* potrà chiamarsi.

XXIV.

Prova della
seconda, cioè
che le *Unità*
non sieno si-
mili tra loro.

Tre sorti di
Cose, cioè *So-*
stanze, *Modi*,
e *Ragioni*.

Tre sorti di
Sostanze, cioè
Iddio, la di
cui *Unità* è
semplicissima.

Sostanze Spi-
rituali crea-
te, la di cui
Unità è *sem-*
plice.

Substanze Corporee, la di cui Unità è di composizione, o sia unione.

Platone fa veder l'opposizione tra l'Unità semplice, e quelle d'Unione, o Composizione.

Oltre alle predette Cose, vi sono le corporee, o sien materiali; queste al contrario delle spirituali, essendo sempre divisibili, e perciò dovendo aver sempre parti, e queste parti, come tali importando che l'una non sia l'altra; ogni Cosa materiale si ritroverà sempre costar di più Cose, come sono le sue parti, delle quali l'una esclude l'altra, e perciò le Unità delle Cose materiali, altro che di Unione, o sieno Tutti, non sono.

Ora di ciò che è Tutto, o sia Cosa materiale, e dell'Uno, o sia Unità, che può competergli, sentiamo il Divin Platone, che ne dice nel Parmenide: Ἄλλὰ μὲν τόγε ὅλον, ἐν ἑκ πολλῶν ἀνάγκη εἶναι. Però questo Tutto è necessario che sia Uno fatto di molti, indi conchiude: Ἐν ἄρα ὅλον τέλειον μέρια ἔχον ἀνάγκη εἶναι πάντα ἑνός. L'UNO TUTTO adunque perfetto, che contiene parti, è necessario che sia ALTRI DALL' UNO. Nel qual luogo si vede come egli vuole, che l'Uno con l'aggiunto di Tutto, sia tutt'altro dall'Uno preso semplicemente, e senz'altro aggiunto. E di questo ne assegna la ragione, perchè considerando la natura della Materia, che compone il Tutto, in se stessa, e come egli dice: αὐτὴν καθ' αὐτὴν τῆς ἑτέρας οὐκ εἶδος, essa natura secondo se medesima diversa dalla specie (a); ritrova esser questa una moltitudine senza termine, ἀπὸρον πλῆθος, perchè εἰ ἐθέλοιμεν, come egli dice, τῆς ἀνοίας τῶν τοιούτων ἀφελεῖν ὡς οἷοί τε ἐπιπέδῳ ὁ, τι ὀλίγιον, ὡς ἀνάγκη ἔστι τὸ ἀφαιρετὸν ἐκείνο, εἴπωσιν ἑνός μὴ μετέχοι, πλῆθος εἶναι, καὶ ἔχει ἑν, ἀνάγκη: Se vogliamo toglier da tali col pensiero il più minimo che noi potremmo, non è necessario che se
pure

(a) Questo luogo vien tradotto dagli Interpreti Latini: Ipsam secundum se ipsam alteram speciei naturam. A me però è sembrato voltarlo nella maniera che qui si vede, cioè essa Natura (cioè della Materia) secondo se medesima diversa dalla specie, non facendo restar l'ἑτέραν assoluto, come si scorge nell'interpretazioni latine, ma col farle reggere il genitivo τῶ εἶδος, secondo la costruzione Greca. Perchè benchè queste due interpretazioni conchiudano uno stesso sentimento, cioè che tutt' e due suppongono in ogni cosa materiale, secondo i sentimenti di Platone, due Nature, l'una si è quella, la quale propria della cosa materiale può chiamarsi, della quale Platone parla nel presente luogo, cioè la Materia, che egli qui considera, come un' ἀπὸρον πλῆθος un vago indeterminato per moltitudine.

pure quel minimo che tolto n'è non partecipa dell'Uno, sia moltitudine, e non Uno? E necessario &c. E dopo di aver detto come questa indeterminata moltitudine ricevendo il termine, divenga, o divengano un Tutto, conchiude in fine: Οὕτω δὴ πᾶσα τὰ ἐνός, ἔσται ὅλα, ἔσται καὶ τὰ μέρη ἀπὸ τῆς ὅλης, καὶ πέρας μετέχουσι: *In tal maniera gli altri dall'Uno, e Tutti, e per le loro parti sono indeterminati, e partecipano del Termine.*

E questo noi abbiamo voluto addurre di Platone, per far vedere quanto questo filosofo sia opposto a questo Uno, il quale abbracci tutte le Unità, e nel quale la natura de' Corpi possa vederfi, fondando egli queste due massime, cioè, e che l'Uno del Tutto sia tutt'altro dall'Uno semplice; e che la natura della Materia considerata in se stessa, sia quella indeterminata moltitudine, ch'è l'antitesi, l'opposto dell'Uno semplice, non che in lui come a soggetto possa ravvifarfi.

Di altre sostanze, o sieno Cose Reali, oltre a quelle che

Differenza tra le Unità di queste due Sostanze.

abbiam detto, noi non abbiamo idea, sicchè venendo al riflettere

perchè separata dall'Uno. L'altra natura si è quella impressione, o sia forma, che da Dio riceve, per la quale è determinata ad esser Uno, e con ciò Cosa, la qual natura si viene a chiamar specie, come impressione della divina Idea, alla quale propriamente il nome di εἶδος, cioè specie conviene. Da questo stesso però si vede, che la cosa materiale non si de' chiamare solamente nè ἀπὸ τῆς ὅλης, nè meno assolutamente specie, ma un composto di amendue, perchè come materia, sarà indeterminata moltitudine, come cosa parteciperà della specie.

Or secondo la interpretazione latina, par che si diano alla specie le due nature della Cosa materiale, il che par che non sia confacente alla dottrina di questo filosofo, come si può veder nel Timeo, dove parlando della materia espressamente dice: εἶδος καὶ πᾶσι καὶ ἐπιπέδῳ εἶδος εἶναι ἕκαστον τὸ τὸ πᾶσι ἐνδεχόμενον ἐν αὐτῷ γένει. Il perchè è necessario, che quel che de' ricevere tutt' i generi in se medesimo, sia privo di tutte le specie; e molto meno in questo luogo, nel quale parlando Platone dell' ἀπὸ τῆς ὅλης espressamente per opposto alla specie, cioè all'Uno, dovea egli servirsi del termine della specie nel suo proprio, e stretto significato; benchè qualche volta in altre occasioni abbia rallemtato tanto rigore nel significato di questo termine.

Dall'altra parte dicend'si la natura della materia, secondo se medesima diversa dalla specie, a me sembra, che meglio si vengano a distinguere queste due nature di ogni cosa creata, cioè la materia, o sia ἀπὸ τῆς ὅλης, o sia soggetto, e la sua forma, o sia specie; e con ciò si ritenga il vero significato della parola εἶδος, che denota la specie di natura affatto opposta alla materia.

tere su delle loro unità ; da quanto intorno ad esse abbi- am con- siderato , chiaramente si vede , che l'Uno di Dio non ha che fa- re con l'Uno degli spiriti creati ; perchè l'Unità di Dio , come perfettissima Unità di una perfettissima sostanza , che sempre sola , sempre indivisibile , sempre invariabile si permane , e per- ciò senza Modo , senza Accidente , senza Forma alcuna , non può accompagnarsi , nè anche in ragione del genere , con l'Uni- tà degli spiriti creati , non avendo con essa similitudine alcu- na , che intera similitudine possa dirsi . Perchè gli spiriti creati essendo variabili , e con ciò sostanze , che debbono esser sog- getto di più Modi , la loro Unità per questa variazione , non solamente non si può veramente dir simile alla perfetta Unità , ma che per questa parte di variazione che essa contiene , sia re- pugnante alla perfetta Unità , come il variare repugna col non poter variare , che nella perfetta Unità si de' necessariamen- te conoscere . Ma se queste due non possono unirsi , nè anche dalla nostra mente per formare un genere di loro ; almeno non lasciano di aver qualche analogia tra loro , cioè una im- perfetta similitudine , o sia un'ombra in quello esser tutte e due indivisibili , cioè senza parti nella propria sostanza ; ma quale similitudine , quale analogia potranno mai queste Unità avere con quelle unioni , per le quali le cose corporee dalla materia , cioè ἀπὸ τοῦ πλῆθους dalla moltitudine , o sia da que- gl' indefiniti più proporzionali , sempre si debbon veder compo- ste ? Ogni huom può vedere , come le due prime Unità sono immediatamente opposte alle altre , perchè quelle due Unità suppongono necessariamente una Cosa , un'Individuo , che sia sempre Uno , incapace di divisione , e con ciò anche di compo- sizione alcuna ; le altre al contrario sempre i Più necessaria- mente suppongono (a) . E per dare una caratteristica più
spe-

(a) Da ciò può vedersi l'errore di alcuni , i quali dicono che non si possa fare Idea della sostanza delle cose , ma che ogn' Idea , che noi abbiamo d'una cosa non sia che un mucchio , un' aggregato di altre Idee di Modi , e di attributi uniti tra loro , e che del soggetto , che sostiene questi Attributi , e questi Modi , che sarebbe la So- stanza , spogliato poi di essi , non si possa avere Idea alcuna . L'empietà che si deduce da questa opinione , da ogni buon può vedersi : perchè una volta , che la sostanza del-
le

speciale della differenza di queste *Unità* tra loro: ne' corpi i *Più* sono il soggetto dell' *Uno*; negli spiriti l' *Uno* è'l soggetto de' *Più*, o sieno delle variazioni; in Dio l' *Uno* non è soggetto, nè è nel soggetto, ma è lo stesso Dio, anzi è Dio, perchè questa

le cose non può concepirsi, non si potrà più fare Idea della sostanza pensante, e della materiale, ognuna delle quali deve essere il soggetto de' propri suoi Modi; ma tutt' i Modi si potranno tra loro unire indifferentemente per formare qualsivoglia cosa. E così non potremo concepir l'huomo come un' Uno fatto di due sostanze, delle quali poi ognuna ha i suoi propri Modi; cioè di mente, i di cui Modi sono il dolore, il piacere, il volere, il non volere &c. e di corpo, i di cui Modi sono la Figura, il Moto, la Quietè &c. ma solamente come un' aggregato di puri Modi, cioè di dolore, di piacere, di volere, di non volere, di figura, di moto &c. ed ecco che non si conoscerà più distinzione reale, o sia sostanziale tra le cose spirituali e le corporee, ma solamente una distinzione modale accidentale. Le confusioni d' Idee che formano un tale errore, sono molte, fra le quali, primieramente si confondono gli attributi costitutivi, o sieno Sostanze seconde con i Modi, o sieno accidenti, supponendo che la sostanza debba essere il soggetto, così degli attributi, come lo è de' Modi (ed in ciò si viene ad ammettere la opinione degli Spinofisti); quando la sostanza è soggetto de' Modi, o sieno accidenti, ma non deg' i attributi, i quali non sono altro che la Sostanza stessa, detta, o sia conosciuta secondo la sua natura; e perciò di questi attributi, o sieno sostanze seconde, dice Aristotile, che dicuntur de subjecto; e degli accidenti, che sunt in subjecto; e così la sostanza, o sia il soggetto considerato in questo Tavolino, de' Modi, cioè delle Figure, Moti &c. sarà l' estensione, questa sarà lo stesso Tavolino, detto, considerato come a soggetto de' suoi Modi. E perciò non può dirsi che questo Tavolino sia un mucchio, a formare il quale concorrano così l' estensione, come la Figura, il Moto &c. nè che l' estensione sia formata dalle Figure, Moti, peso, consistenze &c. ma che l' estensione ora venga informata in tal Figura, con tal Moto, con tal consistenza &c. ed ora con un' altra: lo stesso si dice del pensiero, a riguardo delle menti, di cui egli è attributo, o sostanza seconda, il quale s'informa ora nel dolore, ora nel diletto, ora nel vedere, ora nel sentire. L' altra confusione che cagiona l' errore di costoro, si è il volere appunto stabilir queste Idee delle cose per composte, quasi che queste fossero realmente un composto fisico di Modi, e di attributi; quando questi Modi, ed attributi non sono componenti a guisa di parti integranti, le quali compongono fisicamente le cose corporee, ma non sono altro, che diverse considerazioni, che si fanno su della stessa Idea, la quale perciò non si de' dir composta, ma piuttosto che essa sempre sia una, e sempre la stessa, considerata però secondo diversi aspetti. Ma queste confusioni di costoro si esamineranno altrove; tra tanto per ora concedendoci tutte a loro piacere, e supponendo, come essi vogliono, questa Sostanza spogliata da ogni attributo, e da tutti i Modi, che sia il soggetto così degli attributi, come de' Modi. Pure da quello che in questo luogo dimostriamo, si vede, che la Sostanza, o sia il puro soggetto de' corpi, deve esser diverso da quelle

sta stessa espressione di *essere lo stesso*, anche in qualche maniera sembra che faccia fare due concetti; il che, come nota il Filosofo nello stesso Parmenide, è contro alla Idea che si deve avere della perfettissima, e semplicissima *Unità*, la quale perciò egli non vuole, che nè anche si concepisca come la stessa a se medesima. Ed è così Dio, che niente dall'Uno diverso in Dio può ravvisarsi; dico così, perchè sebbene dell'Uno dello spirito creato si dica, che sia lo stesso spirito, nulladimeno nello spirito creato si ravvisano le variazioni, che sono altro che l'Uno; ma ciò meglio si vedrà fra poco, quando parleremo degli *Universali*.

Modi incompatibili con la Unità semplicissima.

Dopo di aver' esaminate le *Unità* delle cose reali, o sieno *Softanze*, passando a' *Modi*, lo stesso loro concetto ci detta, che essi non solamente non esistono in loro medesimi, ma sempre nelle *Cose* reali debbon considerarsi, perchè lo stesso concetto di *Modo*, bisogna che si appoggi alla *Cosa* reale, di cui egli è *Modo*. *Modo* adunque è lo stesso che la maniera come una *Cosa* reale, o sia Individuo esiste; lo stesso concetto di *Maniera* porta

quello degli *Spiriti*; perchè il soggetto di quelli saranno sempre quegli *infiniti Più Proporzionali*, la di cui unione forma ogni cosa corporea, dovendosi ogni cosa corporea sempre divisibile in parti concepire; ed allo 'ncontro il soggetto delle *menti*, o sia degli *Spiriti*, sarà sempre la *Unità semplice indivisibile*; e questi due soggetti, queste due *softanze* ogni huomo l'esperimenta in se medesimo, perchè nello stesso tempo che conosce il proprio corpo per divisibile in infinito, e perciò come un *Tutto composto da infiniti Più Proporzionali*, nella sua mente, nel suo pensiero sente quella *Vitalità*, quella *Coscienza*, in fine quell' *Io*, il quale sempre lo stesso, sempre indivisibile, e perciò sempre *Uno semplice* si fa concepire. La istanza che costoro fanno a questo discorso è di niun momento, perchè dicendo essi, che se questo *Tavolino* avesse intendimento, o sia *Coscienza*, direbbe lo stesso di se medesimo, di quello che diciamo noi di noi stessi; a ciò si risponde, che se questo *Tavolino* avesse propria *Coscienza*, anche costerebbe di due *softanze* come costiamo noi, e siccome del *Tavolino* si direbbe che il suo soggetto sieno i più, così de' suoi pensieri il suo soggetto sarebbe quella *Coscienza*, la quale sempre in tutt' i pensieri si sperimenta esser la stessa. E per conchiudere la risposta, allo errore di costoro con lo stesso loro linguaggio diremo, che quando si ha una *Idea* veramente, e fisicamente composta (ci prenderemo la libertà di servirci di questa espressione veramente dura per le *Idee*, le quali considerate in loro medesime non sono giammai composte, ma noi le diremo così, avendo riguardo al loro essere rappresentativo, cioè di un *Tutto* che sia perpetuamente composto) questa sarà la *Idea* del soggetto delle cose corporee. Allo 'ncontro la *Idea* semplice, cioè di un *Uno Semplice*, che sia sempre *Uno*, e mai *Tutto*, sarà questa la *Idea* del soggetto delle cose spirituali.

porta seco quello della variazione , perciò questi con Dio non anno che fare , non potendo alla sua infinita , e perfettissima semplicità appartenere variazione , e perciò non *Modo* , o sia *accidente* alcuno . Questi *Modi* adunque solamente alle *Cose* create debbono appartenere , e così negli spiriti , questi *Modi* faranno la variazione de' loro particolari pensieri , ne' corpi faranno la *Quiete* , il *Moto* , la *Figura* &c. Essi *Modi* , siccome negli spiriti si oppongono alla perfezione della loro *Unità* , essendo essi , cioè la variazione de' pensieri , la cagione , che la *Unità* degli spiriti creati , giammai ad essere semplicissima possa giugnere , come sopra si è detto ; ne' corpi poi tutto al contrario , essi sono quelli che formano , o per dir meglio per essi si determinano le *unioni* , che sono quelle *Unità* , delle quali i corpi possono esser capaci ; perchè lo aver porzione di quel $\pi\lambda\eta\theta\omega$, cioè di quella *moltitudine* , una stessa quiete , e 'l formar' essi una figura , si è ciò che determina la loro unione , che è lo stesso che la *Unità* , o sia cosa corporea . Ma siccome questi *Modi* , sono cagione delle *Unità* de' corpi , dico , di quelle *Unità* , delle quali i corpi possono esser capaci , così poi questi *Modi* sono cagione che queste *Unità* ricevano quelle varietà , che sopra si son dette ricevere ogn' Individuo creato da questi *Modi* , o sieno maniere di essere ; e così se uno Individuo corporeo è fatto tale dalla figura , che ad essere Individuo ha determinato il suo $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\omega\nu\ \pi\lambda\eta\theta\epsilon\iota$, il suo vago , il suo indeterminato in moltitudine ; nulladimeno questo stesso esser figurabile , cioè poter' esser quadro , se presentemente è rotondo , è quello che gli dà la variabilità , imperfezione così opposta alla *Unità* semplicissima , come sopra si è veduto . Ma se 'l *Modo* nel medesimo tempo che cagiona al corpo la *Unità* , le accompagna quella imperfezione della *Variabilità* , egli dall' altro canto riceve anche dal corpo , o sia materia , che è il suo soggetto , l'altra sua imperfezione , cioè quella della perpetua divisibilità , la quale anche più della *Variabilità* è all' *Uno* opposta ; perchè , per ragion d' esempio , un quadrato se si vuol considerare anche astrattamente , non lascia di aver le sue parti l'una fuori dall' altra , e perciò , che l'una esclude l'altra , perchè un' angolo non è l'altro , un lato non è l'altro , egli è sempre divi-

Si oppongono alla perfezione della Unità semplice.

Formano ne' corpi la Unità d'Unione, o sia di Composizione.

E bile;

bile, dunque anche si de' considerare come un composto, una unione di altri *Modi*; tutto ciò, perchè questa divisibilità, che non si può separar dal suo soggetto, deve anche con lui necessariamente accoppiarsi, e quella stessa unione che riceve il soggetto, forma ancora il suo *Modo*, il quale non è altro, che *Modo*, o maniera come questa unione si è formata.

*Ragioni non
anno altra U-
nità che quel-
la di unione.*

E questo in quanto a' *Modi*; da' quali venendo alle *Relazioni*, o sieno *Ragioni*, o *Riguardi*, o *Proporzioni* che le cose anno tra loro; lo stesso dover' esse essere *Relazioni*, o *Riguardi* di *Cose* tra loro, porta seco il dover queste *Relazioni* supporre i *Più*; perchè non essendo queste altro che comparazioni, non possono aver luogo se non tra' più, sieno pur *Cose* reali, sieno pur *Sostanze*, o *Modi* di esse *Cose*; e siccome si è detto de' *Modi*, che debbono essere negl' Individui, o sieno *Cose* reali, delle *Ragioni* anche si vede, che degl' Individui necessariamente debbon essere, cioè, o delle *Sostanze*, o de' *Modi* loro; con una differenza, che siccome i *Modi* sono maniere di essere *assolute* delle *Cose* reali, così le *Ragioni* sono maniere di essere (e forse le stesse maniere modali) a riguardo degli altri. E così se il corpo A è doppio del corpo B, questa doppiezza che è la *Ragione*, il *Riguardo* del corpo A, non lo farà senza il corpo B, a cui si de' paragonare per aver egli questa proprietà di doppiezza, perchè senza il corpo B, questa doppiezza non farà altro che la sua quantità, ma dopo il paragone, questa sua quantità viene ad acquistar la proprietà della doppiezza. Perciò adunque queste *Relazioni* non anno niuna *Unità* in loro medesime, non avendo sussistenza in loro stesse, ma nelle *Unità* reali, o pure nelle *Maniere*, o sieno *Modi* delle dette *Unità*. Di più questa *Unità* di *Ragioni* sarebbe anche composta di parti, perchè per esempio il quintuplo nasce dall'aggiugnimento del doppio, e del triplo, e così anche per *Unità* di unione come quella de' corpi dovrebbe considerarsi.

*L'ordine dell'
Universo non
è che una Ra-
gione.*

A queste *Relazioni* si de' ridurre l'ordine dell' *Universo*, il quale come una proporzione, non solamente si de' considerare come un composto, ma ancora come un *Tutto*, un composto di altre proporzioni. Perchè la proporzione de' *Moti*, *Quiete*, e *Figura de' Principj*, o sieno primi elementi tra loro,

loro , è l'ordine col quale son fatte le *Cose* sensibili , come le piante , i metalli , le pietre , l'acqua , l'aria , il fuoco , l'etere ; le *Proporzioni* poi di queste *Cose* sensibili tra loro , formano la proporzione dell' Universo tutto , con la gradazione di essersi prima da esse formata la Terra , le Stelle , i Cieli , e dalle proporzioni di queste , quella , o sia l'ordine dell' Universo tutto .

Anche da queste *Ragioni* , o sieno *Proporzioni* vien cagionato il chiamarsi questi *Tutti* corporei , alcuni *Uni per se* , altri *Uni per accidente* . Perciò una pietra che si considera come una unione degli elementi terzi , che erano simili tra loro , così nella figura , o configurazione , come ne' gradi di quiete , si chiamerà *Unum per se* ; una pianta ancora benchè costante di elementi terzi dissimili tra loro , avendovi elementi di terra , di acqua &c. e di più , di moto , e quiete dissimili , avendovi gli umori che circolano , e le fibre le quali si considerano in quiete , nulladimeno perchè questi Elementi nella loro varietà così di figura , e configurazione , come di moto , e di quiete , anno una certa corrispondenza tra loro , per la quale la unione della pianta si forma , perciò questa pianta si chiamerà *Unum per se* ; un mucchio di arena poi si chiamerà *Unum per accidens* , perchè esso non è formato dalla prima composizione de' terzi elementi , ma questa essendosi già fatta nel formar quelle petruzze , che sono gli *Uni per se* delle arene , questi *Uni per se* di nuovo poi si uniscono a fare il mucchio di arena , sicchè questo mucchio sarà *Unum per accidens* , e per essere unione fatta non a dirittura da' terzi elementi , ma dalla unione di altri *Uni per se* , e di più perchè questi *Uni per se* non anno quella corrispondenza tra loro , che anno i componenti della pianta . Ma queste maniere diverse di unioni de' *Più* spetta alla Fisica l'esaminarle , siccome ad essa ancora il fissare , fin dove queste maniere di unioni debbanfi chiamare *Unum per se* , e quando *Unum per accidens* . A noi nel presente luogo basta il considerare , che questi *Uni* de' corpi , sieno *per se* , sieno *per accidens* , essendo sempre unione de' *Più* , con gli *Uni* di semplicità , come sono gli spiriti , non anno che fare , anzi a loro tutti opposti si debbon considerare .

E a

Quan:

*In tutte tre
le sorti di cose
non vi può a-
vere una sola
Unità.*

Quanto abbiám detto, credo, che comprenda le *Unità*, che sono, o possono essere, cioè così le *Unità* delle stesse *Cose* in loro medesime, o sieno *Softanze*, le quali *Unità* *individua- li* possono chiamarsi, come le *Unità* in altri, cioè in dette *so- ftanze*, quali sono le *Unità* de' *Modi*, e quelle delle *Ragioni*; tra le quali dove troverete voi *quella sola unità, nella quale il vero consiste*? Potrete voi forse nella semplicissima, indivisi- bile, invariabile *Unità* di Dio vedere le *Unità* de' *Corpi*, le quali non sono altro che *Unioni* di quei perpetui *Più*, e per- ciò in loro sempre la divisibilità, sempre la variabilità de' ri- conoscersi? E come si potrà mai in quella semplicissima *Unità*, dico in quella di Dio veder la propria natura, ed effenza de' corpi, la quale tutta nel non riconoscersi in lei nulla di semplicità consiste; e perciò la vera antitesi della *Unità* di Dio de' riconoscersi: e quindi il di lei *Vero*, non che nella *Unità* di Dio non può giammai ritrovarsi, ma nell' opposto, nel con- trario a detta *Unità* de' ravvisarsi? O forse si potrà nella *Unità* di Dio veder quella de' *Modi*, che è lo stesso che quella varia- bilità, quando questa alla *Unità* di Dio, come si è veduto, è così opposta? O potrà vedervisi quella delle *Ragioni*, o sieno *Proporzioni* con le altre *Cose*? Si ritroverà forse in quella infini- ta *Unità* qual sia la *Ragion* del doppio, del triplo &c. quan- do ella con niuna *Cosa*, proporzione alcuna può avere, e per- ciò niuna ragione, niuna proporzione in lei può ravvisarsi?

XXV.

*Prova della
terza proposi-
zione, che
non possa dar-
si la Unità
universale.*

Con quanto adunque si è detto, potrebbe terminarsi il parlare più della *Unità*. Ma lo aver voluto alcuni aggiugnere a queste, alcune altre *Unità*, quasichè tra le sopraddette non fossero contenute, mette noi in obbligo, di dovere anche di que- ste pretese nuove *Unità*, qualche cosa dire. Queste appunto sono le *Unità*, o sieno gli *Uni* universali, de' quali costoro pre- tendono, non solamente farne una *Unità* dalle sopraddette di- versa, ma di più, che ella debba tutte le altre *Unità*, non che rappresentare, ma anche abbracciare, e realmente in se conte- tenere. Il che per far vedere, con quanto poco fondamento da costoro si dica, esamineremo che cosa si debba intendere per questa *Unità* universale, e qual sia la sua vera natura.

Una cosa non

Questo *Uno* universale adunque, racchiude in se due con- cetti,

cetti, cioè quello dell'esser' egli *Uno*, e quello dell'esser' egli *si dice uni-*
 universale. Ogni huom vede, come sopra si è detto, che l'*Uno universale per la*
 non può essere altro che ciò che non è *più*, e perciò per conce- *sua essenza,*
 pirsi come *Uno*, bisogna che si concepisca indiviso da se, ed in *ma per la sua*
 se, e diviso da ogni altro. Dall'altra parte, l'Universale porta *Azione.*
 seco il concetto de' *Più*; dunque in questo *Uno universale* bi-
 sogna, che s'intendano in maniera questo *Uno*, e questi *Più*, che
 non abbiano ad aver tra loro quella repugnanza, che ogni
 huom vede, che vi ha tra l'*Uno*, e i *Più*. Perciò questo *Uno uni-*
versale non potrà intendersi, che sia *Uno* in molti, in maniera
 che la stessa essenza di questo *Uno* sia anche quella de' *Molti*.
 Perchè, benchè ciò in una certa maniera possa dirsi del *Tutto*
 a riguardo delle sue parti, le quali si dicono avere la stessa essen-
 za che'l loro *Tutto*, perchè la essenza di questo in loro sta divi-
 sa; nulladimeno non è lo stesso riguardo dell'*Uno* a' *Molti* nell'
Universale, di quello che è del *Tutto* alle sue parti. Perchè il
Tutto, quando si considera per tale a riguardo delle sue parti,
 già si viene a considerare in esse diviso, e perciò in se diviso, e
 quindi ancora non più *Uno*, il quale, come sopra si è detto, per
 indiviso in se de' considerarsi: ma l'*Uno* de' restar sempre tale,
 cioè sempre indiviso da se, ed in se, e diviso da ogni altro, e per-
 ciò negli *Universali* la sua essenza sempre la stessa, sempre indivi-
 visa in se, sempre divisa da ogni altra de' rimanere. Nè anche si
 può dire, che la essenza, lo essere dell'*Uno* resti tutta nell'*Uno*,
 ed insieme sia tutta in que' *Più*, de' quali egli dicesi *universa-*
le; perchè questa essenza, questo essere sarebbe identificato con
 l'*Uno*, e co' *Più*, ed essendo così, sarebbe nello stesso tempo
Uno, e *più esseri*, o sieno essenze, il che quanto repugni, ogni
 huom può vederlo. Oltre che, siccome si è detto, che se que-
 sta essenza dell'*Uno* fosse divisa in parti, questo *Uno* sarebbe di-
 viso in se, così se questa essenza fosse insieme sua, e de' *Più*,
 non si verificherebbe dell'*Uno* l'altro membro della sua defini-
 zione, cioè l'essere diviso da ogni altro. Adunque non potendo
 l'*Uno* comunicare nè parte, nè tutta la sua essenza a' *Più*, re-
 stando egli *Uno*; per mezzo della sua essenza non sarà *Univer-*
sale, cioè non sarà questa che egli comunica a' *Più*. Ma perchè
 noi ogni Cosa, ogni Ente lo consideriamo, o per ciò, che è in

se

se stesso, o per lo riguardo che ha, e può aver con gli altri, perchè questo *Uno* per la sua essenza, e perciò per quello che è in se stesso, non si può comunicare con gli altri, e quindi non può essere *Universale*, lo farà per gli riguardi che ha con gli altri. Ma tra questi riguardi, la sola azione è quella, che è comunicabile agli altri, e con ciò a i *Più*: perchè l'essere eguale, l'essere maggiore, l'essere minore, l'esser simile, l'esser dissimile, ed in fine tutti gli altri riguardi, che un'Ente può aver con gli altri, non portano niuna comunicabilità con esso loro; non essendo altro, per ragion d'esempio, lo essere un'Ente eguale ad altri, che una pura *denominazione* estrinseca, così a riguardo di se con gli altri, come degli altri a riguardo di se, il che non porta niun'attacco, niuna comunicazione tra questo Ente, e gli altri suoi eguali. L'azione adunque di un'Ente verso degli altri farà quella, per la quale questo Ente a molti sarà comunicabile, e perciò per lei *Universale* a riguardo di que' molti potrà dirsi.

Azione della Creazione, per la quale Iddio si concepisce come causa universale.

La maggiore, e principale azione di un'Ente verso degli altri che ci si fa avanti, è quella della creazione, per la quale l'Ente sommo tutti gli altri Enti dal niente ha tirati; e per questa egli *Causa universale* vien detto. Or qui, Signor D. Paolo, vi prego a star bene attento, perchè siccome egli a gran ragione *Causa universale* si dice, così malamente il nome di *Ente universale* gli viene appropriato; perchè la essenza di ogni cosa, non che di Dio, è assoluta, nè si costituisce tale per relazione alle altre, sicchè *Universale* non può essere: e quindi è, che in Dio l'esser' egli *Causa universale*, dice correlazione alle altre Cose, e perciò, solamente come *Causa* può concepirsi *universale*; perchè questo esser *Causa* non porta solamente la idea di Dio, ma anche quella degli *effetti*; laonde a ragione disse l'acutissimo Scolastico Suarez *Met. disp. 6. sect. 8. artic. 2.*, parlando di Dio come *Causa*: *Nam causa quæ universalis dicitur, quia varios effectus potest producere, res aliqua singularis est, ut Deus, &c. unde non habet aliam unitatem, nisi realem singularem, seu numericam, sed illa dicitur quasi universalis in objecto, quia ad plures effectus virtus ejus extenditur.* E questo è l'*Universale*, che dagli Scolastici si chiama *in causando*, nel quale si vede come la Unità di Dio resta indivisa

in

in se , e da se, e divisa da ogni altro , ed insieme agli altri, anzi a tutti gli altri *esseri* viene ad estendersi . Se vorrete sapere il *Come* succeda questo estendersi Iddio alle cose create , come di loro causa , cioè per la sua Onnipotenza , e non con la sua Essenza sì , che abbia da esser loro soggetto , appressò farem vedervi la repugnanza di questo *Come* con la creazione : per ora basta aver dimostrato la ripugnanza che vi ha al doverli qualsivoglia *essere* , non che solo quel di Dio partecipar da altri , ed egli restare lo stesso *essere* ; e che per ciò la creazione sia impossibile a spiegarsi per la partecipazione della Essenza , e non dalla Onnipotenza di Dio.

Dopo dell'azione di Dio , viene quella della nostra mente, per la quale ella forma quegli *Universali* , che dalle Scuole *per antonomasiam* assolutamente *Universali* si chiamano , ed a cinque si riducono, cioè a *Genere* , *Specie* , *Differenza* , *Proprio* , ed *Accidente* : o per meglio dire , l'azione , o sia operazione della nostra mente , per la quale ella fa , che alcuna *Unità* per uno di questi cinque *Universali*, venga considerata.

Di questi *Universali*, i più assennati nelle Scuole seguitando Aristotile , sono di accordo , che nè sono , nè possono essere *a parte rei* , come suol dirsi , ma che si formano dal nostro intelletto . E ciò dicono essi a gran ragione, perchè concependosi dalla nostra mente questo *Universale* come una idea di un' *Uno* , di una *Unità* , che più *Unità* rappresenta, se la *Unità* reale, alla quale la *obbiettiva* de' corrispondere , contenesse in se le altre *Unità reali*, come la *obbiettiva* par che contenga l'altra *obbiettiva* in quel doverla ella rappresentare , s'incontrerebbono le stesse ripugnanze che sopra si sono notate ; cioè che , o le dovrebbe contenere come il Tutto le sue parti , o pure restar nello stesso tempo ella *Una* , e *Più* . Ma come si de' intender' egli che'l nostro intelletto faccia gli *Universali* ? Forse co'l formar' egli una idea, la quale tutte le altre, le quali ella come *Universale* rappresenta , in se contenga ? Ma ciò non può aver luogo, perchè queste istesse idee , benchè per quel verso che rappresentano Cose reali , si considerino come *esseri obbiettivi* , nulladimeno questo in loro è una *Relazione* , un *Riguardo* , ma elle non lasciano di avere il loro vero *essere reale*, che è un essere

in

Azione della nostra mente nel far che una stessa Idea rappresenti più attributi.

in sè stesso, ed assoluto, cioè quello di essere ciascuna di loro la stessa nostra mente modificata in tal maniera. Ora essendo così, nello essere le Idee universali in loro medesime, o sia per la loro essenza, s'incontrerebbe la stessa ripugnanza, che in tutti gli altri *esseri reali* a poter'essere *Universali* si è veduta.

E perciò questa Idea si concepisce come Universale nel rappresentare.

Non potendo adunque la Idea universale esser tale per la sua essenza, cioè per contenere in se altre idee; ella ancora potrà dirsi quasi *Universalis in subiecto, quia ad plures effectus virtus ejus extenditur*; ma questa virtù della nostra idea non potrà esser virtù, non potrà essere azione, *in causando* come quella di Dio, ma lo farà *in rappresentando*, cioè che l'intelletto nel fare gli *Universali*, si serve di una stessa Idea per rappresentargli quelli attributi, che sono simili tra loro negli individui; e perciò questa Idea benchè singolare in sè stessa, si considererà come *Universale* a riguardo degli attributi che ella rappresenta.

L'essere rappresentata è una pura denominazione estrinseca.

Questa Idea adunque come *una*, o sia per lo suo attributo di *Unità*, non farà *universale*, ma lo farà per quello del rappresentare, e lo essere rappresentato a riguardo delle Cose che lo sono da questa Idea, non porta altro che una denominazione estrinseca; sicchè come perciò potrà mai dirsi, che elleno sieno contenute dalla Idea, che non fa altro che rappresentarle? Si vede adunque, che'l rappresentare una Idea più Cose, o sieno attributi di Cose, non è lo stesso che contenerle; perciò se tutte le *Unità* fossero rappresentate da una sola Idea, non per questo nella *Unità* di quella Idea farebbono realmente contenute.

Tutte le Unità non possono essere rappresentate da una Idea universale.

Ma a questo s'aggiugne, che tutte le *Unità* nè anche possono essere da una sola Idea rappresentate; il che può vedersi da quanto noi intorno alle differenze delle *Unità* tra loro, sopra abbiamo detto. Anzi le Scuole tutte per una ragion superiore, cioè considerando l'*Uno* come *Trascendentale*, hanno formato un'assioma, che questi non possano essere rappresentati da un' *Universale*. Il che sta fondato su di Aristotile, il quale dovendo parlar dell' *Uno*, non si mise a definirlo, ma solamente spiegò in quante maniere tutte differenti questa voce *Uno* si prendea, dichiarandola con ciò semplice voce applicabile a'

con-

concetti diversi, e non genere di più specie; laonde il sopraccitato Suarez parlando dell' Ente, e dell' Uno, dice: *Hujusmodi transcendentia non esse propriè, & simpliciter Universalia, quamvis interdum latè, & secundum quid ita appellentur, ea ratione, qua omne id, quod aliquo modo Unum est, & commune multis, potest universale vocari. Tamen quoniam hæc analogæ sunt, vel non habent unitatem simpliciter, vel non æquè plura respiciunt, ideo ex hac parte excluduntur a propria ratione, & divisione Universalis, quod in ea partitione dividi intelligendum est. Undè Aristoteles 1. Ethic. Cap. 6. expressè requirit ad rationem Universalis, quod univocum sit, & 4. Metaph. Cap. 2. hoc modo negat, Ens, & Unum esse Universalia. Met. disp. 6. sect. 8. art. 12.*

E per vedere vie più quanto poco si estenda l'ampiezza di questi *Universalis*, non solamente che non vi ha *Universale* che possa rappresentar tutti gli *Uni*, ma nè meno un solo Individuo, o sia Cosa reale tutta intiera; perchè altra Idea non può essere *Universale*, se non che quella che si è formata dal nostro intelletto, per lo mezzo dell'astrarre da un' Individuo, o per meglio dire, dalla Idea che gli rappresenta un' Individuo intero, quello attributo che egli vuole esaminare, e quest'astrazione non è altro, che una considerazione di uno attributo dello Individuo, sia Sostanziale, sia Modale, sia di Ragione, con lasciare di considerare gli altri. Così per esempio, in questo Tavolino avendo il mio intelletto fra gli altri suoi attributi, come farebbono il Modale di esser' egli quadrilatero, il relativo di esser Tavolino, cioè abile a sostener la carta, il calamajo, e la mia mano, che su di esso sta scrivendo, avendo, dico, scelto a riflettere il Sostanziale, cioè la sua materia, la quale ha chiamata legno; di tutto 'l Tavolino ne ha considerato solamente questo attributo Sostanziale, che val lo stesso, che ha astratto questo attributo da tutto 'l resto del Tavolino. La idea di questo attributo ognun vede, ch'è singolare, diverrà poi *Universale*, se 'l nostro intelletto dopo di aver formata questa idea, avendo appresa la materia dello studiolo, del forziere &c. esser di simil consistenza, peso &c. di quello ch'era la materia del Tavolino, pone 'l concetto, e 'l nome di questo sotto lo stesso concetto, e

Anzi niuna Unità Individuale può essere rappresentata da una Unità universale.

nome di quella del Tavolino ; ma non per questo le materie dello studiolo, e del forziere, ed i concetti che di esse l'intelletto ha formati , erano gli stessi che la materia del Tavolino , e 'l concetto che di essa formato avea ; essi siccome eran tre , materie , così lo intelletto di loro , tre concetti alla prima avea formati ; ma egli applicando solamente al primo, fa che questi, gli altri due rappresenti . E così questo concetto diverrà *Universale di genere*, a riguardo sì degli altri due, come di tutti gli altri delle materie , che legni faranno.

Questo astrarre la Idea di uno attributo da tutto 'l concetto dello Individuo, per fare poi di questa idea uso universale, importa che niuna di queste idee, o sieno *Universali*, ci possa mai interamente Individuo alcuno rappresentare . Perchè lo stesso concetto d'astrarre porta seco, che vi debba restar nell'Individuo, attributo che si lascia di considerare ; perchè se l'Individuo si considerasse tutto, questo *Universale* , o per meglio dire questa Idea , della quale la nostra mente si serve all' uso universale , non avrebbe da chi astrarsi . E così non che l'Uno , ma ogni *Universale*, non solamente non può contenere attualmente niuna Cosa reale , niuna Sostanza individuale , ma nè meno la può rappresentar tutta . Or se non vi ha *Universale*, che possa nè anche rappresentar tutto un solo Individuo , o sia Cosa reale, come potrà avervi questo *Universale*, che tutte le Cose reali in se realmente, o sia sostanzialmente possa contenere ?

E poichè siamo in questo luogo , prima di passare avanti, rifletteremo a tre conseguenze, o sieno corollarj, i quali da ciò, che qui abbiám detto, si possono tirare .

Gli Universali non sono Idee intere.

Primo ; che questi *Universali* non sono altro che le Idee delle stesse Cose reali , o sieno Individuali , non considerate tutte intere , ma solamente per lo verso , o sia per l'attributo che di essa Cosa , ovvero Individuo alla nostra mente si presenta , e questo per l'astrazione , la quale non è altro , che 'l considerare una Idea rappresentante uno Individuo per un verso di questa Idea , prescindendo , cioè lasciando di considerare tutta intera la Idea . Così , come sopra abbiám ravvisato , nella Idea del Tavolino il legno non è altro , che la stessa idea di quel Tavolino , consideratafi solamente per quel verso , che
l'at-

l'attributo Sostanziale più generico, alla nostra mente rappresenta; l'ebano poi sarà anche la stessa Idea, considerata per l'attributo più specifico, prescindendo, cioè non avendo riguardo agli altri attributi di detto Tavolino, cioè all'attributo Modale di essere egli quadrilatero, al Rispettivo di esser' egli Tavolino &c.

Secondo; che questa Idea quanta più attitudine ha ad essere *Universale*, per meno versi si considera, e perciò meno ciascuna Cosa, o sia Individuo sarà atta a rappresentare. E così la idea di questo Tavolino considerata solamente per l'attributo di esser Sostanza creata, sarà più *Universale*, come paragonabile per quel verso a tutte le Sostanze create, ma rappresenta così poco di questo Tavolino, che non solamente qual'ella s'è, ma appena un debolissimo vestigio d'Idea in lei si riconosce; venendosi a quello di esser Sostanza estesa, si viene a scoprire un' altro attributo, e perciò un' altro verso della idea di questo Tavolino, per lo quale scoprimento, separandosi dalle similitudini delle Sostanze spirituali, e restatale solamente quella con le altre Sostanze estese, più al rappresentar tutto 'l Tavolino si accosta. Quando si viene poi a scoprire in questa idea, l' altro attributo di essere ella legno, si separa dagli altri corpi, o sieno Sostanze estese, che legno non sono, e così viè più rappresenta il Tavolino, e perciò viè più la idea di questo, chiara si va facendo. Fino a che essendosi arrivato al concetto di questo tal Tavolino, quel *questo tale* determina questa Idea a rappresentar tutto 'l Tavolino, facendo che non alcun verso, o sia astratto di questa Idea, ma tutta intera la idea del Tavolino si abbia.

Terzo; che quest' attitudine, che una Idea quando non è intera, cioè quando è considerata solamente per un verso, ha a potersi la nostra mente servir di essa per quella sua azione universale, non l'ha poi la idea tutta intera; cioè quando è considerata come Idea di tutto intero l'Individuo. Dal che può conchiudersi, che non solamente niuna cosa reale, o sia Individuo non possa essere un' *Uno universale* nel contenere in se le altre cose, come sopra si è dimostrato; ma che di più, la Idea di ciascun' Individuo non sia un' *Uno*, che possa es-

F 2 fere

La Idea quanto più è Universale, è meno intera.

La Idea quando è intera, cioè rappresenta l'intero Individuo, non può essere Universale.

tere affatto *Universale*, nè meno nel rappresentare; perchè quel *questo tale*, o sia quel τὸδετι di Aristotile la determina così strettamente a rappresentare il solo suo Individuo reale, che non lascia a lei luogo alcuno a rappresentare altro, e perciò a poter' essere *Universale*.

La Idea U-
niversale non
può rappre-
sentar nulla
d'Iddio.

Ma per ritornare a questo *Universale*, se egli non potrà (come abbiain fatto vedere) rappresentar tutto intero un' Individuo, almeno rappresenterà qualche attributo degl'Individui creati, ma di Dio niuno attributo affatto può rappresentare. In ciò le Scuole tutte son così d'accordo, che egli già passa per un' assioma incontrastabile nelle più sane filosofie, che *Iddio non viene ad essere sotto niun predicamento*, e perciò non farebbe d'uopo rivangar le prove di questa massima, le quali da tutti universalmente sono state ricevute. Ma poichè tutto lo scopo degli Spinosisti, anzi l'unico vanto che essi si danno, si è di sconvolger l'Universo tutto, insieme con quanto di vero, quanto di chiaro, quanto di stabile finora si era ritrovato; noi anderemo da quanto si è detto scegliendo alcune conseguenze, per ricordare più tosto altrui, che per maggiormente stabilire la verità di questa massima, la quale per la sua chiarezza non ha più bisogno di conferma alcuna. Per vedersi adunque, che Iddio non possa essere rappresentato da alcuno *Universale*, basterebbe il considerare, che la nostra mente dalla idea di Dio, per la di lui infinita semplicità, e perfettissima *Unità*, non può astrarre attributo alcuno. Per provar che questa astrazione in Dio non possa farsi, benchè basterebbe l'applicare a tutti gli attributi ciò che dell' *Uno* di Dio sopra si è dimostrato, cioè che niente diverso dall' *Uno* in lui può concepirsi; nulladimeno per istenderci un poco più in questo luogo su di questa prova, dovrem riflettere, che negl' Individui creati, gli attributi benchè sieno lo stesso con l'Individuo, nulladimeno tra loro sono diversi; in modo che in questi la Sostanza è altra cosa che il Modo, e i Modi sono diversi tra loro, e così negl' Individui spirituali, il pensare si estende più che 'l solo dubitare, e 'l dubitare è altro che l'affermare; negl' Individui corporei, la Figura è altro, che 'l Moto, e questo è tutto diverso, anzi opposto alla quiete; ma in Dio che non

vi

vi ha varietà, e nè meno vi può aver de' Modi, perciò non vi può avere attributo che sia l'uno dall'altro, e da lui diverso. Anzi a propriamente parlare, in Dio non si può astrarre a tributo alcuno, dico che non si può praticar nella idea di Dio quella vera astrazione, la quale si pratica negli Individui creati, cioè di attributi, che non comprendono tutto intero l'Individuo. E se la nostra mente si mette qualche volta ad incominciar qualche astrazione di attributo in Dio, ciò fa, perchè la propria debolezza sempre tira a rallentar la vera idea di Dio, rassomigliandola a quella delle Cose create; e perciò benchè qualche volta la varietà degli accidenti di questo Mondo, la spingano a considerar Dio una volta come giusto, ed un'altra volta come misericordioso, quindi non è che ella quando rientra nella Idea di Dio, non si avvegga, che la Misericordia, e la Giustizia, non solamente sono lo stesso Dio, ma sono lo stesso tra loro. Laonde manifestamente può vedersi, che l'astrazione che sembra, che la nostra mente faccia degli attributi di Dio, non è operazione del nostro intelletto, come si è l'astrazione, che fa degli attributi nelle Cose create; ella è una confusione delle idee delle Cose create, che sempre ricorrono a mischiarsi con quella di Dio. Ma dopo che la nostra mente potesse fare quest' astrazione di attributi in Dio, come potrebbero mai esser questi rappresentati da una sola idea, la quale per far ciò, che vale lo stesso che poter esser *Universale*, bisogna, come sopra si è veduto, che lo faccia in quegli attributi, che avranno somiglianza tra loro? Che non vi possa aver questa somiglianza tra Dio, e le creature intorno all'attributo della *Unità*, che fa al nostro caso, già sopra nello stesso luogo da me poco avanti citato, si è veduto, come la *Unità* di Dio in niuna maniera non possa assomigliarsi a quella delle creature. Ma per veder maggiormente tutta intera questa dissomiglianza; in prima dovrem riflettere, che non che somiglianza, ma paragone alcuno tra Dio, e le creature non si può avere. Perchè non potendo la nostra mente fare nella Idea di Dio astrazione di attributi, che sieno, o possano essere tra loro, e da lui diversi, ne siegue che nè anche possa questa Idea con quella d'altro Individuo paragonare; perchè

chè il paragone di un' Individuo con l' altro , non si fa che per lo paragone de' loro attributi , cioè o per la Grandezza , o per la Figura ne' corpi , e negli Spiriti per la illuminazione dell' intelletto , per la bontà della volontà &c. Ma oltre a questa ragione , la principale per la quale Iddio a niuna cosa creata possa paragonarsi si è lo esser' egli infinito; perchè tra 'l finito , come sono tutte le creature , e l' infinito non vi può aver paragone alcuno: e se non vi può esser paragone tra Dio , e le creature , molto meno vi potrà aver similitudine , la quale nel paragone sta fondata . Per secondo , questa similitudine tra Dio , e le creature , non solamente non vi può essere , ma giammai da noi non può farsi ; e ciò si può manifestamente vedere nell' Ente, del quale così le *Unità*, come tutti gli altri attributi debbon dirsi , dico così gli attributi delle creature , come que' che in Dio si vogliono ritrovare . Perchè, benchè l' *Attualità* si consideri necessaria in ogni Ente , o sia Cosa che esiste , nulladimeno questa negli Enti creati esistenti, essendo essi nel Tempo, non si può concepire mai come presente , ma o come passata , o come futura , là dove l'Ente sommo sempre presente si de' concepire . E per ispiegar meglio ciò con un paragone , diremo che siccome il corpo , o stia in moto, o stia in quiete , sempre ha bisogno del luogo nel quale debba esistere , così l'Ente sia il Creatore , sia il creato , sempre ha bisogno del presente per esistere ; ma siccome del corpo che sta in moto non si può mai additare , o sia disegnare (per servirmi di un termine Scolastico , come più espressivo) il luogo dove attualmente sta , così dell' Ente creato in quella sua durazione , o sia successione d' esistenza , che Tempo si chiama , non si può mai disegnare il presente ; allo 'ncontro siccome del corpo che sta in quiete si disegna il luogo , così di Dio che è nell' Eternità , anzi che è la Eternità stessa , si disegna sempre il presente . Se dunque niuno assomiglierà il moto alla quiete , solamente perchè tutti e due anno bisogno del luogo per farsi; come si potrà mai assomigliar l'Ente delle creature con l'Ente di Dio , solamente , perchè tutti e due anno bisogno del presente ? E così come si potrà mai assomigliare il *fuit* , o *perit* delle creature con l'*est* dell' Ente sommo , benchè tutti e due

e due abbiano la loro *attualità*, ma nelle creature non si ravviferà giammai, nell' Ente sommo non può non ravvifarfi sempre; perchè se si desse un momento *disegnabile* di presente alle creature, già quel momento sarebbe stabile, e non più successivo come deve essere il tempo, e perciò già ella in quel momento darebbe a se stessa la esistenza, e quindi non più creatura, ma Creatore, e con ciò lo stesso Iddio sarebbe. Adunque, sempre che la mente si ferma a far questo paragone, la creatura si ritroverà *que fuit*, e l' Ente sommo, veramente *Ens*, cioè *quod est*, laonde questi Enti non s'incontreranno mai, e se è così, giammai potranno assomigliarsi, e perciò non farà mai questa loro similitudine. Non potendo aver similitudine tra la idea di Dio, e quella degli altr' Individui, ognun vede, che nè anche alcuna azione, o sia operazione la nostra mente potrà fare nella idea di Dio per renderla *Universale*, cioè servirsi di essa per rappresentar le altre idee a lei simili; e quindi è, che sotto di niuno *Universale* il concetto di Dio possa essere racchiuso.

E tanto credo che basti aver detto, per far vedere, che non vi possa avere questa *Unità universalissima*, non solamente nel contenere nella sua essenza, ma nè meno nel rappresentar tutte le altre, e che se si desse questa *Unità universale* nel solo rappresentare, da questa ne verrebbe esclusa quella di Dio, cioè appunto quella, per la quale gli Spinosisti vogliono darla ad intendere. In maniera che si vede in tutte l'espressioni equivoche di costoro, che elleno tutt' altro contengono, fuorchè ciò che essi vorrebbono, che significassero. Perchè siccome nella loro *Produzione* abbiam fatto vedere, che niente di Creazione per la quale volevano darla ad intendere, poteva ravvifarvisi, così in questa loro *Unità universalissima*, che essi vogliono per la *Unità* di Dio spacciare, niente affatto di questa *Unità* vi si rappresenta.

E poichè siamo in questo discorso delle *Idee universali*, noteremo come gli Spinosisti pretendano di trasportar la Idea, che ci rappresenta tutte le Sostanze create (e perciò serve all' uso universale a riguardo di questo attributo di tutte le Cose create) a rappresentare Iddio, dalla di cui vera Idea, siccome

ni-

L'Unità universale degli Spinosisti, che essi vogliono spacciare per lo stesso Dio, niente di lui rappresenta.

Come gli Spinosisti stravolgono l'Universale di Sostanze create, a rappresen-

*tare la So-
stanza d'Id-
dio.*

niuno *Universale* può astrarsi, così ella da niuno *Universale* può essere rappresentata. Per far ciò, essi incominciano col rivolger questo *Universale* di Sostanza, dal rappresentare tutte le Sostanze create, al contenerle realmente. Perchè tutto ciò che essi dicono, si riduce a questo, cioè: in tutte le Cose si conosce che vi sia la Sostanza; dunque tutte le Cose convengono nella Sostanza; dunque questa è il Soggetto primo di tutte le Cose, nelle quali elleno esistono; o pure, dunque tutte le Cose sono nella Sostanza come a loro soggetto. Ma io domando, che cosa è questo esser la Sostanza in tutte le Cose? E' egli forse altro che lo *essere* ogni cosa *in se*, e non *in altri*? E se è così, le cose o non sono *in se*, o lo sono; se non sono *in se*, cioè non hanno questo *essere in se*, dunque donde costoro hanno ricavato questo concetto di *essere in se*, o sia Sostanza, nella quale convengono tutte le Cose, la quale è lo stesso, come si è detto, che l'*essere in se*; se le Cose hanno questo *essere in se*, perchè costoro vogliono che sieno *in altri*, cioè in questo stesso loro *essere in se*, che è lo stesso che la Sostanza? E così questo stesso *essere in se* delle Cose dovrà essere il loro Soggetto, nel quale elleno debbono esistere; e perciò questo stesso dovrà importare, che elleno esistano *in altri*; e qual farà quest' *altro*? Egli non farà, che lo stesso *essere in se*. Dunque tutto l'arcano, tutto il nodo di questa mirabile dottrina si riduce a siffatto argomento; cioè le Cose esistono *in se*, dunque non esistono *in se*, ma in altri. Mirabile argomento, e corrispondente a tutta la dottrina di costoro! Egli per essere così perfettamente falso, ottiene che non vi si possa dare risposta alcuna: in tutti i Sofistici, o sieno Elenchi di Aristotile, non ho trovato fallacia, alla quale egli si possa ridurre; ogni fallacia per puerile, per vile che sia, ha un velo di *Vero*, sotto il quale si nasconde, ed a toglier questo velo, pensò Aristotile; ma come egli, o qualsivoglia altro si potean mai credere, che potesse avervi mente umana così stupida, ed insieme così sfrontata da poter mettere in campo simili contraddizioni? Pure se si vorrà dare a questo argomento il pregio di tirarlo sotto di qualche fallacia, questa sarebbe quella che chiamano passaggio *da genere a genere*, e più particolarmente secondo il linguaggio delle Scuole, passaggio *dalla supposizione formale alla*

la personale; ed in fine per dirlo più nettamente, questo argomento sta tutto fondato su di un' equivoco della parola *So-*
stanza, la quale si prende, ora in significato di *So-*
stanza prima, ed ora in quello di *So-*
stanza seconda. E così in questa prima
proposizione: *In tutte le cose, o sieno individui si conosce che vi*
sia la Sostanza, questa parola di *Sostanza* ognun vede, che sia
un predicato delle Cose; che vuol dire, che in questa proposi-
zione questa parola sta in significato di *So-*
stanza seconda. In
quest' altra: *Dunque tutte le Cose convengono nell'esser di So-*
stanza, seguita lo stesso significato; ma nella conclusione: *Dun-*
que tutte le cose sono nella Sostanza come a loro soggetto; ecco
quì stravolto il primo significato della *So-*
stanza, da quello di
seconda a quello di prima, che vuol dire, da significato di con-
cetto Metafisico che era allora, a quello di cosa fisica, e reale.

E per far più chiaramente conoscere questo passaggio, o
sia equivoco nel particolare con un' esempio. La mente nostra
dopo di avere appreso l'Individuo A, avendo osservato in lui
una natura, che talmente esiste in se medesima, che non ha
bisogno di essere appoggiata ad alcun soggetto, ed allo'ncontro
un'altra, che ha una così necessaria dipendenza da soggetto,
che senza di esso non si può concepire, diede alla prima il no-
me di *So-*
stanza, siccome all'altra il nome di *Mo-*
do; ed avendo
poi osservato nell' Individuo B altresì due nature a quella del
primo Individuo dello 'ntutto simili, e perciò poste sotto gli
stessi concetti, e nomi delle prime, cioè anche di *So-*
stanza, e
Mo-
do, venne a formare questa *So-*
stanza generica (siccome an-
che non tralasciò di fare il suo generico *Mo-*
do) la quale, sicco-
me sopra si è ravvisato, non è altro, che'l singular concetto
della *So-*
stanza del primo Individuo A, applicato a rappresen-
tare, così quello della *So-*
stanza dell' Individuo B, come que'
di tutte le altre *So-*
stanze di tutti gli altri Individui.

Or la prima proposizione, cioè: *In tutte le Cose si conosce,*
che vi sia la Sostanza, è stata la considerazione della natura del-
la *So-*
stanza nello Individuo A, e quella dell' altra natura anche
di *So-*
stanza nello Individuo B: la seconda, cioè: *Dunque tutte le*
cose convengono nell'esser di Sostanza, è stata la similitudine, che
la nostra mente ha scorta tra queste due *So-*
stanze; ma nella

terza poi, cioè: *Dunque tutte le Cose sono nella Sostanza come a loro soggetto*; costoro dimenticandosi che questa Sostanza sia un *predicato* dell'Individuo, cioè un'astrazione, che la nostra mente ha fatto di uno attributo dell'Individuo (o sia uno attributo che la nostra mente aveva conosciuto dello Individuo) e che perciò l'Individuo era il suo *soggetto*, del quale ella si diceva, e di più dimenticandosi che queste erano Sostanze, cioè più concetti rappresentati da uno, il rappresentare lo voltarono in contenere realmente; l'esser *predicato* dell'Individuo lo voltarono ad esser di lui *soggetto*. Ed in fine siccome in questo esempio si può considerare un'albero, o per meglio dire più alberi, le di cui radici, o sien tronchi, sieno gl'Individui, da ciascuna delle quali la nostra mente ha tratto i rami della Sostanza, e de' Modi; e i rami delle Sostanze degli altri Individui, avendogli quasi innestati a quello della Sostanza del primo, e con ciò fatto che'l ramo del primo per tutti gli altri rami degli altri alberi dovesse valere: costoro voltando questi alberi col capo allo'ngiù, que' che son rami vogliono far divenir radici, e le radici rami; volendo che quella stessa Sostanza che essi anno tratta dagl'Individui, come da radici di essa, divenga radice di quegli stessi Individui, ne' quali ella ha il suo fondamento.

Ma quel che è più strano, si è la sfacciataggine di costoro, i quali dopo di aver già fatto questo sconvolgimento, pretendono di trattar già questa Sostanza, come se veramente fosse un'Individuo, e seguitando francamente, e seriamente questo loro sconvolgimento, incominciano ad *astrarre* da essa degli attributi, volendo che la *Cogitazione*, e la *Estensione* sieno attributi di questa loro Sostanza, e da ciascuno di questi attributi essi poi ne pretendono di *astrarre* i loro Modi particolari, che sono le Cose, o sieno gl'Individui. Or non è egli questo abusarsi della pazienza degli huomini? E come si potrà mai soffrire che costoro pretendano, che gli huomini divenuti affatto stupidi, non si ricordino più, che questa loro Sostanza è stata formata dall'ultima astrazione di tutte le Cose? E come vorranno *astrarre* da essa la *Cogitazione*, e la *estensione*, quando essa è l'astratto di queste due? E come vorranno da queste due *astrarre*

re

re gl'Individui, quando queste due dagl'Individui sono state astratte?

Ad una Sostanza di tal fatta, cioè ad una Sostanza posta a rovescio, passano poi gli Spinofisti a porre il coturno di Dio; anzi lo stesso rovesciarla dal rappresentare in contenere, è stata la maschera, la persona di Dio, della quale essi anno voluto vestirla. Ma dopo che ella fosse già *Sostanza reale*, quale ombra, qual vestigio della vera Sostanza di Dio in questa larva si ravvisa? E dov'è più quella di lui infinita, e perfettissima *Unità*, e *semplicità*, la quale da costoro con farlo divenire il soggetto di tutte le cose, è cambiata in quello *ἄπειρον πλήθει* *Infinito in Moltitudine*, il quale è il di lui contrapposto, e perciò da tutti come 'l soggetto di tutt' i Modi, e di tutte le Forme vien conosciuto? Dov'è la di lui infinita libertà, essendo con ciò divenuta, non solamente ogni sua operazione necessaria, ma egli, cioè lo stesso Iddio divenuto la stessa necessità passiva, o sia quella stessa *ἀνάγκη*, che da Platone l' *ἄπειρον πλήθει* *l'Infinito in Moltitudine*, o sia la *ἕλη* la *materia* si chiama? Dov'è più la di lui Onnipotenza, se con questo suo contenere in se tutte le Cose, già *nihil unquam creare possit*, come dice Renato nella risposta alle seconde obbiezioni? Ma a che più parlar di ciò, quando avendo noi dimostrato, che da niuno *Universale* il concetto di Dio possa essere rappresentato, perciò questo che è *Universalissimo*, non solamente niente di lui, ma il suo vero contrapposto de' rappresentare?

Tutto questo errore degli Spinofisti viene necessariamente dal cattivo Metodo, del quale lo Spinoza ha voluto servirsi. Perchè mentre egli da una parte ha voluto far la scimia di Renato, e dall'altra poi non ha potuto mai il suo grossolano ingegno a nuova inchiesta alcuna sollevare, è perciò venuto in que' portentosi fantasmi a dar di petto. Il che per far vedere più chiaramente, dovrem riflettere che tutt' i filosofi fino a Renato, anno supposto, se non tutte le Cose, almeno le materiali già per esistenti, e tutta la filosofia non consisteva in altro, che nel ritrovar la natura, la essenza di queste Cose; e per far ciò essi si servirono dell' astrazione, la quale non è altro, come si è veduto, che di una Cosa considerarne un' attributo, e

Questo errore è nato dallo aver lo Spinoza confuso il Metodo del Cartesio con quello degli altri filosofi.

lasciarli considerarne gli altri. Ogni astrazione adunque de' supporre la esistenza della Cosa, dalla quale ella si forma. Questa scienza degli Astratti è quella che prima filosofia, e dalle Scuole Metafisica si chiama; la quale che debba star fondata su della esistenza delle Cose, si vede dallo stesso Aristotile, che cominciò la sua filosofia dal supporre le Cose reali, o sieno le *Softanze prime*, le quali egli perciò, base, e fondamento, così delle *Softanze seconde*, come di tutto ciò che è l'oggetto della Metafisica, riconosce. E perchè con questa occasione di astrarre gli attributi dalle Cose materiali, si venne ancora a considerare il pensiero, il quale benchè alla prima sembrasse un' attributo, e con ciò un' astratto del nostro corpo, nulladimeno poi si vide, che egli un' altra Softanza, o per meglio dire, un' altra Cosa separata, e non astratta dovea essere; non per tanto perchè questa era una separazion mentale, perciò anche sotto all' astrazione, benchè impropriamente, si venne a porre; e quindi questa inchiesta, o per meglio dire, questo ritrovamento dell' attuale esistenza delle Softanze pensanti, anche sotto la scienza degli Astratti si pose. La stessa esistenza di Dio anche essendosi ritrovata con la occasione di essersi ritrovati questi Astratti, e da essi separatane la Idea di Dio come ad essi non appartenente, perciò anche il ritrovamento della esistenza di Dio, come fatto ad occasione di essersi veduti quegli Astratti, a questa scienza anno fatto appartenere; ed in essa anche si è dilatata impropriamente la significazione dell' Astratto, essendosi astratta, cioè separata quest' altra Softanza, sì dalle cose materiali, come da tutte le cose create, con le quali ella non avea niente di comune. Così i Platonici dallo aver prima astratte dalle cose, o fra considerate in esse cose le *specie*, vennero in cognizione di quella Idea Divina, la quale tutte le specie delle cose avea dovuto formare. Perciò adunque la comune Metafisica due oggetti delle sue inchieste viene ad avere, l'uno si è il ritrovamento delle Cose spirituali, per lo quale a questa scienza anche il nome di Teologia naturale si venne a dare: l'altro, il quale per lo suo principale si de' riconoscere, si è la scienza degli *Universali*, e questa sta tutta fondata su della esistenza delle Cose corporee, la qual'

qual' esistenza dalla Metafisica non provata , ma come indubitabile vien supposta . E questa è la Metafisica degli Antichi fino a Renato , la quale era stimata per fondamento di tutto il sapere , perchè tutto il sapere , su della essenza , e non su della esistenza delle cose si de' raggirare.

Renato però volle passar più avanti, egli non solamente volle vedere la verità della essenza delle Cose, ma volle dimostrare anche quella della loro esistenza : ciò veramente non fu perchè egli ne avesse giammai dubitato in quella maniera che facevano gli Scettici , i quali soli fra tutte le menti umane facevan pompa della stupidità di ammetter tanto per fermo questo dubbio dell'esistenza delle Cose, che andavano a precipitarsi ne' burroni ; perchè egli stesso dice , che della esistenza di queste cose, cioè delle materiali, in una sì fatta maniera , *nemo unquam sana mentis dubitavit*. Nè meno fu questa sua impresa cagionata da vanità di voler mettere avanti una prova , alla quale niun' altro filosofo avesse giammai pensato; ma ciò fu solamente perchè egli vide , che da questa sua impresa ne nasceva , prima la prova della esistenza delle Cose spirituali , che quella delle materiali , e da questo poi ne avveniva , che la esistenza di esse cose spirituali , insieme con la loro reale distinzione dalle materiali , molto meglio si farebbe venuta a dimostrare , di quello che prima co' l' disprezzare il dubbio della esistenza delle Cose materiali , si era fatto . Essendo adunque stata in questa sua inchiesta la prima scoperta , la esistenza del suo *Cogito* , che vuol dire di una Cosa spirituale , e poi quella di Dio , che non solamente cosa spirituale , ma purissimo spirito, purissima mente de' diri; ed in fine avendo egli prima ritrovato la esistenza delle Cose spirituali , che quella delle materiali , tutti anno detto , che egli la sua filosofia dalla Metafisica avesse incominciato . Una tale scoperta in Renato forse non si dovrebbe chiamar Metafisica ; sì perchè non nasce dalla vera astrazione , o sia cognizione degli *Universali* , come appo gli Antichi nasceva ; come ancora perchè in questo ritrovamento non si fa nè anche quella impropria astrazione delle Sostanze spirituali dalle Sostanze corporee , le quali alla prima per esistenti si erano riconosciute ; facendosi in Renato al con-

tra-

trario, questa separazione delle cose corporee dalle spirituali, dalle quali dopo di aver dimostrata la loro esistenza, le corporee si vanno separando; come si vede, che dal suo *Cogito*, dopo di averlo ritrovato esistente, ne va separando quella *Compagem membrorum, ignem, vaporem, halitum*, ed in fine tutto ciò che alle Cose corporee poteva appartenere. Ma se si vuole questo suo cominciamento chiamar Metafisica, si faccia pure, perchè essendo questa una quistione di nome, non si de' perdere il tempo in diciferarla (tanto più, che volendo i Critici che questo nome fosse stato posto a caso da' copisti di Aristotile; come il caso lo potè mettere al trattato di questo filosofo, così potrà anche porlo a quello di Renato) purchè questa sua Metafisica s'intenda in quel senso di sopra da me riferito.

*Ma lo Spino-
sa non ha se-
guitato, nè il
Cartesio, nè
Aristotile.*

Dopo di Renato sen venne lo Spinosà. Egli nel mentre che vuol prender da Renato il non supporre la esistenza di alcuna Cosa, e dall'altra parte vuol seguitare gli Antichi nel cominciar dagli *astratti*, e più particolarmente dalla Sostanza, siccome già Aristotile cominciato avea; l'uno, e l'altro metodo, cioè quel di Renato, e quel di Aristotile venne a corromper di maniera, che non fu maraviglia poi, se da questa corruzione que' suoi portentosi mostri d'errore nascessero. Egli non seguitò Renato; perchè sebbene questo filosofo alla prima non avesse disprezzato il dubbio di tutte le Cose, nulladimeno comincia il positivo della sua filosofia dalla dimostrazione della esistenza di una Cosa, o sia di un' Individuo spirituale, quale era il suo *Cogito*, e dopo di ciò passa ad astarre gli attributi dal proprio pensiero con quel *Dubitans, Affirmans, Negans &c.*

Nè meno seguitò Aristotile, perchè benchè egli le sue Categorie, che sono il principio della sua filosofia, le avesse cominciate dalla Sostanza; nulladimeno da qual Sostanza comincia egli? Forse dalla universalissima dello Spinosà? La Sostanza dalla quale comincia Aristotile è questa: *Οὐσία ἡ ἄριστη, ἢ κρείττατα τε καὶ πρώτως ἐ μέγιστα λεγόμενη, ἢ μήτε κατ' ἰσχυρισμὸν τινὸς λέγεσθαι, μήτε ἐκ ἰσχυρισμοῦ τινὸς ἄριστη, οἷον ὁ τις ἀνθρώπων, καὶ ὁ τις ἰπῶν, ὁ δ' ἀπὸ τῶν ἰσχυρισμῶν λέγονται &c.* La Sostanza, la quale principalissima e prima, e massimamente si chiama tale, è quella, la quale non si dice di alcun sub-
bict-

bietto, nè è in alcun subbietto, come il tal' huomo, il tal cavallo; ma le seconde Sostanze si dicono &c. Ma lo Spinoza rivoltandosi contro tutti i filosofi, vuol da quella sua Sostanza astratta incominciare: e là dove Aristotile dice della prima Sostanza, cioè degl' Individui nello stesso capitolo: *Ἐπεὶ αἱ πρώται οὐσίαι ἀπὸ τῶν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκείσθαι, καὶ πάντα τὰ ἄλλα καὶ τῶν κατηγορούσθαι, ἢ ἐν ταύταις εἶναι, διὰ τὸ μάλιστα εἶναι πρώτῃ λέγονται.* Di più le prime Sostanze, perchè a tutte le altre cose servono di subbietto, e tutte le altre cose a loro si attribuiscono, o pure in loro sono, perciò massimamente sostanze prime si chiamano: egli, lo Spinoza, delle Sostanze seconde (le quali sempre nel numero de' più da Aristotile son dette, perchè di ogni Sostanza prima si possono considerare diverse Sostanze seconde, delle quali l'una racchiude l'altra, come di questo Tavolino si considerano per Sostanze seconde, il Pero, il Legno, l'Estensione, delle quali il Pero inchiude il Legno, il Legno l'Estensione &c.) ne vuol fare *Una*, e da questa incominciar la sua filosofia, pretendendo al contrario di Aristotile, che questa debba essere il fondamento, e la base degl' Individui, o sieno *Sostanze prime*. Or posto così da lui un fondamento alla sua pretesa filosofia, come potevasi più mai ritrovare in essa la esistenza delle Cose reali, o sieno Individui? Come potevasi in essa Sostanza ritrovar questi Individui, se essa non che contenere, ma nè anche rappresentar tutto intero un Individuo è valevole? essendosi di sopra da noi dimostrato, che niuno *Universale*, qualsivoglia benchè minimo Individuo tutto intero, non sia valevole a rappresentare. Anzi in questa Sostanza dello Spinoza, secondo ciò che dimostra Aristotile nello stesso capitolo, nulla di Sostanza si può più riconoscere, e perciò Sostanza non dovrebbe dirsi; perchè dicendo questo filosofo: *Ἐπεὶ δὲ δαίμων ἑστίν ἡμεῖς οὐκ ἔσμεν τὸ εἶδος τῆς γένους ἑστίν. ἔσμεν γὰρ τὸ πρώτης οὐσίας ἑστίν. ἐπεὶ γὰρ ἀποδοίη τις τὴν πρώτην οὐσίαν τί ἑστίν, γνωριμώτερον ἢ καὶ οικειότερον ἀποδοίη, τὸ εἶδος ἡμεῖς, ἢ τὸ γένος ἀποδοίη, οἷον τὸ ἵνα ἀνθρώπου ἀποδοίη γνωριμώτερον ἢ ἀποδοίη, ἀνθρώπου ἀποδοίη ἢ ζῶον. τὸ μὲν γὰρ ἴδιον ἡμεῖς ἢ τινὸς ἀνθρώπου. τὸ δὲ κοινώτερον:* *Ma delle seconde Sostanze, la specie è più So-*
stan-

stanza che 'l genere, perchè essa più vicina è alla prima Sostanza; imperciocchè se huom vuole spiegare che cosa sia una prima Sostanza, più aperta e propriamente lo spiegherà col mettere avanti la specie, che 'l genere, siccome volendo spiegare il tal huomo, lo farà più apertamente col dire che sia huomo, che co 'l dire che sia animale, perchè quello è più proprio del tal huomo là dove questo è più comune; chi non vede che secondo ciò alla Sostanza dello Spinosà, la quale è il supremo genere di tutte le Sostanze, anzi è così genere, che specie non può più essere, nulla di Sostanza verrebbe a restare?

Lo Spino-
sa divenuto
lo scherno di
tutti gli huomini,
e degli
stessi Scettici.

Si vede adunque come questo metodo dello Spinosà, nel mentre che vuol confondere il Cartesiano con l'Aristotelico, non solamente l'uno, e l'altro viene a pervertire, ma tutto ciò, che la ragione a tutti i filosofi, e 'l senso comune agli huomini tutti anno sempre dettato. E con questo egli non ha fatto altro, che farsi l'oggetto dello scherno, e della derisione, non che di tutti gli huomini ragionevoli, non che di tutti quelli, a' quali il solo senso comune era rimasto, ma degli stessi Scettici, a' quali non che non abbia potuto più provare la esistenza delle Cose, ma di più ha dato loro occasione di rinfacciargli il *circolo*, che egli in una cosa così chiara ed evidente avea commesso, cioè quello di voler provare la esistenza delle Cose reali, o sieno singolari in quella *universal Sostanza*, la quale dalle Cose singolari si era tratta.

Non si de-
P huomo tal-
mente attac-
care agli U-
niversali, che
abbia a per-
der di vista i
singolari.

Dallo aver scoperto questo error dello Spinosà, ne dovrem trarre un' insegnamento, di non attaccarci talmente a questi *Universali*, che si abbiano a perder di vista i *Singolari*, a' quali essi si debbono riferire. E perciò, Signor D. Paolo, potrete vedere il precipizio, nel quale può facilmente trasportar quell'Uno, o sia *Unità* presa così assolutamente, (voce cotanto gradita allo Spinosà) e senza aver niuna considerazione delle cose, delle quali ella deve essere *Unità*; ed in quanto grave abbaglio possa incorrere colui, che voglia trovar la Esistenza delle Cose in questa *Unità*: poichè questo sarebbe non solamente seguir lo stesso metodo dello Spinosà, ma questa *Unità*, la stessa Sostanza dello Spinosà verrebbe ad essere, solamente mutata il nome dagli Spinosisti, per ingannar altrui col farla credere altra Cosa.

Ma

Ma voi direte, che in quelle vostre parole non avete inteso di parlar dell' *Uno universale*, ma solamente della *vera Unità singolare* di Dio; ed io credo che tale sia stata la vostra intenzione. In ciò nulladimeno vi prego, Signor D. Paolo, a considerare in quante maniere gli Spinofisti son presti ad ingannare. Perchè in prima, il prender la *Unità* per la *Unità* di Dio, è un parlare al modo di costoro, i quali sempre di queste universalissime voci si compiacciono; e benchè per *antonomasiam* la *Unità* di Dio, per essere la perfettissima *Unità*, si potrebbe semplicemente così chiamare, siccome per la medesima figura anche l' *Ente* suol dirsi; nulladimeno dopo insurto l'error dello Spinosa, queste figure si debbon' usar con più riguardo per la stessa ragione, che nelle *Produzioni* si è detta. Ma il punto si è, che questa *Unità*, che voi per quella di Dio avete presa, è stata descritta con circostanze tali, che alla vera *Unità* di Dio la fanno ripugnante, come quelle, le quali non per la di lui vera *Unità*, ma per la chimerica degli Spinofisti, par che la discoprano; e questo è l'altro inganno, che costoro soglion praticare. Il che per veder meglio, bisogna farci un poco più sopra, cioè dall'antecedente paragrafo, nel quale incomincia la serie del presente vostro discorso. In esso adunque voi biasimando la opinione degli Epicurei, *i quali senza insegnarci, come sian prodotti quei loro corpicciuoli, o sian Atomi, che pongono per principj non solo de' corpi naturali, ma ancora della nostra anima, senza dimostrarci però, come questi corpi sian stati formati, o come possano da lor medesimi sussistere eternamente formati senza la mente di un autore; che li produca eternamente, o in tempo, come noi cristiani fermamente crediamo; e nelle altre vostre parole, le quali poco dopo seguitano: potrebbe ben forse avvenire, che Epicuro solamente badando all'acquisto di quella felicità, che tutta riponeva ne i sensi, avesse abborrita quell' astratta meditazione, per mezzo della quale sola, nostra mente può salire alla conoscenza di quelle verità eterne, le quali ne i divini attributi consistono; e che perciò egli avesse a bello studio trascurato di andar intracciando l'origine, e l'essenza di quei corpi primi, che solamente per ipotesi egli pone come esistenti, e come principj delle cose tutte: ed in quelle altre: Epicuro ap-*

H

pun-

XXVI.

Prova della
4. Proposizio-
ne. Che l'Uni-
tà universale
si prenda dal-
lo stesso S. D.
P. per Iddio.

punto, come i Scettici han fatto, ha certamente creduto essere un attentato, una chimera della umana mente il tentare, come han fatto i filosofi Metodici, di penetrare ne i profondi arcani della Divina Sapienza per vedere in quella come in uno specchio l'origine, e l'essenza di noi medesimi, della nostra anima, e de i corpi a noi esteriori; che vuol dire, che avendo biasimati gli Epicurei, o sia Epicuro, perchè non avesse provata la esistenza de' corpi, per esser questi da lui solamente per ipotesi posti per esistenti; e nè meno avesse rintracciata la origine, e la essenza de' corpi primi, per non esser salito alla conoscenza di quelle verità eterne, le quali ne i divini attributi consistono, e non aver voluto penetrare ne i profondi arcani della Divina Sapienza per vedere in quella come in uno specchio l'origine, e la essenza di noi medesimi, della nostra anima, e de i corpi a noi esteriori, soggiugnete nel presente paragrafo come per rimedio agli errori, ed alla ignoranza degli Epicurei, che bisognava salir fino al vertice di quella vostra piramide per vedere in essa la Unità, nella quale il vero consiste. Dal contesto adunque di questo vostro discorso si vede manifestamente, che la prima circostanza dalla quale va accompagnata questa Unità di Dio, è quella di paragonarla al vertice della piramide, il che fa fare la Idea, come se tutte le Cose fossero il corpo della piramide, e Iddio ne fosse il vertice, in cui tutte le Cose, siccome al vertice della piramide tutte le linee, si vanno ad unire; e che perciò gli Epicurei che stavano al basso, o sia al corpo di questa piramide, cioè alle cose corporee, non avevano potuto saperne la essenza, per non esser saliti alla conoscenza di Dio, che era il vertice di questa piramide (alla maniera degli Spinofisti). Ora siccome il vertice della piramide è della stessa Sostanza, che'l suo corpo tutto; così questo paragone porta il dichiarare Iddio della stessa Sostanza con le cose tutte, e specialmente con i corpi. La seconda circostanza di questa Unità si è, che in essa si abbia a vedere la esistenza, e la essenza de' corpi, anzi di tutte le Cose; la qual' esistenza, ed essenza, gli Epicurei non avevan potuta rintracciare, per non averla veduta in questa Unità. Or quì non si scorge egli manifestamente la opinione degli Spinofisti? Cioè che la esistenza, e la

e la essenza de' corpi sia medesima con quella di Dio, e perciò solamente in quella *Unità* possa vedersi. Perchè essendo la *Unità* quella che rappresenta così strettamente il solo Individuo, che per questo solo attributo ogni Individuo non è comunicabile agli altri, rendendosi per tale attributo l'Individuo indiviso in se, e diviso da ogni altro; se le Cose si avessero a vedere nella *Unità* di Dio, questa loro esistenza ed essenza si dovrebbe vedere nella indivisione in se di Dio, e nella divisione da ogni altro, sicchè si verrebbero a vedere medesime con Dio. Se voi adunque aveste voluto far vedere agli Epicurei la esistenza, e la origine, e la essenza così de' corpi, come di tutte le Cose, non nella *Unità* che è attributo assoluto di Dio, ma dalla sua Onnipotenza, che è attributo correlativo alle cose, come sopra si è veduto, dovevate farla vedere; appunto come fece Renato, il quale nel parlar di Dio, che e' dice, *Substantiam quandam &c.* allo attributo *summè potentem*, soggiugne *a qua tum ego ipse, tum aliud omne quodcumque extat &c. sit creatum.*

In verbo di che, entra la terza circostanza, cioè di far consistere il *Vero* solamente nella *Unità* di Dio, quasi che tutte le altre Cose fuori di quella *Unità*, vere non fossero, nè contenessero altra *Verità*, se non quella che anno in Dio. Perchè sebben sia vero che le Cose non anno altra *Verità*, che quella che anno da Dio, siccome non altra essenza, nè altra sussistenza, che quella che da Dio ricevono; non è però, che dopo che l'anno ricevuta, non abbiano la verità, siccome la essenza, e la sussistenza in loro medesime. Ma questo volere che il *Vero* consista solamente nella *Unità* di Dio, è lo stesso che dichiarare, che le Cose debbano essere in Dio; perchè se la esistenza, e la essenza portano con seco la loro verità, come mai se le Cose avessero il *Vero* solo in Dio, potrebbero aver la esistenza e la essenza, o sia essere, fuori di Dio? E se sono fuori di Dio, come possono elleno avere il *Vero* solamente in Dio?

Il pretender di vedere in Dio la verità delle Cose, e di più, il poterle veder solamente in Dio, come voi dite in molti altri luoghi, è un' errore mascherato da una certa sopravvesta di *Vero* che noi appresso lo discopriremo. Ma voi in questo

luogo volete di più, cioè che solamente nell' *Uno*, ed appunto in quello di Dio sia il *Vero*, cioè che la verità delle Cose, non che si debba vedere, ma sia solamente nella *Unità* di Dio.

Ma ciò che più chiaramente porta altrui a divisare i semi della dottrina di costoro nella vostra proposizione, sono i frutti che appresso per diritta conseguenza ne venite a cavare, dico, que' che si veggono nella cart. 117. allorchè essendovi allogato al monte di Venere, cioè a quella loro piramide di Egitto, su 'l di lei tanto da voi sospirato vertice, e colà ammessovi a' più intimi loro segreti, vi fanno dire da quel loro ideato Platone, e per lui da quello spettro ch'essi vi misero avanti per lo Ficino, le seguenti parole: *Spiegato che hà in questa guisa Platone la creazione, e l'origine delle forme, dice che tutte le cose composte si riducono ogn'una a i loro capi particolare; che l'universale ordine si riduce a quell' universal capo, dal quale tutte le cose si compongono per lo mezzo dell' atto, e della potenza, cioè: che i corpi sensibili ritornano a riunirsi a tutte le unità di corpo; tutte le nature alla natura unica; l'anima all'anima universale; le menti alla mente in genere, e tutte le cose buone al buono in genere; e ciò perchè le cose tutte amano il buono, ed aspirano al buono, come a lor proprio fine. Questo dice Ficino nel Cap. XI. del nomato Comento.*

E questa sentenza si uniforma ancora a quello, che dice Ficino al Cap. VII. del nomato Comento cioè: Che tutte le cose composte si riducono un'altra volta ad un genere, che non è composto; in quella guisa, che le dimensioni si riducono ad un segno, che non è composto; i numeri si riducono all'unità, la quale non è da i numeri composta; gl' elementi a quell' elemento universale che non è composto; e l'universal ordine degl' enti particolari si riduce a quell' ente, che non è composto dagl' enti, ma che tutto è in se stesso, cioè a dire una sostanza non mista d' accidenti, nel qual vostro luogo già discopertamente, e senza più velo alcuno si vede Idio divenuto un genere non solamente universale, ma universalissimo, cioè mente in genere, buono in genere, genere che non è composto, a cui si riducono un'altra volta tutte le cose composte, elemento universale; ed in fine quell' ente, che

non è composto dagl'enti, ma che tutto è in se stesso, cioè una sostanza non mista d' accidenti; il qual' Ente veramente fin qui farebbe il vero Iddio; ma guardate come facilmente si riduce con le vostre parole, quantunque contro alla vostra mente, al Dio degli Spinosisti, dico all' Ente generico con quell' aggiunta, cioè ente, a cui l' universal' ordine degl' enti particolari si riduce. E gli altri frutti più maturi poi, par che sieno que' che si veggono a cart. 215. in quelle parole: Considerai io primieramente, che la nostra mente hà certamente in se l' idea del vero in genere, mentre hà l' idea dell' uno, nel quale il vero consiste, e con ciò determinai questa prima nozione di Logica cioè: Che vero in essenza è solamente quello, che è uno; e che vero, in quanto al particolar modo dell' essere, è solamente quello, che non può essere in altro modo, che in uno. Ma perche dall' aver noi l' idea del vero in genere, non si può dedurre, che vi sia alcun vero esistente; e perche ne meno dall' idea generale, ch' abbiamo del vero, ne avviene, che la mente possa ben conoscere quelle verità, che cerca d' intendere: Andai indagando, se Iddio avesse posto nella nostra mente l' idea d' alcun metodo di ragionare, il quale fusse valevole a scorgerci alla sicura conoscenza di questo vero in genere, e di quei veri particolari, de i quali abbiamo idea; e vidi, che l' idea di questo metodo di ragionare, che Iddio hà data alla nostra mente, altra non è, che l' idea della dimostrazione geometrica, la quale, ordinando la nostra facultà di ragionare, ci scorge a conoscere con sicurezza quelle proprietà particolari alla quantità attenenti, le quali non possono essere in altro modo, che in uno: Dalla qual cosa poi ne avviene, che ergendosi la nostra mente da i particolari alla contemplazione dell' universale, ella formi l' idea dell' esistenza di quel vero, ch' è uno per essenza, ed in quanto all' essere; e che è uno anco negl' infiniti attributi, che sono l' istesso suo essere: Nel qual luogo confondendo voi il vero in genere, col vero che consiste in quell' Uno, già apertamente fate Vero generico il vero di questa Unità, la quale ogni volta che 'l suo vero farà generico, non potrà ella ancora lasciar di esser tale. Conseguenza la quale voi stesso la tirate in quelle ultime vostre parole di questo

sto luogo : Dalla qual cosa poi ne avviene , che ergendosi la nostra mente da i particolari alla contemplazione dell' universale , ella formi l'idea dell' esistenza di quel vero , ch' è uno per essenza , ed in quanto all' essere ; e che è uno anco negl' infiniti attributi , che sono l' istesso suo essere . Ecco adunque quella Unità , nella quale il vero consiste creduta da voi per lo stesso Iddio , ed insieme da voi stesso dichiarata per *Universale* , cioè non solamente Genere , ma il Genere supremo ,

XXVII.

Unità degli Spinosisti non è la vera Unità d' Iddio , anzi a quella opposta.

Ciò credo che basti per poter voi vedere , che questa Unità degli Spinosisti , non che non sia la vera Unità , ma solamente quella loro chimera di Unità , la quale a guisa della loro *Produzione* niuna vera Unità rappresenta , ma un confuso mucchio preso da pezzi di tutte le Unità . Quindi ormai potrete avvedervi , che alla vera Unità d' Iddio quanto si aggiugne delle altre Unità , come vogliono fare i Deisti per farla apparire più grande , tanto se ne viene a togliere , ed a scemare . E questo , quanto la Unione che forma le Unità corporee , la qual viene rappresentata in quel vertice , che è il punto della unione di tutte le linee della piramide , è contraria alla Unità per identità , cioè semplicissima d' Iddio ,

E con ciò potrete ancor vedere , Signor D. Paolo , che se non istate su l' avviso , le vostre parole possono condurre altrui ad arrollarsi alla schiera degli Spinosisti : dal che si potrebbe gittar dietro questo spettro di Unità . E se mi date il permesso di parlar con quella schiettezza , che deve uno che va alla ricerca della verità ; questa misteriosa piramide degli Egiziani , dove questa Unità dovea ritrovarsi , è appunto il monte di Venere , dove gli Alchimisti del loro *Lapis* devono esser fatti partecipi ; che vuol dire non Monte , non Piramide , non in fine altezza , dove la mente possa sollevarsi a veder vero alcuno , ma vero baratro , abisso senza termine , dove in tutt' i più ciechi errori va a precipitarsi .

XXVIII.

Unità del S. D. P. ha più impossibilità , che il *Lapis* degli Alchimisti.

Dopo di avervi dimostrato la vanità , anzi la mostruosità di questo *Uno* , o sia Unità , la quale gli Spinosisti si sono sforzati introdurre in voi , potrete vedere , come questa Unità così *universale* (come costoro la vogliono) , non ha meno impossibilità di quello che l'abbia il *Lapis* degli Alchimisti : anzi tanta più quel-

quella ne ha, quanto che ella contiene positiva ripugnanza in se medesima , e perciò negazione a poter'essere ; là dove il *Lapis* degli Alchimisti non ha altra impossibilità che quella del fatto. Questa stessa impossibilità di questo *Uno* non lasciando di cagionar sempre nella coscienza degli Spinosisti (lor mal grado) una certa inquietitudine, che fa che essi non sieno giammai soddisfatti di quanto di lui a viva forza vogliono, e pensare, e sostenere ; da questa stessa inquietitudine , da questo stesso tarlo sono essi sempre costretti ad usar la stessa condotta , che gli Alchimisti usano per procurare di togliersi da dosso il loro ; cioè che sì tosto che la fama di qualche celebre filosofo viene loro alle orecchie , subito a lui ricorrono , solamente per ottenerne degl'insegnamenti, a potere di quella loro misera inchiesta felicemente venire a capo . E benchè gli Spinosisti vantino la origine dal gran Platone, siccome anche gli Alchimisti quella del loro *Lapis* dal sapientissimo Salomone voglion dedurre ; nulladimeno perchè così Platone fu l'autore di questo *Uno*, come lo fu Salomone del *Lapis* , essi sempre mal contenti delle presenti loro ragioni, vanno in busca di altre nuove, che sembra a loro da nuovi Autori poter'esser loro suggerite . Ora la filosofia di Renato siccome gli cagionò tanta fama per tutta l'Europa , così questa stessa fama spinse costoro a ricorrere avidamente a ritrovar questo loro *Uno*, o sia *Unità* in questo celebre filosofo. Che lo stesso sia avvenuto anche a Voi , date grande occasione ad huom di crederlo : perchè una volta che la vostra inchiesta prima di legger Renato , non era quella della verità a dirittura per se stessa , ma di quella *Unità* , nella quale credevate che il *Vero* consistesse ; già fate vedere , che vi eravate lasciato indurre (benchè senza accorgervene) a gittarvi dietro alla schiera di costoro , nello andare in traccia di questa *Unità* , di questo *Uno* ; e perciò ancora , che andavate cercando , o Renato , o lo stesso Platone , o quale altro filosofo si fosse , solamente acciò che vi doveste confermare in questa *Unità*, in questo *Uno* (o altra simil chimera sotto termini diversi, cioè della *Sostanza*, dell' *Ente* , dell' *Infinito universale*) e non la verità ; in maniera chè qualsivoglia verità , la quale voi aveste veduta , che non fosse stata in una sì fatta *Unità*, per verità non l'avreste voluta riconoscere.

Tut-

Tutto ciò adunque nelle seguenti vostre parole noi farem vedere, per farvi poi accorgere che la lettura di questo filosofo, dopo di una sì fatta prevenzione, ha dovuto necessariamente cagionar nell'animo vostro quello stesso abborrimento e disprezzo, che gli Spinofisti alla fine non solamente contro di Renato anno concepito, ma che a guisa degli Alchimisti, non possono non avere contro di ogni più eccellente autore. Perchè questi quanto più vero filosofo farà, tanto meno intendendosi di quei loro,

Sogni d' infermi, e fole di romanzi,

essi nel vederli in quest' uomo delusi delle loro speranze, tutta la loro prima venerazione per lui, e per la sua dottrina, la cambiano in altrettanto di abborrimento, e disprezzo; senza avvedersi che tutta la mancanza, tutta la illusione nella quale essi si ritrovano, viene dalla parte di quel loro spettro, che essi vogliono ostinatamente ergere in iscienza, e non già da quella del retto giudizio, e della soda dottrina di quel filosofo.

XXIX.

*Il S. D. P.
incomincia lo
studio delle
Meditazioni
di Renato.*

Perciò ritornando al filo di questa vostra introduzione (*cart. 12.*). Voi adunque incominciaste a studiar le meditazioni di Renato, come un libro propostovi da tanti venerabili huomini, i quali *tutti con una medesima sentenza ragionando, vi proposero di studiare la filosofia di Renato des-Cartes*, libro in cui avendo voi fondata tutta la speranza di divenir sapiente in *Filosofia*, la quale da voi con tanto ardore era ricercata, par che avessè dovuto meritare tutta l'attenzione nel leggerlo, e rileggerlo, e ben considerarlo, tanto più che egli di picciolissima mole si era. E quest' attenzione vie più doveva in voi crescere, quanto che dopo di averlo incominciato a leggere, ne faceste il seguente giudizio, cioè *nelle tre prime meditazioni* (queste sono vostre parole) *sentii riempirsi d' insolito piacere il mio animo; imperciocchè vidi, ch' egli nelle sue specolazioni voleva procedere con buon metodo di ragionare, per modo che fui costretto a confessare, come confesso ancor ora, ch' egli è stato il primo, il quale ha isvegliato in noi questo genio di ragionare con metodo geometrico in Filosofia. Vidi poi, ch' egli nelle accennate prime tre meditazioni mi guidava a penetrar con la mente nell'*

ori-

origine, nell'essenza, e nelle cagioni de' primi principii delle cose così spirituali, come materiali &c. con tutto il resto così di questo, come del seguente paragrafo, che tutto in lode delle tre prime Meditazioni si diffonde.

Ma quale intoppo bastò per costringervi ad interrompere lo studio di quelle così a voi gradite Meditazioni? Non altro che una semplice assertiva di un' Epicureo, che in una conversazione aveva detto (cart. 15.), che errano i Signori Cartesiani, i quali pretendono d'intendere l'esistenza di un infinito; e quel ch'è più pretendono vanamente d'intender meglio l'essenza delle cose spirituali, che delle materiali; d'onde ne avviene, che affettino di avere delle cose spirituali da noi impercettibili, idea più chiara, e distinta di quella, che hanno de' corpi a noi sensibili. Voi v'impegnaste a provare che tutto ciò, che diceva il Cartesio, era verissimo, e per far ciò ve n'andaste a casa. Fin qui, Signor D. Paolo, avreste ben fatto; perchè contenendo la obbiezione dell' Epicureo due parti; l'una che non si possa intender la esistenza di un'Infinito; l'altra che non si possa intender meglio la essenza delle Cose spirituali, che delle materiali: perchè voi allora non avevate letto altro che le tre prime Meditazioni di Renato, nelle quali ancora non si tratta appieno della distinzione delle Cose spirituali dalle materiali, e perciò non per anche in quelle tre prime Meditazioni si stabilisce interamente la prova, che l'essenza di quelle, più che quella di queste debba essere a noi nota, senz'aver lette le altre tre Meditazioni, nelle quali ciò vien dimostrato, non potevate alla seconda obbiezione dell' Epicureo rispondere: bene avreste sì potuto opporvi alla prima obbiezione, se foste stato un poco meglio in gambe in quel vostro studio delle tre prime Meditazioni, nelle quali vi era tanto, che bastava a far vedere a questo Epicureo, quanto egli sciocco e bugiardo si era, nel voler opporre a' Cartesiani questa calunnia d' *Infinito in genere*, quando essi non annoveriammai preteso d'intender la esistenza di questo *infinito*, il quale preso così in genere come l'Epicureo il diceva, è degli Spinosisti, e non de' Cartesiani; e Renato non solamente non ammette un tale *infinito*, ma espressamente lo impugna: ma di ciò diffusamente ne parleremo in altro luogo.

XXI.

Ma si arresta
alle tre prime
Meditazioni
per lo detto di
un' Epicureo.

I

Tra-

Contraddizio-
ni del S.D.P.
nel riferir la
opinion degli
Epicurei in-
torno all'Inf-
inito.

Tratanto non posso tacere una mia maraviglia, dalla qua-
le sono stato sorpreso intorno a questa prima obbiezione; e que-
sta si è, che voi non sapeste da essa disbrigarvi all'impronto,
quando avreste potuto farlo senza avere avuto bisogno nè di
Renato, nè di tanto ritiro, e raccoglimento in voi medesimo, ma
col solo far vedere a questo Epicureo, che'l suo maestro Epi-
curo diede ancor' egli un' infinito esistente, come voi dite a
cart. 112., e dopo a cart. 134. parlando anche d'Epicuro: *Egli con-
cede per esistente, come poco men che tutti gl' altri filosofi han
concesso un Dio infinito*; in maniera che senza molta pena avreste
chiusa la bocca a questo Epicureo. Nè dovevate temere, che
egli contro di questi luoghi, avesse addotti due altri pur vostri
in questo stesso libro; cioè uno a cart. 24. dove dite: *Vi erano poi
alcuni altri seguaci del sistema d'Epicuro, i quali ancora voleva-
no metto prender disputa, dicendo, che noi non possiamo fare idea nè
di sostanza, nè dell' Infinito, nè di cose spirituali*, ed un' altro a car.
55. *Se ne ritorna alla Filosofia, ed alla Morale d'Epicuro; indi
v'è gridando, che noi non possiamo aver idea d'un infinito, nè
di cose spirituali*; e così vi avesse colto nelle contraddizioni,
che si veggono in questi vostri luoghi; dico, che non doveva-
te avere un tal timore, sì perchè questo libro non era ancora
uscito; come ancora, perchè essendo questi passi tante carte
lontani l'un dall' altro, che ciò fece, che voi che siete l' Autor
del libro non ci abbiate posto mente, molto meno ci avrebbe
badato egli in quella presentanea contesa: ma ciò sia detto di
passaggio.

Il S.D.P. scri-
ve Dialoghi
sopra tutta la
Filosofia di
Renato, quan-
do di questo
Autore non
avea letto al-
tro che dieci
carte.

Per ora seguitando voi ritornato a casa con animo di ac-
cingervi a rispondere alla obbiezione di questo Epicureo: quan-
do ogni huomo avrebbe creduto, che questo vostro ritiro fosse
stato per finire di leggere le altre Meditazioni, e meglio confi-
derare le tre prime già lette; si vede che voi tralasciando lo
studio di Renato, vi metteste di botto a voler rispondere alla
obbiezione di questo Epicureo con lo scrivere que' vostri dia-
loghi, che vuol dire, col far già da filosofo Cartesiano, e vo-
ler difendere Renato in punti che importavano tutta intera la
sua Metafisica, come si vede in quelle vostre parole a cart. 15.
*E per lo mezzo di siffatti Dialoghi mi lusingai di poter mostrare,
che*

che la Filosofia del Cartesio era quella sola, che svelava alla mente umana tutta la bella luce delle intellettuali verità; e l'origine, la natura, e l'essenza del corpo, e dell'altre cose tutte: quando voi di questa, altro che dieci carte, che tanto appunto importano le sue prime meditazioni, non avevate letto, e questo anche con poca avvertenza, ed applicazione.

Ma vediamo la riuscita di questi dialoghi così infelicemente incominciati. Primieramente adunque, voi che col solo aver letto que' pochi rigghi di Renato, subito volete sopraffarlo, e passargli avanti con quello: *Ma perche mi sembrava, che Renato nella sua prima meditazione imponesse bensì, che si dubbitasse di tutto, ma senza dimostrare, che a prima si deve con ragione dubbitare dell'esistenza di tutte le cose; pensai certi assiomi di Geometria, per mezzo de i quali facevo, che Caricle dubbitasse con dimostrazione di tutte le cose a noi esteriori; vi compiacerete di riflettere, come que' vostri assiomi di Geometria potevano restare indubitabili, quando si dubitava di tutto.*

Da questi assiomi ne venne, che facevo che Caricle dubbitasse con dimostrazione di tutte le cose a noi esteriori. Ora la dimostrazione fa che la proposizione dimostrata sia di eterna verità: una volta adunque che questo dubbio delle cose a noi esteriori si dimostrava, come poi queste cose esteriori si potevano di nuovo asserire?

Appresso voi vi faceste trasportare da questo Epicureo ad ammettere in que' vostri Dialoghi, che esisteva una cosa infinita, senza entrar molto addentro nel distinguer questa Cosa Infinita dalle altre cose; nel che già incominciaste ad ammetter la calunnia dell' Epicureo, nello attaccare a' Cartesiani questo *Infinito* preso così confusamente.

Vero si è, che voi date a questa vostra *cosa infinita* tre caratteristiche, per le quali pretendete di distinguerla dalle altre cose, e far che per esse, per lo vero Iddio debba riconoscersi. Queste sono; la prima che *era tutta in se stessa*; la seconda che *da altra cosa non dipendeva*; la terza in fine, che *in lei l'esistenza, e l'essenza sono una cosa stessa*. Ma di queste tre caratteristiche, benchè le due ultime al solo vero Iddio si appartengono:

XXXIII.

Primo abbaglio preso dal S. D. P. ne' suoi Dialoghi, nel volere stabilire assiomi, nel mentre che dubitava di tutto.

XXXIV.

2. abbaglio nel voler dubitar con dimostrazione di tutte le Cose.

XXXV.

3. abbaglio nello ammetter lo Infinito in Genere in vece d' Iddio.

XXXVI.

4. abbaglio nel dare a questo Infinito per distinguo dalle altre cose, l'attributo di esser tutto in se stesso.

nulladimeno perchè con loro accoppiarvi la prima, quasi che ella ancora al solo Iddio dovesse appartenere? Forse che tutte le altre cose create non esistono ancora in loro stesse? Forse che quando voi seguitando Renato, avevate ritrovato, che non si poteva della esistenza del pensiero, e della mente in alcun modo dubitare, e questo prima di aver scoperta questa Cosa Infinita, non vedeste che dovevate avere ancora questa proprietà di essere in voi stesso? Perchè se non l'aveste avuta, non avreste potuto scoprire questo vostro pensiero, senza aver prima scoperta quella Cosa Infinita, o altra cosa nella quale egli esistesse, perchè di tutto ciò che esiste in altri, come farebbono i Modi, o le vostre Forme, o gli Accidenti, non si può ritrovar la esistenza, se prima, o nello stesso tempo non si ritrova quella Cosa, nella quale essi debbano esistere. E questo *esistere in se stesso*, benchè sia Cosa, che anche a Dio si appartenga, nulladimeno lo averlo posto con tale specialità in questo luogo, dubito che sia stato un trasporto del vostro intendimento, che non v'ha dato luogo da scorgere, che questa è una delle industrie che usano gli Spinolisti, per ingannare chi si ferma nella scorza delle cose, senza passar più oltre. Del resto a ben divisare, tale espressione posta in questo luogo come per sola proprietà d'Iddio, prepara gli animi a non crederla che del solo Iddio, e con ciò, che tutte le altre cose in loro stesse non sieno; e che perciò in Dio debbano necessariamente esistere; appunto come se uno dicesse, che il distintivo di un Re da tutto 'l resto del suo popolo, fosse lo andar vestito; costui, senza che più si spiegasse, già farebbe credere, che tutto il resto di quel popolo, ignudo se ne stasse. E questo per quanto suona questa proposizione solamente alla prima vista, come suol dirsi, perchè le sue cattive conseguenze, le quali maggiormente l'orrore ne scopriranno, le vedremo nel proseguimento di questi vostri Dialoghi.

XXXVII.

s. abbaglia
nel non dare
a quest' Infinito
l'Attributo
di Creatore.

Per ora ritornando a gli altri due attributi dati da voi a quella *cosa infinita*; benchè essi, come si è detto, al solo Iddio si appartengano, nulladimeno in loro vi ha tanto poco, che alla inchiesta che voi facevate potesse giovare, che niun

frut-

frutto da loro poteste ricavare, e perciò una volta che voi volevate, come dite nel terzo Dialogo, per lo mezzo di questa Cosa Infinita ricomporre l'Universo tutto, perchè lasciare addietro quel suo attributo, cioè *summè potensem, a qua tum ego ipse, tum aliud omne quodcumque extat &c. est creatum?* Questo attributo già era nella terza Meditazione di Renato, e perciò voi il dovevate aver letto; ma questo è stato sempre il punto, nel quale gli Spinosisi anno fatto il loro sforzo; a guardar questo, anno unite tutte le armi della loro malizia; in ciò sono state impiegate tutte le loro sopraffine diligenze, dico, nel tener sempre lontano dall'animo altrui l'attributo della Onnipotenza d'Iddio, donde la vera creazion delle cose tanto da loro abborrita, doveva nascere. E perciò voi dovevate aggiugnerlo, tra per dar' intera la dottrina, e perchè altri non avesse avuto a trovar' inciampo nella lettura della vostra Opera.

Ma per ritornare al filo de' vostri Dialoghi: pretendendo voi nel terzo di ricomporre il Mondo per lo mezzo di quella vostra *Cosa Infinita* quando si credeva che aveste dovuto maggiormente rischiararne la idea, come ogni ragion voleva, voi maggiormente la confondete con chiamarla *l'infinito*; e con ciò avete già ammessa dallo 'ntutto all' Epicureo la sua calunnia contro de' Cartesiani; dico, quell' *infinito in genere*, che egli a loro voleva attribuire. Almeno la prima espressione lo particolareggiava, l'individuava ad una cosa; ma questo Infinito così Universale è altro egli che un' astratto, che niente di reale, niente di positivo, niente in fine di possibile in se contiene? Qual meraviglia adunque, *se non vi avvenne mai di poterlo fare*, (cioè ricomporre il mondo) per lo solo mezzo della *natural ragione*. E come potevate voi mai, Signor D. Paolo, venir felicemente a capo di *ricomporre il mondo*, dopo di aver dubbitato con dimostrazione di tutte le cose a noi esteriori? E poi da questo vostro Infinito così in genere, che cosa mai ne potevate ricavare? Se questo è un vero niente, come ne potevate voi comporre il Mondo? Se voi foste ricorso al vero Ente Infinito, che è quel del Cartesio, cioè a quella *substantiam quandam infinitam &c.* (notate quel *quandam*, che partico-

L'Infinito de S.D.P. essendo un nulla, non poteva comporre il Mondo: ma ben lo creò, e compose il vero Iddio provato dal Cartesio.

la-

lareggia questa Sostanza , dinotandola per individuale , e come tale , diversa da tutte le altre) avrebbe ben questo nella mente vostra ricomposto l'Universo , siccome lo ricompose in Renato , dopo di averlo già realmente creato , e composto , ed ora continuamente per lo mezzo della conservazione lo crea e compone ; là dove questo vostro chimerico Infinito , non che non vi potè dar nulla , ma dovette togliere anche voi stesso a voi medesimo , con l'imbrogliare nel suo aereo Universale Infinito anche quel vostro pensiero , della di cui esistenza voi non dubitavate , e così portarcelo con seco in fumo .

XXXVIII.

6. *abbaglio nel voler questo Infinito per produttore delle sole Forme .*

Ma vediamo gli ultimi sforzi da voi fatti per far comporre il Mondo da questo vostro Infinito: *M'appigliai a sottili argomenti ; andai esaminando se forse potesse avvenire , che le forme corporee fossero parti dell' infinita sostanza ; ma mi sembrava , che fosse ripugnante all' essere d' Infinito lo avere parti , che si potessero comparare col tutto in quella guisa , che si fa in Geometria , ove si considera la quantità . Pensai se forse potessero essere semplici modi non comparabili col tutto ; ma questi mi sembrava , che non potessero avere reale esistenza di forma , e che perciò non potessero essere realmente esistenti ; dal che n' avveniva , che dovestero essere semplici apparenze , o illusioni esistenti solo nella mia mente , cose tutte , che non potevano appagare la mia mente .*

Presi poi il partito di spiegare queste difficoltà per lo mezzo di sensibili similitudini , e di sofistiche ragioni , le quali tutte andavano troppo lungi dal vero : per la qual cosa conobbi , che la mia filosofia era troppo corta , e mancante ; e che quelle conoscenze , che mi aveva somministrate Renato nelle sue tre primè meditazioni non eran valedoli a farmi intendere l'origine , e la natura delle cose particolari : Alla perfine conobbi , che non eran valedoli a farmi conoscere la particolare essenza dell' anima , e della mente , ne l'origine , e l'essenza del corpo , e per dirla tutta in uno , ne meno a farmi conoscere un picciol lume delle produzioni di Dio : Luonde mi vidi in pericolo di cadere miseramente nel Scetticismo , o nell' Epicureismo , mentre mi vedevo costretto , o a negar l'esistenza del corpo , o a riconoscerlo esistente senza pruova , come fa Epicuro . Par che in que-

questo paragrafo voi vogliate fare un'apologia dell' antecedente , perchè spiegando che cosa intendete per Mondo , fate vedere che voi non intendete per Mondo ciò , che da tutti gli huomini s' intende , ma solamente quelle vostre *forme corporee* : e così quella vostra *Cosa Infinita* se non poteva esser capace di creare il Mondo nostro, avrebbe bensì potuto comporre queste *forme* , se Renato non avesse resa *troppo corta e mancante la vostra filosofia per quelle conoscenze , che vi aveva somministrate nelle sue tre prime meditazioni , le quali non eran valevoli a farv' intendere l'origine , e la natura delle cose particolari*. Ma , Signor D. Paolo , non vi accorgete che siete voi , anzi più tosto i termini , o i semi dello Spinosismo , e non Renato che rendono mancante questa vostra filosofia? E questo sempre più, quanto più in essi v'innoltrate . Finora si è veduto , che l'impossibilità di ricomporre voi il Mondo, veniva solamente da parte di quella vostra *Cosa infinita* , che era un niente ; ora voi non avete fatto altro , che aggiugnervi un'altra impossibilità per parte ancora di questo vostro Mondo , riducendolo a quest' altra chimera di queste *forme*.

E non contento di ciò , nello andare indagando che cosa fosse questo vostro Mondo , o sieno *forme corporee* , non pensaste ad altro che potessero essere , che *o parti, o Modi di Dio* : ed ecco i frutti di quel seme sparso ne' principj di questi vostri Dialoghi , cioè della caratteristica dello *essere in se stesso* , data al solo Dio. Il che fece, che voi foste così intimamente penetrato dalla opinione , che i corpi, anzi tutte le cose create, avessero la loro esistenza in Dio , che non pensaste nè anche a voler esaminare queste *forme corporee* , secondo ciò , che potevano essere in loro medesime ; ed una volta che volevate esaminare la dipendenza , che queste dovevano aver da Dio , perchè restringer questa dipendenza al dover solamente essere *o parti, o Modi di esso* ? Perchè non potevano elleno esser sue Creature ? Tanto voi abborrivate questo concetto , che non solamente non volete mai ammetterlo , ma nè anche farvelo passar per la mente , almeno come un semplice dubbio , dico , come un pensiero che fosse almeno così dubbio , come quello dello esser parte , o Modo di Dio , e perciò, che potesse meritare d'esser esaminato al pari di questi.

Nè

XXXIX.

7. *abbaglio* ,
che queste *forme*
non fossero
altro che *Parti* ,
o *Modi*
d'Iddio.

Di tutt'i det-
ti abbagli ,
anzi di tutt'i
i termini del
S.D.P. non ve
ne ha niuno
nel Cartesio.

Nè vi potete lagnar , che Renato non vi abbia sommini-
strato la conoscenza di questa Creazione , perchè egli quando
disse *substantiam quandam infinitam &c.* fra gli altri suoi at-
tributi stabili questo, cioè: *A qua tum ego ipse, tum aliud omne
quodcumque extat sit creatum* ; ma egli non dice che l'*ego ipse,*
o l'*aliud omne quod extat*, sieno nè parti, nè Modi di Dio. Dun-
que queste conoscenze *di parti, e modi di Dio*, voi non le ave-
te da Renato ; ma che dico solamente di queste ? Di quanto
voi mettete in que' vostri Dialoghi , niente vi ha in Renato,
non che sentimenti , ma nè pure una parola , una sola espres-
sione . In lui non vi ha , come si è veduto , questo *Infinito* così
in genere come voi lo mettete , non vi ha *Produzione* , non vi
ha *Forme corporee* poste per significar la materia ; in fine nè pur
uno di que' vostri ritrovati . Dunque quali sono *quelle cono-*
scenze, che a voi ha somministrate Renato ? Egli tratta di quella
Sostanza, che chiama, *substantiam quandam infinitam &c.* che
è il vero Iddio ; di *cogitazione*, o sia Sostanza spirituale ; di Ma-
teria, o sia Sostanza trinedimensa ; ritrova in noi le idee di tut-
te queste cose ; rischiara queste idee col separarle , e dalle altre,
e tra loro, che vuol dir lo stesso, che definisce esattamente que-
ste cose ; e da ciò poi passa a riflettere su la loro esistenza. Questa
esistenza la ritrova in ogni cosa in se stessa , così in Dio , come
in ciascuna cosa creata ; poi nelle cose create vede, che se sono
in loro stesse, non possono essere da loro stesse , e perciò debba-
no essere da Dio ; *substantiam &c. summè potentem, a qua* (no-
tate quello *a qua* , e non *in qua*) *tum ego ipse, tum aliud omne
quodcumque extat &c. sit creatum* , e con questo, ed altri luo-
ghi delle Meditazioni , ritrova la creazione , che vuol dire la
dependenza delle creature dalla Onnipotenza di Dio , per la
quale Essò dal niente le ha tratte , anzi continuamente le trae
fuori per lo mezzo della conservazione , la quale la loro dura-
zione a tutt'i momenti cagiona ; e non quella vostra *Produzio-*
ne , o sia *origine* dalla di lui Sostanza , per la quale necessaria-
mente vi doveste ritrovare in que' scogli di veder sempre le
creature nella Sostanza di Dio come parti, o Modi di essò
Dio.

XLI.
Il S.D.P. per

Ma voi , Signor D. Paolo , che dopo di aver posto avanti
que-

questa vostra *Cosa infinita*, che non sapete nè voi, nè altri che cosa sia, ne pretendete di ricavare un'altra più ignota, che è quella vostra *Produzione*, di una cosa ignotissima, quali sono quelle vostre *forme corporee, e reali esistenze di forme*; come mai potevate venire a capo di questa vostra filosofia, nella quale non conoscete voi stesso, che cosa volete con quelle vostre *forme*, in vece di *Softanze cogitanti, o trinedimense*? Nè da chi le volete, con quella vostra *cosa infinita* in vece di Dio? Nè come questi ve la deve dare, con quelle *produzioni* di Dio in vece di creazione? Renato adunque non solamente non si difende da quello *non farvi intendere l'origine* di queste vostre *forme* (alle quali riducete tutte le cose create) come di quegli altri vostri termini, ma si vanta di non intender nulla di questa vostra filosofia. E questo è in quanto a ciò, che ne' vostri *Dialoghi* pretendevate di ritrovare.

Passiamo ora al metodo tutto particolare di filosofare, che in essi professaste di tenere. Voi nel fine del paragrafo antecedente, par che diciate di aver tenuto ne' due primi il sintetico: perchè dicendo *tutto questo* (cioè il dubbio di tutte le Cose, e la esistenza del pensiero, e di quella vostra *cosa infinita*) *dimostrai per lo mezzo di dimostrazioni geometriche dedotte da due assiomi di Geometria da me pensati, e prescritti*, una volta che per l'avversione che avete per l'analitico (benchè tanto caro al divin Platone, il quale voi tanto, anzi unicamente pretendete di seguitare) non vi degnate dargli luogo nella Geometria, dove allo 'ncontro, anzi sempre che dovete parlar del sintetico, *per antonomasiam* lo chiamate geometrico; ora, che sento dimostrazioni geometriche, credo che voi del metodo sintetico vogliate parlare: e ciò me lo conferma il sentire queste *dimostrazioni geometriche dedotte da due assiomi &c.* il che non è, che del metodo sintetico (di que' due così fortunati assiomi, che anno avuta la sorte di mantenersi in mezzo del dubbio di tutte le Cose, e per servirmi delle vostre espressioni che sono più magnifiche, in mezzo dello scomponimento di tutto l'Universo, io ve ne voglio fare un dono). Dite poi, che nel terzo Dialogo vi siete servito del metodo degli analitici. Ora io qui non intendo due cose; l'una, perchè voi in questi vostri *Dialoghi* vi

sua colpa, e non per alcuna di Renato, non potè venire a capo della sua Filosofia.

XLIH.

Altro abbaglio del S. D. P. interno a' Metodi de' suoi Dialoghi.

voleste servir di due metodi così opposti: l'altra perchè ne' due primi dove si trattava di scomporre, voleste adoperare il sintetico; e poi nel terzo dove dovevate raccogliere, vi voleste servire dello analitico; pare che la cosa doveva andare al rovescio, perchè la stessa parola di analisi dinota scomponimento.

XLIII.
Termini del
S.D.P. condu-
sono allo Spi-
nosismo.

Ma a dire schiettamente i miei sentimenti d'intorno a' metodi di questi vostri Dialoghi, non saprei qual nome dar loro, se questo non fosse per avventura quell' *ὄντις* che si diede Ulisse col Ciclopo; perchè per me non so ritrovar metodo, a cui poss' appartenere questo mettere, che voi fate di termini senza spiegargli, nè definirgli, nè prima, nè dopo; e poi termini così nuovi, così fuori d'ogni comune uso di parlare, così oscuri ed ambigui, come sono quelle *forme corporee, reali esistenze di forme, produzioni di Dio*. E se Renato, benchè avesse parlato di *Sostanza cogitante, o sia pensiero; di Sostanza trinedimensa, o sia Corpo; di Creazione &c.* termini tutti netti e chiari, e del comune uso del Mondo tutto; con tutto ciò volle, come abbiam detto, definirgli, spiegargli, e farne l'analisi; quanto più sareste stato obbligato voi di farlo in que' vostri (siami pur lecito il dirlo) così strani vocaboli, ne' quali non si vede altro di chiaro, che l'esser fabbricati nella fucina dello Spinosismo. E piaccia a Dio, Signor D. Paolo, che questi vostri termini, dopo di avervi allontanato da quei di Renato, con rappresentarvi *corti, e mancanti*, e perciò fattovi entrare in quel timor panico di *cader miseramente nello Scetticismo, o Epicureismo*, promettedovi di loro stessi, cose non solamente maggiori, ma superanti l'umano intelletto; sotto di così belle, e speciose promesse, non vi abbiano poi a precipitare nello infelice Spinosismo.

XLIV.
Abuso che fa
il S.D.P. del-
la parola Ori-
gine.

Anzi temo che per far ciò, abbiano unita alla loro compagnia anche quella parola *Origine*; la quale benchè in sè stessa innocente, pure imbevuta della loro malignità, potrà essere non meno delle altre perniciosà. Perchè la stessa cagione, la quale fece, che questa parola fosse stimata buona da' Cattolici per opporla a quella di *Causa*, allorchè si aveva a far vedere Id-dio Padre, come non Creatore, nè *Causa* del Verbo, come gli Arianì lo volevano; fa che dove si tratta della creazione, e di veder la causa di tutte le Cose create, questa parola di *Origine* di-

divenga sospetta, come favorevole agli Spinosisti, i quali la vera creazione nelle cose non vogliono riconoscere.

Altro non mi resta in questo paragrafo a dire, se non che di passaggio notar quelle parole: *riconoscerlo* (cioè il corpo) *esistente senza pruova, come fa Epicuro*; per pregarvi a riflettere, che tutt'i filosofi, non che il solo Epicuro, per pii, per Cristiani che sieno stati, anno riconosciuto il corpo per *esistente senza pruova*; e che il primo che s'è sforzato a trovar queste prove, è stato Renato; in maniera che il non curarsi di questa prova, nè empia, nè cattiva cosa sarebbe. Il male di Epicuro, comune forse a quasi tutt' i filosofi gentili, è stato il crederlo senza principio, cioè non creato. Ma niente migliore è stato il rimedio, che alcuni altri anno voluto dare a questo male, col voler sostituire alla creazione di esso corpo, alcune *Origini*, alcune *Produzioni* dalla stessa essenza d'Iddio; quasichè egli da essa essenza tirasse la sua natura, e non fosse il suo essere tirato dal niente dalla Onnipotenza di Dio. E piaccia a Dio, Signor D. Paolo, che da un' occulto seme della dottrina di costoro, dico degli Spinosisti, non venga questo volere attribuir solamente ad Epicuro il *riconoscere il corpo esistente senza pruova*. Perchè mettendo gli Spinosisti la esistenza del corpo, come di tutte le cose create, in Dio, sembrò loro, che chi non dà la esistenza di Dio, come fanno gli Epicurei, non possa più ritrovare la esistenza del corpo, al quale mancando Iddio, manca, secondo il loro parere, quel *soggetto primo di tutte le cose* (come voi fate Iddio in tutto il presente vostro libro, e più chiaramente a carte 41.) nel quale il corpo dovrebbe esistere.

Ma per ritornare al filo della vostra inchiesta filosofica. Abbandonando voi adunque anche gli stessi vostri Dialoghi, ma non le cagioni della loro infelice riuscita, dico quelle *produzioni*, quelle *forme*, quello *infinito in genere*, alle quali restaste più che mai attaccato, ritornaste alle meditazioni di Renato, per leggerne le altre tre ultime da voi ancora non vedute, come si vede in quelle vostre parole a cart. 17. *In questa nuova incertezza &c.* A tutte le cose che voi, Signor D. Paolo, facendone un fastello, asserite contro di queste ultime meditazioni, io non rispondo, per non appartarmi da quel proponi-

K 2

men-

XLV.

Un seme di Spinosismo fa, che il S. D. P. voglia attaccare agli Epicurei un' errore, che non è tale.

XLVI.

Il S. D. P. non poteva mai profittar del Cartesio, essendo già prevenuto de' termini della Spinosismo.

mento, che nella prefazione ho detto; come ancora perchè appresso, dove voi più a piè fermo pretendete d'impugnare queste Meditazioni, sarete pregato a far su di queste vostre impugnazioni, qualche considerazione. Oltre a che non provando voi nulla di quanto dite, il negarvi tutto, dovrebbe servire per bastante risposta. Ma soprattutto, Signor D. Paolo, perchè mi pare, che voi, anzi che risposta alcuna, meritate piuttosto compassione: perchè andando dietro a que' vostri idoli di *Forme, Produzioni di Dio &c.* che non sono altro, che vere fantasime ed illusioni; dopo di aver penato tutta la vostra vita nello andarle ritrovando, perchè non solamente in Renato, ma in tutto ciò che voi potrete e pensare, e leggere in altri libri, non gli rinverrete mai; alla fine vi troverete d'aver perduto tutto 'l vostro tempo, e tanti stenti e fatiche dietro a queste fantasime, le quali tanto più si allontanano, quanto più ostinatamente voi volete seguirle.

XLVII.
 Secondo il S.
 D.P., lo stesso
 è dire At-
 tributi di Dio,
 che essenza
 della nostra
 anima, ed esi-
 stenza de' cor-
 pi.

Solamente mi arresterò un poco a queste vostre parole a cart. 18. Per la qual cosa dicevo fra me stesso, o Renato hà creduto, che gl'attributi di Dio, e le sue produzioni, Iddio non le abbia voluto alla nostra mente rivelare; e perciò alla perfine sembrami, che Renato niente meglio che me, fusse riuscito nella sua impresa di dimostrare qual fusse la particolar essenza della nostra anima; quale l'esistenza, e l'essenza delle cose materiali, o sia dell'esistenza del corpo; e quale l'origine, e la natura delle particolari produzioni di Dio. Nelle quali venite a dire, che perchè Iddio non aveva rivelati alla nostra mente i suoi attributi, e sue produzioni, Renato non aveva potuto dimostrare la essenza della nostra anima, nè la esistenza, ed essenza delle cose materiali; adunque lo stesso è a dire secondo Voi, attributi di Dio, che essenza della nostra anima, ed esistenza, ed essenza delle cose materiali; e che sia lo stesso, attributo, che Produzione di Dio. Il che credo che ogni huom veda, che sia l'essenza dello Spinosismo.

XLVIII.
 Particolari
 produzioni d'
 Iddio; Lim-
 guaggio degli
 Spinosisti.

In questo luogo vi ha a notare ancora quella espressione di particolari produzioni di Dio, in vece di dir *Cose create*. La stranezza delle Produzioni poste in significato delle *Cose create*, già sopra l'abbiam ravvisata. Ma qui vi ha di più quelle parti-

colari; il qual vocabolo per la sua correlazione con l'universale, contiene in se, che Iddio sia il *soggetto universale* donde queste particolari *Produzioni* procedono; sicchè quanto queste *particolari produzioni* sieno, particolar linguaggio de' soli Spinosisti, lo lascio alla vostra considerazione.

Sarebbe ormai tempo, Signor D. Paolo, da lasciar di riflettere a questo vostro infelice studio di queste Meditazioni, e perciò non trattenermi più in esso: ma uno scrupolo che continuamente mi molesta, standomi sempre a' fianchi, mi fa forza che alla fine lo vi dica; e questo si è, ch'io temo molto, che qualche Spinosista abbia fabbricato un libro della stessa mole, che le meditazioni di Renato, e con la stessa divisione in sei Meditazioni, e che poi tal libro vi abbia posto avanti, dandovelo a credere per quello delle sei Meditazioni di Renato. Anzi per render la impostura più verisimile, abbia questo Spinosista posto in questo suo libro de' passi interi di Renato, cioè di que' passi, i quali meno al Deismo fossero opposti; e che voi abbiate preso questo libro per quello di Renato. Questo dubbio lo cominciarono in me que' termini di *produzioni*, di *forme corporee*, *reali esistenze di forme* &c. de' quali nè vestigio si vede nelle Meditazioni di Renato; ed ora maggiormente mi vien confermato da ciò che voi dite delle altre tre Meditazioni. Perchè lasciando da parte tutto quello involuppo di *libero arbitrio*, *propria interna coscienza*, *ragioni intime*, di quello *che noi non possiamo vedere nell'infinito abisso della Divina Onnipotenza*, e che perciò non dobbiam credere che Iddio ci abbia creati di una natura, la quale sempre erri, e sempre s'inganni, che voi addossate alla quarta Meditazione, in vece del non poter esser noi da Dio ingannati, che è ciò, che sta nella vera quarta Meditazione di Renato; dico, che rimettendo tutti questi vostri pretesi passi della quarta, al nostro sopraccennato luogo, dove noi a piè fermo esamineremo tutto ciò, che voi di tutte le Meditazioni avete giudicato, e riferito; quello che interamente in questo dubbio mi ha stabilito, si è ciò, che dite della quinta Meditazione, cioè: *Quando poi studiai la quinta, ove tratta dell'esistenza delle cose materiali, sperai certamente trovare qualche dimostrazione*. Poichè se voi vi foste abbattuto con le

XLIX.

Dubbio che l'
S. D. P. non
abbia letto le
vere Medita-
zioni di Re-
nato.

ve-

vere Meditazioni di Renato, sarebbe bastato il solo aver letto il titolo della quinta, il quale per altro non è che di quattro parole; *de essentia rerum materialium*, per non aver potuto di lei dire, che in essa si tratti della esistenza delle cose materiali; là dove di questa esistenza che date voi alla quinta, dice il titolo della sesta, *de rerum materialium existentia*.

Ma di questo dubbio sia detto abbastanza, perchè mi richiamano al filo della vostra Introduzione, i terzi ed ultimi vostri Dialoghi, cioè que' piati avuti tra voi, e que' due Cartesiani, e poi con lo Spinofista.

L.
Il S. D. P. si at-
tacca a cer-
ti suoi Carte-
siani.

Voi adunque dopo lo infelice evento de' vostri Dialoghi, e poi dello studio delle tre ultime Meditazioni di Renato, vi attaccaste a que' vostri pretesi Cartesiani: e quando ognuno avrebbe creduto, che ciò fosse stato per tirar da loro degl' insegnamenti e de' lumi, da poter meglio intendere i sentimenti di Renato; si vede che ciò fu solamente per far loro leggere i vostri Dialoghi, intorno a' quali, *quantunque quello, che in essi avevate fatto, non appagasse in modo alcuno la vostra mente*: cioè che quantunque voi stesso aveste conosciuto il loro difetto, con tutto ciò non gli mostraste a loro per correggerli, ma solamente per far con loro pompa di quella vostra lusinga, cioè, *di avere in quelli meglio che Renato, fatto dubitare dell' esistenza delle cose materiali, e meglio dimostrato l' esistenza della mente, e dell' infinito; e di avere detto ancora qualche cosa d' ingegnoso intorno alle produzioni dell' infinito.*

A tutto ciò che voi metteste in bocca del primo Cartesiano, dico a quel volere egli, che Renato fosse chiamato il Filosofo *per antonomasiam*, io non mi oppongo; anzi se volete, loderò ancora il vostro artificio nel servirvi di questi fioretti retorici, per procurar con essi almeno di render' odioso il suo nome, poichè la di lui dottrina non può con buone ragioni impugnarsi.

LI.
Il S. D. P. bias-
sima in Ren-
ato una massi-
ma che non
che è racchiu-

Ciò che fate dire al secondo, essendo della stessa farina; della stessa maniera deve esser trattato. Solamente vi prego a riflettere intorno a quelle parole che voi mettete in bocca a questo Cartesiano, cioè: *Il nostro filosofo ci ha insegnato, che*
tut-

tutti gli uomini hanno la stessa facoltà di acquistar la sapienza, per vedere che quella gran verità, che voi travolgendola mettete in ridicolo in Renato, intesa nel vero senso di questo Autore in quelle sue parole: *Nulla res aequabilis inter homines* &c. è stata professata (anzi con soverchia ampiezza) dal vostro Platone, il quale pretende, che non solamente la facoltà di discernere il vero dal falso, come stimò Renato, ma la sapienza stessa stia egualmente nella mente di tutti gli uomini, benchè sepolta nell'oblio; donde poi cava quel suo assioma, che la scienza non sia altro che un ricordarsi. Il quale assioma, benchè sia per altro rigettato giustamente da' PP., perchè da Platone si appoggia su'l falso fondamento della *Metempsychosi*; nulladimeno inteso ne' termini di S. Agostino, nel suo celebre opuscolo *de Magistro*, ben si può dire. che il sapere sia un certo rammemorare; cioè che svegliandosi per qualsivoglia cagione le idee in noi innate, l'huom si avvisa del Vero.

Ma la risposta che dà a quella vostra difficoltà di que molti, i quali intendono che due e tre fan cinque, ma non intendono come Iddio produca la materia; Cioè, ciò avviene, perchè gli uomini mancano di metodo nel ragionare; ma vedete come lo ha chiaramente provato il Cartesio nella sesta sua meditazione; mi fa credere, che bene stupido sarà stato tal Cartesiano nel credere così sciocco Renato, che avesse voluto mettere in campo questo mistero della Divina Onnipotenza, non che intraprendere di scioglierlo. Doveva egli rispondervi, che non che coloro i quali intendono, che due e tre fanno cinque, ma tutte le creature unite insieme non erano capaci d'entrare in questo gran mistero della Onnipotenza di Dio; perchè essendo questa opera di Dio, nella quale, secondo tutt'i filosofi, ci bisogna tutta la sua Onnipotenza infinita, bisognerebbe che noi la comprendessimo tutta, per poter vedere questo Come sia stata impiegata nel fare uscir dal niente le creature. Ed i filosofi non che mai abbiano ardito d'investigar la spiega di questo mistero, manè meno la espressione potuto anno mai trovare; e questo ebbe bisogno d'una espressa rivelazione dello stesso Dio in quel suo *fiat lux*, con tanto stupore, ed ammirazione ricevuto dagli stessi Gentili, come in Longino nel suo trattato del *Sublime* può

ve-

sa in Platone,
ma da lui è
spinta tropp'
oltre.

LII.

Il COME in-
compatibile
con la Crea-
zione.

vedersi. Non è già ch'io dica, che per lume naturale non si possa intendere che vi sia creazione; perchè al contrario io dico, che non solamente s'intenda, ma che se ne vegga la positiva necessità da parte della creatura; l'incomprensibile consiste solamente in quel vostro *Come* si faccia questa creazione. Oltre di che, Signor D. Paolo, non vedete voi la ripugnanza, che in se contiene questa vostra proposizione, *come Iddio produca la materia?* Perchè dando a quel *produca* il suo netto e chiaro significato, s'intende come Iddio debba creare, o sia produrre dal niente questa materia. Ora significando il *Come*, lo stesso che *in qual maniera, in qual forma*; qual forma, qual maniera, qual modo potrete andar ritrovando voi, quando non avete ancora il soggetto, dove questi possano appoggiarsi? Nella Sostanza sia spirituale, sia materiale non potrete voi appoggiarla, perchè prima della creazione non era; dalla parte di Dio molto meno la troverete, non essendo egli per la sua Unità, che lo costituisce un'atto semplicissimo, capace di questi Modi, o Forme, o Maniere. In qual parte adunque voi anderete ritrovando questo *Come?* Non vi resta altro, che nel niente; e se così è, nel niente, e non in Renato doveva questo Cartesiano inviarvi a far l'inchiesta di questo vostro *Come*.

I.III.

Il S.D.P. vuol biasimar Renato come già Aristofane biasimò Socrate. Ma lo eseguisce malamente.

Fin qui, Signor D. Paolo, voi avete mediocrementemente sostenuto l'intreccio di questa vostra commedia, nella quale Renato si doveva mettere in iscena, per esporlo, come già di Socrate fece Aristofane, all'odio popolare, ed in ciò almeno potrete dire che vi siete preso questo gran Comico ad imitare. Ma che ha che fare con questo intreccio, ciò che poi andate avanzando? Vi dovrete ricordare, che il soggetto di questa vostra favola si era, che non essendo voi rimasto appagato di quella filosofia che avevate appreso, la quale era *una più erudita, che ragionata scienza*; andavate ritrovando un filosofo, che la vostra mente sù de i principii delle cose in qualche parte *ischiariasse* (quali fossero questi principj di queste cose che andavate ritrovando, l'avevate detto a cart. 10. cioè *l'origine, e l'essenza di noi medesimi, della nostra anima, e de' corpi a noi esteriori*). In sostanza per dirla in una parola, il soggetto si era, il voler voi divenire un valente metafisico, e buon fisico.

la

ancora . Su di questo soggetto andate voi ordendo la tela dello
 effervi stati per far ciò , biasimati gli Antichi ; in modo che
 sbandiste *in tutto dalla vostra mente il pensiero non solo di stu-*
diare , ma anche di vedere le opere degli Antichi . Dello esservi
 stato proposto Renato come un' Autore , la di cui filosofia so-
 la era *valevole a farvi conoscere le verità più riposte della Me-*
tafisica , e la proprietà delle cose sensibili . Che voi dopo lette tre
 Meditazioni di questo autore , imprendeste a fare que' vostri
 Dialoghi , ne' quali dopo di avere *scomposto tutto l'Universo*
sensibile , e ritrovato solamente esistente il vostro pensiero , e
l'Infinito , intraprendeste con questi due soli principii cioè ; *men-*
te , ed Infinito esistente di ricomporre il Mondo . Che ciò non
 essendovi avvenuto mai di poterlo fare , perchè *quelle conoscen-*
ze che vi aveva somministrate Renato nelle sue tre prime medi-
tazioni , non eran valevoli a farvi intendere l'origine , e la natu-
ra delle cose particolari , vi metteste a leggere le altre Medita-
 zioni ; ma con tutto questo , *alla perfine* sembravvi , che *Renato*
niente meglio che voi , fosse riuscito nella sua impresa di di-
mostrare , qual fosse la particolar essenza della nostra anima ;
quale l'esistenza e l'essenza delle cose materiali , o sia dell' esisten-
za del corpo ; e quale l'origine , e la natura delle particolari
produzioni di Dio . Anzi non solamente vi parve , che Renato
 niente meglio che voi fosse riuscito &c. ma che , *quantunque*
quello , che negli accennati Dialoghi avevate fatto , non appa-
gasse in modo alcuno la vostra mente , vi lusingavate però di
avere in quelli meglio che Renato , fatto dubitare dell' esisten-
za delle cose materiali , e meglio dimostrato l'esistenza della
mente , e dell' infinito ; e di avere detto ancora qualche cosa d'in-
gegnofo intorno alle produzioni dell' infinito , in maniera che
 questo vostro aver meglio che Renato , fatto dubitare dell'
 esistenza delle cose materiali , questo aver meglio dimostrato l'e-
 sistenza della mente , e dell' infinito ; questo aver detto qual-
 che cosa d'ingegnofo intorno alle produzioni dell' infinito , erano
 tutte cose nuove da voi ritrovate , nè potute veder negli An-
 tichi , de' quali finora *non avevate vedute , non che lette le*
opere . E ciò vie più da voi è confermato in que' vostri discor-
 si con que' Cartesiani , ne' quali essi biasimando le vostre novi-
 tà

tà , erano da voi introdotti a biasimare ogni nuova inchiesta, e da voi queste nuove inchieste erano sostenute.

Stando adunque a questo termine l'intreccio della vostra favola , perchè saltar di botto a sostener gli Antichi? Come si accorda questo , col sostener voi la novità delle opinioni? E come saltate alla morale , quando ancora stavate intoppato ne' principj della prima filosofia , che vuol dire lo stesso , che voler' entrar nel rivolo , quando ancora stavate per affogarvi nel fonte? E come dir, che bisognava imparar la morale dagli Antichi , quando voi non *avevate ancora vedute non che lette le opere loro*? E come poi abbandonar così ad un tratto tutta la filosofia naturale , benchè ancora foste nel principio di essa , e volervi attaccare alla Teologia? E come in fine tutt' in una volta mutar non solamente il soggetto che era , come si è veduto, la inchiesta filosofica, dico, mutar questa nella Teologia ; ma di più lo stesso scopo , o sia fine della commedia, passando da Renato agli altri, che voi pretendete di rendere odiosi in questo vostro, no 'l dirò, salto da palo in frasca, ma almeno nuovo assunto , al primo con cera (come suol dirsi) attaccato? Ed oltre a tutto ciò , in questo nuovo vostro assunto non vedete le cose contraddittorie, e tra loro ripugnanti, che mettete in bocca a questo Cartesiano ; cioè il lodar la morale del metodo, e di alcune lettere di Renato , la quale altro che umana non può dirsi , ed insieme biasimare ogni morale, che dal soprannatural lume non venga a noi dettata , anzi da esso soprannatural lume fatta a noi praticare? Non vedete ancora con quanta verisimilitudine introducete questo vostro garbato Cartesiano a dare il nome di Rigoristi , che vuol dire nome odioso di Settarij a quegli stessi , che egli tanto vuol magnificare? Tutto ciò può vedersi da quanto voi dite , cominciando da quel luogo della cart. 20. *Ma pure di morale poco , o nulla ne ragiona il Cartesio; questa almeno l'avremo ancora da imparare dagli Antichi &c.* fino a tutto il primo periodo della cart. 23.

LIV.
Trasporto del
S.D.P. nel non
contentarsi
solamente di
biasimar Re-

Ma perchè la materia nella quale voi siete entrato , benchè voi l'abbiate fatto con tanta poca avvertenza, che mostrate di poco curarvene., nulladimeno da se stessa è così grave, che non fosse ormai di restar più su della scena a servir da mini-

nistra alle vostre passioni; perciò io lasciando questo vostro teatro, seriamente vi dico, Signor D. Paolo, che fino a che una certa rabbietta contro que' che anno impugnata la vostra duplicazion del cubo, vi abbia indotto a prendervela con Renato, come quello che è stato creduto da voi, di aver nelle sue opere matematiche somministrate le armi contro di voi a' vostri impugnatori, par che in qualche maniera possiate esser compatito: ma che poi questa passione abbia trasportato tant' oltre la vostra mordacità, che si sia distesa anche contro a quei, che nè direttamente, nè indirettamente giammai vi anno offeso, e di più che vi abbia fatto entrare in quelle scienze, che nulla con la vostra duplicazion del cubo, nulla con Renato, nulla in fine nè con le matematiche, nè con la filosofia anno che fare; dico che questo trasporto sia giunto a farvi traviar cotanto, questa è una cosa, che benchè alle persone cui voi pretendete mordere, non debba importar nulla. Nulladimeno dovevate vedere in quanto detrimento della vostra fama doveva riuscire: e questo sì per la poca umanità che dimostravate nel perseguitare chi giammai vi offese, come perchè uscendo voi non meno dall' istituto del presente vostro libro, il quale di cosa appartenente al solo naturale lume deve ragionare, che da quello della vostra vita, la quale è stata da voi impiegata nel formarvi un gran Cavaliere, e gran Filosofo, senza esservi giammai curato (come voi stesso dite) di entrar molto addentro in ciò, che al soprannatural lume, cioè alla Teologia si appartenga, per mettervi a ragionare di questa così sublime, così profonda scienza, senza voi saperla, ognun vede, quanto sia l'onore che a voi dovrà arrivare. E benchè questo vostro trasporto par che tiri anche me insensibilmente ad entrare in questi ragionamenti di cose soprannaturali, i quali a me, così come a voi son così poco proporzionati; nulladimeno io spero che'l mio diviamento sarà iscusato, su 'l riguardo della compassione che ho per voi, che fa sì, che io per ritornarvi all' antico cammino de' vostri così be' lumi, e conoscenze, non curi di seguirvi anche in questi luoghi per noi così inospiti, dove l'empito della vostra passione vi ha trasportato.

Per andar dunque ritrovando qualche capo in questa ma- LV.
Il S.D.P. non

L 2

te-

Definisce i termini, de' quali si serve ne' suoi discorsi. **ter**ia , che se in se stessa è per me intrigata , molto più l'avete renduta voi con quel vostro istituto , che par che in prova in questa sola vostra opera avete impreso a perpetuamente seguitare , che è quello di non definire mai i termini , de' quali voi in questi vostri discorsi vi servite.

LVI.

Confusione che fa il S. D. P. de' termini appartenenti alla morale degli Antichi.

In prima io non intendo , che cosa sieno questi vostri Rigoristi , perchè non so se questa sia assemblea , compagnia , accademia , o pure qualche *iperborea* nazione . Lasciando adunque di parlar di questo ente chimerico , voi in questo vostro episodio fate un fastello di tutti questi altri termini , *antichi* , *virtù* , *virtù morali* , *virtù cardinali* , *virtù civili* , *scienze di Gentili* , *amore verso le cose sensibili* , *virtuose passioni* , senza distinguer tutte queste cose , nè l'una dall'altra , nè ciascuna in se stessa ; ma confondendo sotto'l nome di Antichi , tutt' i Gentili filosofi , senza por mente a' loro tempi , e condizione ; l'amore verso le cose sensibili , con le virtuose passioni ; la filosofia , con tutte le dette cose ; e soprattutto , le virtù tutte de' Gentili , facendo di loro una sola specie ; non vi siete avveduto che in tutte queste cose vi ha tanta varietà , che non solamente sono differentissime tra loro , ma avvi alcune che sotto uno stesso nome comprendono cose *ex diametro* , come si suol dire , tra loro opposte . E ciò che deve dar più meraviglia , si è , che vi siate lasciato abbagliar cotanto dalla vostra passione , che non abbiate , nè anche veduta la contraddizione che in questo luogo mettete in opera , per la quale dovevate temere , che piuttosto voi medesimo , che que' pretesi vostri Cartesiani veniste ad esporre alle pubbliche ammirazioni , e riprensioni de' savj . Voi qui pretendete d'introdurre un Cartesiano che biasima la morale degli Antichi , cioè de' pagani filosofi ; la vostra opposizione a questo Cartesiano si è , che egli con ciò venga a toglier via le virtù civili , e le ben dirette passioni , e perciò qui dite , che così le virtù civili , come il modo da ben regolare le passioni , sono insegnate da' filosofi Gentili . Ma a cart. 174. biasimate Platone , che abbia preteso di togliere affatto le passioni , senza volerle ben regolare . Gli Stoici per questo stesso non solamente sono da voi biasimati , ma di gravissime colpe fatti rei . Degli Epicurei voi non fate conto alcuno : tolti via questi , a qual de' filosofi

fosì Gentili refterà questo pregio di dover ben regolare le passioni? Oltre a che essendo Platone appo voi (ed in ciò a gran ragione) *instar omnium*, basta che egli solo sia spogliato di questo pregio, per non esser questo più tale, benchè avuto dagli altri. Or non è egli questo, far voi due personaggi in isce-
na (come fuol dirsi) e questi così opposti, come si è il luogo della carta 174. al presente?

Ma perchè il nostro disegno in tutta questa opera, si è di non fermarci giammai su delle vostre contraddizioni, ma solamente accennarle per farvene accorto, passeremo ad esaminar le dette vostre confusioni, tra le quali incominceremo da quella che voi fate delle virtù de' Gentili. Voi adunque confonde-
te le virtù morali con quelle che i filosofi Gentili pretendeva-
no, che fossero le vere, o sieno pure virtù, e ciò appare in quel-
le vostre parole: *quelle virtù morali, che come naturali la Filoso-
fia rappresenta alla nostra mente con idea di virtù vere.* Con-
fondete le virtù civili con le cardinali in quelle altre parole: *perche il volere che gli huomini rimirino le virtù civili, che sono le stesse che le cardinali, dove volete che tutte le virtù cardinali sieno civili, senz' ammettere que' gradi nelle virtù cardinali, che volevano i vostri Antichi.* E per non andare ritrovando più vostri passi, voi in un sol luogo mettete tutte le virtù degli Antichi, sieno quelle, che essi pretendevano essere le virtù pure, sieno le morali, sieno le cardinali, sieno in fine le virtuose passioni: dico, che tutti i gradi, tutte le distinzioni di virtù degli Antichi le mettete sotto il solo nome di *virtù civili*. Perchè dicendo, dopo di aver parlato di tutte queste virtù degli Antichi: *Ora a me sembra, che bisogna far distinzione fra le Virtù Divine, e le civili*, con quell' opporre alle Divine le sole Civili, fate che queste rappresentino tutte le virtù degli Antichi, come se essi, cioè i filosofi Gentili, altre virtù che le civili non pretendessero di porre al Mondo: quando i filosofi Gentili, non solamente fecero distinzione tra tutte le soprad-
dette virtù, cioè tra quelle loro virtù pure, e le civili, insieme con le virtuose passioni; ma sempre a quelle pure loro virtù, sopra le civili donarono il primo luogo.

Si può ciò vedere nel vostro Platone, il quale fa sempre
di

LVII.

Confusione che fa il S. D. P. delle Virtù de' Gentili, prendendo per la stessa cosa Virtù morale, Virtù pura, Virtù civile, e Virtù cardinale.

LVIII.

Si fa vedere

che gli Antichi filosofi Gentili abbiano am- messi varj generi di virtù con l'autorità di Platone, il quale distinse le virtù Civili dalle filosofiche.

di natura affatto diversa le virtù civili da quelle del filosofo, alle seconde sole dando il nome di pure, e vere virtù. Egli nel Fedone dopo di aver parlato de' castighi apparecchiati per gli huomini cattivi dopo la loro morte, viene a discorrere de' premj di coloro, che in questa vita anno le virtù civili praticate, dicendo: Οὐκ ἔνδ' αἰμονέσασται (ἔφη) ἐ ἰάτων εἰπέ, καὶ εἰς βέλ- τιστον ἔπρον ἰόντες, οἱ τ' δημοτικὴν τε ἐ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπι- πετηδύχοτες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε ἐ δικαιοσύνην, ἔξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονέναι, ἀλλὰ φιλοσοφίας τε ἐ νῆ; Γ' ἡ δὴ ἔτσι αἰμονέσασται; ὅτι τέλος εἰκός ὅστιν εἰς τοῖστων πάλιν ἀφικνέσθαι πολιτικὸν καὶ ἡμερον γίῃ, ἢ παρ μελιτῶν &c.

A riguardo di questi adunque, non sono felicissimi forse, e van- no in luogo ottimo (dopo la loro morte) coloro che (nella loro vita) si sono studiati di praticare la virtù volgare e civile, la quale chiamano temperanza, e giustizia, nata in loro dall' uso, ed esercitazione, ma senza Filosofia, e riflessione? Ed in qual maniera sono questi felicissimi? Perchè è conveniente che di nuo- vo vadano in somigliante genere (di animali) civile, e mansue- to, o delle Api &c. Nè concede ad altri il passaggio nel genere degl' Iddii, fuorchè a coloro, che anno in questa vita le virtù filosofiche esercitate, come quegli, che soli, secondo lui, si partono da questa vita affatto purificati. Eἰς ὃ γε θεῶν γένος, μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ πλεῖστος καθαροὶ ἀπιόντι, ἢ θεμῖς ἀφικ- νέσθαι ἄλλω ἢ τῷ φιλομαθῆ; Ma non è lecito ad alcun' altro ve- nir nel genere degl' Iddii, fuorchè a colui, che essendo stato desideroso d' imparare, ha impiegata la sua vita nel filoso- fare, e parte (da questa vita) affatto puro. E nello stesso Dia- logo avea fatto prima vedere, che le virtù civili non sie- no vere virtù, ma di quella ombre, e che niente contengano di sano, onde deduce, che la vera, e pura virtù non possa se non se al filosofo convenire: Ἀρ' ἔν, ἔφη ὦ Σιμμία, καὶ ἡ ὀνομα- ζομένη ἀνδρεία τοῖς ἔτσι ἀφικνέσθαι μέγιστα προσήκη; Γ' ἄρως δὴ παρ, ἔφη. Οὐκ ἔν καὶ ἡ σωφροσύνη, ἣν ἐ οἱ πολλοὶ ὀνο- μέζουσι σωφροσύνην, τὸ ἀπὸ τῶν ἐπιθυμίας μὴ ἐπιτοῦσθαι, ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχον ἐ κοσμίως, ἀρ' ἔ τέτοις μόνοις προσήκη τοῖς μέ- γιστα ἐ σώματος ὀλιγοροῦσθαι καὶ ἐ φιλοσοφία ζῶσιν; Ἀνάγκη, ἔφη. Εἰ γὰρ ἐθέλησθαι (ἢ δ' ὅς) εἰνοῦσθαι τ' γε τῶν ἄλ- λων

λων ἀρείδων τε καὶ σωφροσύνην, δόξῃ σοι εἶ) ἄτοπον : Non è adunque vero o Simmia, che quella che fortezza è chiamata, convenga massimamente a coloro, che sono di sì fatta maniera disposti? Affatto, rispose. Forse la Temperanza ancora, per la quale da molti s'intende il non esser molto sorpreso da' piaceri, e facendone poco conto, essere in quelli moderato, non conviene che a questi soli, li quali soprattutto fanno poca stima del corpo, e vivono nella Filosofia? Necessariamente è così, rispose. Imperciocchè (disse) se vorrai considerare la Fortezza, e la Temperanza degli altri (cioè degli huomini civili) ti sembrerà inconveniente cosa, ed assurda. E poco dopo avendo fatta vedere la impurità della virtù civile, soggiugne: Χωριζόμεθα τὴν φρονήσεως καὶ ἀμαρτιώμεθα πρὸς ἀλλήλων, μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετή, καὶ τῶν ὄντων ἀδραποδώδης τε, καὶ ἔδεν ὑγιᾶς καὶ ἀληθῆς ἔχη. τὸ δ' ἀληθῆς, τῶν ὄντων ἢ καὶ θάρσις τις τῶν τοιούτων παύτων, καὶ ἡ σωφροσύνη, καὶ ἡ διαγροσύνη, καὶ ἡ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρὸς τις ἢ: Separandosi poi dalla Sapienza, e commutandosi l'una con l'altra scambievolmente, bisogna avvertire o Simmia, che non sia tale virtù, che un' adombramento, e veramente servile, e che non abbia niente di sano, niente di vero. Ma che il vero della virtù sia l'essere una vera purificazione di tutte queste cose, e la temperanza, e la giustizia, e la fortezza, e la Sapienza stessa non sia altro, che una certa purificazione. Onde Plotino pretendendo di spiegare la dottrina di questo Filosofo nell' Enneade . lib. 2. cap. 3. dice: Ἄλλ' ἔπει τὸ ὁμοίωσιν ἄλλην ὑποφαίνῃ, ὡς τὴν μείζονα ἀρετῆς ἔστιν, καὶ ἐκείνης λεπτέον. ὅτι ὡ καὶ σαφέτερον ἔστι μᾶλλον, ὅτι τὴν πολιτικῆς ἢ ἔστια, καὶ ἢ τις ἢ μείζων καὶ τὴν ἔστιν, καὶ ὅπως ὅτι ἔστι τῆς πολιτικῆς ἐπέεα. Λέγει δὲ ὁ Πλάτων τὸ ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸ Θεὸν φυγὴν τὴν ἐνπεύθειν εἶ), καὶ τὴν ἀρετῆς τὴν ἐν πολιτείᾳ, ἢ τὸ ἀπλῶς διδῶς, ἀλλὰ προσιθεὶς πολιτικῆς γε, καὶ ἀλλαχῆ καθάσσεις λέγων ἀπάσας, δηλὸς τὴν ἔστι διτλῆς τιθεὶς, καὶ τὸ ὁμοίωσιν, ἢ καὶ τὴν πολιτικῆς τιθεὶς: Ma poichè accenna (Platone) d'esserci un' altra sorte di somiglianza, come ad un' altra virtù maggiore appartenente, di quella dobbiammo ancora parlare: e con ciò apparirà più chiara la natura della civile virtù, e qual sia quella che per natura è maggiore,

ed

ed in somma, che vi sia un' altra sorte di virtù oltre alla civile. Dicendo adunque Platone, che la somiglianza con Dio, sia il fuggire da queste cose inferiori; ed alle virtù praticate dagli huomini civili, non dando semplicemente il nome di virtù, ma con l'aggiunto di civili; ed altrove dicendo, tutte le virtù essere purificazioni; è cosa chiara, che ne abbia voluto porre due sorti, e che la somiglianza non s'asseguisca per la civile virtù.

Che Platone abbia annefso quattro gradi di Virtù, secondo Ficino.

E se vorrem credere a Ficino nel suo argomento allo stesso libro, non attribuisce egli a questo autore que' quattro gradi di Virtù in quelle parole? *Atque ad hunc finem velut quartum gradum, ubi virtutum sunt exemplaria, tribus gradibus animum pervenire. Virtutibus primò civilibus, secundo purgatoriis, tertio animi jam purgati.* Ciò che da Macrobio nel I. lib. de Somnio Scipionis, presso che con le medesime parole vien approvato, ed a Plotino attribuito.

LIX.

Si fa vedere, che Aristotile abbia annefso più generi di Virtù, dividendo la Virtù, in pratica, e contemplativa.

Ma che direm d'Aristotile? Forse non fa egli un' altra distinzione di virtù, dividendola in θεωρητικὴν, cioè contemplativa; e πρακτικὴν, cioè pratica, come può vedersi nel lib. 10. dell' Etica cap. 7., ed 8.? ne' quali trattando egli della felicità, che viene dalla virtù contemplativa, e di quella che nasce dall' attiva, dopo di aver date nel cap. 7. infinite lodi a quella sua contemplativa, soggiugne: Δοκίμῳ γὰρ ἢ σοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχει καθαρότητα, καὶ τὴν βεβαίω. ἔλογον ὅτι τοῖς εἰδόσι τὴν ζητούντων ἡδὴ τὴν ἀγωγὴν εἶ. ἵτε λεγομένη αὐτόρξα. καὶ τὴν θεωρητικὴν μέγιστον ἔστιν ἔτι μὴ γὰρ ἄλλο τὸ ζῆν ἀνακαίω, καὶ σόφον, καὶ δίκαιον, καὶ οἱ λοιποὶ δέοντες τοῖς ἵτοιότοις ἰκανῶς κεχορηγημένων, ὁ μὴ δίκαιον δεῖν ἄλλο ἔστιν διαμοσφραγήσει, καὶ μετ' ὧν ὁμοίως ὅτι καὶ ὁ σόφρων, καὶ ὁ ἀδύρξος, καὶ τὴν ἄλλων ἕκαστος ὁ δὲ σοφὸς καὶ κατ' αὐτὴν ὧν δεῖν θεωρεῖν, καὶ ὅτι ἂν σοφὸς ἢ, μέγιστον: Pare adunque contener la Sapienza piaceri maravigliosi e per purità, e per fermezza; perchè è ragionevole che menino vita più lieta coloro che anno la conoscenza, che quelli, che la vanno rintracciando; e quella che chiamasi vita di se stessa contenta, nella contemplativa si ritroverà maggiormente. Imperciocchè ed al savio, ed al giusto, ed a tutti gli altri, fa d'uopo di ciò che agli usi della vita è necessario: ma essendo questi di tali cose basian

stantemente provveduti , averà bisogno in oltre il giusto di coloro ; verso de' quali , e co' quali possa egli mettere in opera le sue giuste azioni ; e della stessa guisa si deve dire del temperato , e del forte , e di ciascuno degli altri : ma il Savio eziandio trattandosi seco stesso potrà contemplare , e tanto maggiormente , quanto sarà egli più Savio : e poco più sotto : Τῶν μὲν ἐν πολιτικῶν ἀρετῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς , ἢ τοῖς πολεμικοῖς αἱ ἐνέργειαι αἱ δὲ περὶ ταῦτα πράξεις , δοκῶσιν ἀχολοὶ εἶναι . αἱ μὲν ἐν πολεμικαῖς , καὶ περὶ πλεῶς . ἐδεῖς γὰρ αἰρεῖσθαι τὸ πολεμεῖν ἕνεκα πολεμῆν ἕνεκα , εὐδὲ ἀσχεκάζειν πόλεμον . δόξαι γὰρ ἀπὸ πλεῶς μισαφόνος τις εἶναι , εἰ τὸς φίλους πολεμῆν ποιοῖτο , ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοιοντο . ὅτι δὲ καὶ ἡ ἐν πολιτικῶν ἀχολος , καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι , ἀπειρομαθὴς δυναστείας , καὶ τιμῆς , ἢ τὴν γε ἀδαιμονίαν αὐτῆς , καὶ τοῖς πολίταις ἐτέρων οὐσαν τὴν πολιτικῆς , ἢν καὶ ζηλοῦμεν , δῆλον ὡς ἐτέρων οὐσαν . εἰ δὲ τῶν μὲν καὶ τῶν ἀρετῶν πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν , αὐτῶν δὲ ἀχολοὶ , καὶ πλεῶς τινὸς ἐφίενται , καὶ ἕξ δι' αὐτῶν εἰσὶν αἰρεταί . ἡ δὲ ἐν νοῦ ἐνέργεια σπασθῆναι τε ἀφαιρῆναι δοκῶν , θεωρητικὴ οὐσα , καὶ παρ' αὐτῆν οὐδενὸς ἐφίενται τέλος , ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν . αὐτὴ δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν , καὶ τὸ αὐτάρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἀτρυτον , ὡς ἀνθρώπινον , καὶ ὅσα ἄλλα τῆ μακαρίῳ δαπνέμεται , καὶ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεσθαι ὄντα . ἡ πλεῖστα δὲ ἀδαιμονία αὐτῆς ἀπὸ εἶη ἀνθρώπων , λαβοῦσα μήκος βίου τέλειον . οὐδὲν γὰρ ἀπείλεις ὅτι τὴν ἀδαιμονίας . *Lo esercizio adunque delle virtù pratiche ha per oggetto gli affari civili , o quelli che alla guerra appartengono ; e le pratiche circa tali cose sembrano piene di occupazioni . Ed in quanto alle faccende della guerra , elleno compiutamente sono tali . Imperciocchè nessuno intraprende a far guerra , o di quella gli apparecchi , a solo fine di guerreggiare ; perchè pare costume d'huomo affatto sanguinario , il voler farsi gli amici nimici , affinchè ne nascan battaglie , ed occisioni . L'esercizio ancora dell'huom politico è pieno di occupazioni , il quale oltre l'amministrazione della Repubblica , procura potenza , ed onori , o pure la felicità e per se stesso , e per gli cittadini , la quale è altra cosa dalla civile facultà , ed è chiaro , che per esser da quella diversa , l'andiam cercando . Se adunque delle azioni*

M

vir

virtuose, le civili, e quelle che alla guerra appartengono, sono e per bellezza, e per grandezza, alle azioni di tutte le altre virtù superiori; e pure sono piene di occupazioni, e desiderano qualche fine, nè devono eleggersi a riguardo di esse medesime; ed allo incontro l'azione della mente par che sia superiore per serietà, essendo contemplativa, nè desideri fine alcuno fuor di se stessa, e contenga un piacere proprio, ed intrinseco, il quale accresce l'esercizio della sua azione; ed in oltre l'esser di se stessa contenta, e'l poter essere oziosa, e senza fatica, per quanto la natura umana il comporta, e tutto ciò che s'attribuisce al beato, chiara cosa è, che si contenga in tale azione; questa sarà la perfetta beatitudine dell'huomo, se conseguirà una perfetta lunghezza di vita; perchè delle cose che alla beatitudine appartengono, nessuna in essa si ritrova imperfetta. E nel cap. 8. fu 'l principio: Δούτεως δ' ο κτ' ἢ ἄλλη ἀρετήν· αἱ γὰρ κατ' αὐτὴν ἐνεργεῖαι, διδρωπικαί· δίκαια γὰρ, ἔτι δὲ ἀδρῆα, ἔτι τὰ ἄλλα τὰ κτ' τὰς ἀρετῶν, πρὸς ἀλλήλους ἀγῶνισται ἐν συναλλαγμασιν, ἔτι χεῖραις, ἔτι ἀγῶνισται παντοίας ἐν τε τοῖς πάθεσι τὸ ἀρετῶν ἑκάστω ἀσπιρῶντες· ταῦτα δ' εἰ φαίνετ' ὅτι διδρωπικαί.

In secondo luogo vien quella, che è di seguito all' altra virtù, perchè le azioni che a questa virtù convengono, sono umane: poichè gli ufficj della giustizia, e della fortezza, e delle altre virtù, gli usiamo tra noi, ne' contratti, e nelle avversità, ed in varie azioni, e nelle passioni finalmente, conservando quello che conviene a ciascuno; le quali cose tutte, chiara cosa è che sieno umane. E poco più appresso essendo ritornato alle lodi di quella sua felicità contemplativa, tra le quali era quella: δόξειε δ' ἂν ἔτι ὅτις χορηγίας ἐπι μίσην ἢ ἐπ' ἑλαττον δέξειε τὴν ἡθικῆν: Pare adunque che abbia molto poco bisogno dell' apparecchio dell' esterne cose, o meno di quello che alla beatitudine dependente dalla virtù morale, sia necessario: nel mentre che pretende di far vedere quanto in questa, l'azione alla contemplazione sia inferiore, soggiugne: πρὸς τὴν τὰς ἐνεργείας, πολὺ διοίσθη τῶν μὴ γὰρ ἐλαττωτέρω, δεήσει χημῶν, πρὸς τὸ ἀγῶνισται τὰ ἐλαττωτέρω, καὶ τῶν δικαίω δέ, εἰς τὰς ἀνταποδόσεις· αἱ γὰρ βελήσας ἀδελφοὶ προσποιῶντ' ἔτι καὶ οἱ μὴ δίκαιοι βέλεσθαι δικαιοπραγῶν τῶν ἀνδρείω δέ, δυνάμειω, εἰσὶν ἐπιπλήττι τὴν κατ' ἀρετῶν καὶ

καὶ τῷ σώφρονι, ἁριστίας. πῶς γὰρ δῆλον ἔσται, ἢ τοῖστος, ἢ τῶν ἄλλων τίς; ζητήσῃ δὲ πότερον κειώτερον τῆς ἀρετῆς ἢ προαίρεσις, ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν ἔσσης. τὸ δὲ τέλειον, δῆλον ὅς ἐν ἀμφοῖν ἂν εἴη. πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν δεῖται. καὶ ὅσῳ ἂν μείζους ὡσι καὶ καλλιῆς, πλειόνων. τῷ δὲ θεωρῶντι, ὁδενός τῃ τοῖστων, πρὸς γε τῆς ἐνέργειαν χεῖρα, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν, καὶ ἐμπόδιά ἔστι, πρὸς γε τῆς θεωρίαν: *Ma in quanto alle azioni vi è gran differenza; perchè fan di bisogno al liberale gli averi, per esercitare le azioni liberali, ed al giusto ancora per le remunerazioni; perchè le volontà degli huomini non sono a noi palesi, e molti fingono di voler fare cose giuste, quando giusti non sono: all' huom forte è necessaria la potenza, per mettere in esecuzione le azioni della sua virtù; ed al temperato la opportunità; perchè altrimenti, come potrà saper si se sia tale, o altro? Suol mettersi in oltre in quistione se la elezione, o l'azione sia più propria della virtù, come se in amendue queste cose consistesse la sua natura; e che la perfezione nell'una e nell'altra cosa consista, è cosa chiara; ma alle azioni molte cose sono necessarie, e tanto più quanto saranno maggiori, e più belle: ma al contemplante nessuna di tali cose per le sue operazioni fa bisogno, anzi per dir così, sono quelle d'impedimento alla contemplazione.* Ne quali luoghi potrete osservare, che Aristotile, non solamente distingue quella sua virtù contemplativa dall' attiva, sotto della quale pone le virtù civili ed umane, anzi le cardinali stesse in quelle parole: ὁ μὲν δίκαιος δεῖται &c. ὁμῶς ἔτι καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρείος &c.; ed in quelle altre del cap. 8. τῷ μὲν γὰρ ἐλαττωτέρω δεήσει χρημάτων πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλαττωτέρα &c. Ma la sola contemplativa fa alla filosofia appartenente in quelle: Δοκεῖ γὰρ ἢ σοφία &c. e sapiente solamente chiama egli chi alla contemplativa sta attaccato, come si vede in quelle parole: ὁ δὲ σοφὸς καὶ κτῆσθαι αὐτὸν ὡν δύναται &c. dove distinguendo il sapiente dal forte, dal temperato, dal giusto, viene con ciò a distinguere la sua virtù contemplativa, che secondo lui al solo Savio si appartiene, dalla fortezza, temperanza, e giustizia; e nel cap. 8. nelle parole: σιωπέζουσαι δὲ καὶ τῆς φρόνησις &c. anche dalla prudenza, che sono tutte le quattro virtù cardinali.

La medesima distinzione delle Virtù d'Aristotile si conferma con l'autorità di Plutarco

E questa distinzione di Virtù viene anche confermata da Plutarco nel principio del libro della Virtù Morale, con quelle parole: *Ἐπεὶ τὴν ἠθικὴν λεγομένην ἀρετὴν καὶ δουλείαν, ἣ δὲ μεγάλη τὴν θεωρητικὴν ἀφέρει, τὸ μὴ πάθος ἔλθην εἶχει, τὸ δὲ λόγον εἶδος, εἰπεῖν πρόκειται*: Il soggetto di questo ragionamento è la Virtù, che e si chiama, e par che sia pertinente a' costumi, la quale massimamente in questo differisce dalla contemplativa; cioè dallo avere per materia le passioni, e per forma la ragione.

Or dunque se Platone, ed i Platonici fanno diverse classi di quelle virtù, le quali ora chiamiamo cardinali, volendo che la giustizia, fortezza, temperanza &c. civile, sia tutt' altra dalla filosofica; anzi alle sole filosofiche danno il nome di virtù semplicemente, e senz' altro aggiunto: Aristotile fa quell' altra distinzione di virtù, che sopra abbiam detta, cioè di tutte le virtù cardinali, le quali egli mette sotto il genere di virtù pratiche, e della contemplativa che egli chiama sapienza: gli Stoici, come appresso in Seneca saremo vedere, procuravano di dare affatto il bando alle virtù civili: tralascio gli Epicurei, de' quali voi non solamente non fate alcun caso, come sopra abbiam detto, ma a gran ragione gli credete positivamente perniciosi: appo quali tra gli Antichi adunque dovrem noi imparare questa mescolanza che voi fate delle virtù civili, le quali, secondo Aristotile sono le stesse che le morali, con quelle loro pretese vere virtù? Qual quella Filosofia che rappresenti alla nostra mente con idee di virtù vere, le virtù morali?

E tanto basti aver detto intorno a questa vostra confusione delle virtù de' Gentili. Per quello che tocca alle altre, per non andare anche noi dietro a queste tante cose, col volerne ritrovare le differenze in tutt' i particolari così spezzati, come da voi sono posti, il che sarebbe voler rimediare ad una confusione con un' altra simile; anderemo indagando di quelle la origine, acciocchè in essa tutta in una volta possa vedersi la loro natura, e differenza.

LXI.

Delle due vite che ogni uomo ha, na-

Credo adunque, che non si possa mettere in dubbio, Signor D. Paolo, che siccome l'huomo ha due vite, l'una la temporale, l'altra la eterna, così abbia contratte due obbligazioni, alle

alle quali debbono esser dirette le sue operazioni, cioè per la temporale, e per la eterna. Io quì non voglio fare il Teologo, nè'l Predicatore, con mettere avanti quella sublime verità della nostra Religione, che alla eterna sola debbano esser diretti tutt' i nostri fini, e tutte le nostre operazioni, e che della temporale non se ne debba fare altro caso, nè prenderse ne altra cura, se non quanto alla eterna possa condurci; e perciò non solamente non voglio quì far menzione della dipendenza, che quella da questa deve avere; ma per più compiacervi, tralasciando affatto questa, cioè la eterna, come alla Teologia appartenente, esaminerò solamente ciò che de' far l'huomo per la presente, cioè temporale vita.

Conservar' adunque la presente vita, è lo stesso, che'l conservare il proprio individuo; l'individuo si conserva, o col nutrirlo, e sostentarlo nel di dentro col cibo, col bere, col sonno &c. o pure col difenderlo da tutto ciò che dal di fuori potrebbe nuocergli, come farebbono le ingiurie del tempo, delle bestie feroci, e sopra tutto di quegli stessi huomini, ne' quali avendo più che negli altri preso vigore la rea pianta del peccato originale, non solamente cattivi come tutti gli altri, ma scellerati son divenuti; e perciò non si astengono di turbare l'uman genere con omicidj, rapine, ed altre violenze che tirano a finirlo di distruggere, insieme con l'ordine della nostra natura già a bastanza perturbato, e scomposto dalla corruzione, che in esso il primo peccato vi ha cagionato. Ora per sostentar l'individuo furono inventate l'agricoltura, la cura degli armenti, e poi la Medicina &c. Per conservarlo dalle ingiurie di fuori, si ritrovarono i tugurj, le vesti &c. ma sopra tutto l'unione degli huomini tra loro, o sia la umana società, che fu stimata il mezzo più valevole per difender l'uman genere dalle maggior'ingiurie che potevano essergli inferite, che erano quelle, le quali dalla propria specie, cioè dagli huomini scellerati, gli venivan fatte; i quali quanto più erano dotati de' doni della natura, perchè questa era corrotta, più forti, ed insieme più cattivi degli altri erano divenuti; e ciò fece che i più deboli, e perciò forse men cattivi si fossero dovuti unire, per difendersi da costoro. Per andar mantenendo questa unione, o sia società, si

*sono in lui
due obbliga-
zioni.*

LXII.

*Per conservar
la presente
vita sono sta-
te ritrovate le
Arti, e le Leg-
gi.*

so-

sono andate ritrovando da tempo in tempo le leggi, e gli statuti, che se non un perfetto e durevole ordine, del quale la nostra natura corrotta non era capace, almeno un presentaneo rimedio a' mali che alla sua distruzione tiravano, avessero potuto apportare.

La brevità delle presenti Note non mi permette di fare il Filologo, con lo stendermi nel far vedere, come da questi principj sien proceduti tutti gl'Imperj, tutte le Repubbliche, e per dirla in una parola, tutto ciò che tra gli huomini come figli di Adamo, cioè *fili i ræ*, è succeduto. Mi basterà solamente il poco che ho detto, per poter' andar diciferando, che cosa sia questo Buono degli Antichi (cioè de' Gentili) che voi sotto tanti vocaboli, con tante altre cose confondete; e quali sieno questi Antichi che adoperarono un tal Buono, per non confondergli, come voi fate, con que'che per parlarne solamente, lo rovinarono; e quale il tempo, nel quale fu adoperato, che da voi, per quanto durò la Gentilità, è steso.

LXIII.

*Le quali per-
ciò debbono
dirsi buone
per questa vi-
ta, come an-
cora de' dirsi
buono il met-
terle in pra-
tica.*

Tutte le cose adunque, le quali si sono fatte, e si fanno per questa vita, saranno buone per questa vita; l'agricoltura che ci dà il pane, ed altri frutti per sostentare il proprio individuo, sarà una cosa buona per questa vita; la cura degli armenti che ci dà il latte, e la carne per nostro sostegno, e la lana, e le pelli per difesa dalle ingiurie del tempo, sarà anche buona per questa vita; e perciò, buoni per questa vita si chiameranno coloro, che queste arti adoperano; buona per difendere il nostro individuo dalle ingiurie altrui, è stata la società degli huomini, e perciò anche questa chiameremo buona per questa vita; come buone chiameremo tutte le leggi, ed instituti, che a mantener questa società conducono; e perciò anche buone si debbon chiamar tutte le azioni di coloro, che tali cose anno adoperate, in quanto queste azioni a siffatte cose conducono. Quindi è, che buona cosa sia l'amore per questa società, che è l'amor della patria; buona cosa il ritrovar delle leggi, per cui questa società si mantenga; buona cosa l'osservarle. E per venire a' particolari de' Greci, e Romani, de' quali come a noi più prossimi di luogo, e di tempo, e de' quali maggiori notizie abbiamo, discorreremo; buone furono per la Grecia le opere
de'

de' sette Savj , per le quali a più regolato , e più umano modo di vivere ella si riduffe;buone furono per gli Spartani le leggi di Licurgo; buone per gli Tebani l'amor della patria , la fortezza d'animo , e la virtù militare d'Epaminonda , per le quali egli la sua patria dalla oppressione degli Spartani venne a liberare . E passando a' Romani , buona cosa fu per essi , lo aver Romolo fondata la loro Città , che che fosse stato il suo fine , se di ambizione , o di rapacità per opprimere , e far male a' suoi vicini; sia come si voglia , questa fondazione di una società di gente di male affare , com'erano i compagni di Romolo , se fu mala per li vicini , fu buona per li Romani ; cosa buona fu ancora per essi lo aver Numa addolciti i loro costumi , i quali per la loro ferocia avrebbero distrutta la propria società ; cosa buona anche per Roma fu , l'averla il primo Bruto liberata dalla tirannide de' Tarquinj , fosse pure stato il suo fine l'amor della patria , o la vendetta contro il violator della sua cugina .

Fino a che adunque gli Antichi si contentarono di condurre alcune loro azioni con una buona pratica a prò della umana società , queste loro azioni furono buone per questa vita , almeno per quella società in favor della quale essi le adoperavano ; ma sì tosto che essendo cominciate a crescer le ricchezze ne' particolari , essi , parte per un senso confuso di essere già validi da loro stessi a conservare il proprio individuo , senz'aver bisogno di esser sostenuti dalla società ; e più , per una certa infingardaggine , e mollezza , le quali l'abbondanza delle ricchezze , e comodità cagiona , si raffreddarono nello amor della patria , e tralasciarono ancora la pratica di quelle azioni , che al bene di quella conducevano ; anzi quanto più pieni delle cose di questo Mondo , tanto più pieni di vizj anche si trovarono . Per rimediare a questo disordine , donde la distruzione della patria derivava , pensarono alcuni , o più savj , o meno degli altri corrotti , di mantener nella loro società queste buone cose al meglio che si poteva ; e perchè il proporre alla prima fronte la pratica , lo stimarono di difficile riuscita , a cagion che la fatica , e l'applicazione a ciò necessarie , erano già di soverchio peso alle persone , cui le delizie , e le ricchezze avevano tolto ogni amor per lo Comune , ed ogni vigore non men dell'animo , che del

LXIV.

Dallo esser mancata la buona pratica degli Antichi , nacque l'invenzione de' generi astratti pertinenti alla Morale.

cor-

corpo ; stimarono a proposito di andarle loro insinuando nella mente; lusingandosi che questo nuovo lor modo , come più facile , e più adattato alla mollezza di chi doveva riceverlo, avrebbe alla fine rimessa ne' loro concittadini la buona pratica de' loro Antichi . Per ciò fare , essi ridussero tutte queste azioni sotto di alcuni generi , la qual maniera sembrò a loro non poter'essere, nè migliore, nè più acconcia al loro fine ; perchè essendo il genere un puro astratto , era molto più a proposito questo per entrar nella mente , che le stesse particolari azioni. E di più questi generi erano molto più magnifici , e più adorni di quello, che erano le azioni particolari, rappresentando nella loro ideale apparenza tutto il bello insieme , che le azioni particolari diviso in ciascuna contenevano ; e con ciò meglio che le particolari azioni contentavano , e si accomodavano al fasto, ed alla superbia di chi doveva ricevergli. Questi generi furono appunto quella *Virtù* , *quel Buono in astratto* &c.

E per maggiormente questi filosofi promuovere il detto del Poeta : *Così a l'egro fanciul* &c. questi stessi generi vollero anche , perchè fossero più grati , maggiormente adornare , e metter loro a' fianchi altri compagni , cioè altri generi , i quali rappresentassero l'utile , che da essi poteva l'huom ricavare ; e perciò, chi ritrovò la *gloria*, chi la *voluttà*, e chi in fine la *virtù* stessa per premio di se medesima, come fecero gli Stoici.

LXV.
Quanto poco frutto abbian recato a gli huomini tali generi.

Ma la sperienza fè vedere, che poco frutto ricavarono gli huomini da questo nuovo ritrovato ; perchè la maggior parte credettero , con l'essersi posti questi generi nella mente , già di possederè tutto 'l buono, e per dir così, il fiore , che nella pratica degli Antichi vi aveva. E così stando tutto il giorno all'ombra di una stanza ne' bagni, o ne' conviti, si lusingavano, col parlar solamente di questi generi, di superare i loro Antichi, che le particolari azioni con tante fatiche , e sudori avevano poste in opera . Gli stessi filosofi appresso , in vece d'impiegarsi come i primi , nel ritrovare le migliori regole della condotta del privato, o del pubblico , spendevano tutto il loro tempo ad ornare, ed in fine a promuovere in qualsivoglia maniera questi loro ideali generi ; e quella *fortezza di animo* che si doveva impiegar-

gare nel difender la patria , o nello abbattere gl'inimici di essa, in loro si vide convertita in altrettanta petulanza nel difender ciascuno il genere della sua setta , insieme con il suo Autore contro quello della setta contraria alla loro : per esempio , lo Stoico il suo termine di Virtù, contro l'Utile Peripatetico, e la Voluttà degli Epicurei, e'l Senso degli Aristippici, e così questi contro lo Stoico ; ed in fine tra loro erano tutto 'l giorno alle mani con quelle risse , le quali così al vivo sono dipinte da Luciano.

Alcuni, i quali vollero da questi generi tirar la pratica degli Antichi, sperimentarono pur troppo vero ciò, che voi stesso, Signor D. Paolo , così saviamente avvertite a cart. 67. di questi stessi vostri discorsi: cioè, *che il lungo abito , e non gli astratti e composti raziocinj sono quelli , che alla buona pratica conducono ; e che mentre la persona sta intenta a contemplar questi astratti , si arresta nel meglio delle sue operazioni , senza condurle al dovuto fine . E per confermar tutto ciò, addurremo il paragone tra' due Bruti, dal quale potrà vedersi, come la buona pratica, e non queste sottigliezze generiche d'ideal virtù , fu quella che condusse le buone opere degli Antichi al desiderato fine.*

I due Bruti adunque , amendue vollero liberar la Patria dalla oppression della tirannia , il primo de' Tarquinj , il secondo di Cesare . Il primo tutto intento a quella particolare azione , pose tutta la sua diligenza nel non lasciare addietro cosa nè picciola , nè grande che fosse stata , per poterla far succedere : aspettò una occasione così favorevole a' suoi disegni, quant'odiosa a' Tarquinj siccome fu quella della violazione della Lucrezia; della quale benchè più scellerate i Tarquinj ne avessero fatte per l'addietro , nulladimeno questa era più atta a cagionare l'abborrimento universale , e nella quale gli Autori non poterono ritrovare scusa da difenderne la ingiustizia . Posta al pubblico questa violenza de' Tarquinj , non lasciò addietro niun' atto tragico , e lugubre per metter maggiormente in orrore i suoi Autori al popolo , come fu lo esporre il cadavere di Lucrezia; lo accompagnar questo con efficacissima orazione al popolo , ripiena di tutte quelle espressioni le più adattate a

N

muo-

LXVI.

Tali generi niente conducono alla buona pratica .

LXVII.

La buona pratica degli Antichi , rappresentata nel 1. Bruto , fu cagione , che egli conducesse a fine felicemente la liberazione della Patria.

muover la compassione per chi patì la ingiuria, ed insieme l'orrore per lo fatto accaduto. Questi concetti procurò, che dal popolo passassero a diffeminarsi nello esercito, acciocchè non non vi restasse ordine di quel pubblico, massimamente il militare, che era il più potente, che non restasse infiammato, non che persuaso contro la tirannia de' Tarquinj. Discacciati poi di Roma costoro, stette con incredibile diligenza sempre attento a vietare ogni benchè lontana occasione, la quale la tirannia avesse potuto favorire; perchè oltre alla vigilanza continua nello scoprire, e far' isvanire tutt' i trattati, che ogni giorno i Tarquinj tenevano con que' della loro fazione, che pur grande, e potente nella Città era rimasta; oltre a quel memorabile, e senza pari esempio d'invitta costanza nel sacrificare, non dico alla libertà della patria, che forse non vi aveva tanto bisogno, ma alla perfetta sicurezza di questa libertà, la vita de' proprj unici figliuoli, i quali pure non erano capi, non complici della tirannia, non seduttori, non rei in fine d'altra colpa, che di essere stata la loro gioventù da altri sedotta, ed ingannata; dico, che non contento di tutto ciò, volle dare il bando dalla Città allo stesso marito della Lucrezia, benchè lo conoscesse non solamente incapace di poter mai procurare il ritorno de' Tarquinj, ma che doveva essere il loro più fiero nemico; e questo solamente perchè essendo egli Tarquinio, volle dalla sua Città svellere affatto anche l'odioso nome di coloro, che l'avevano oppressa.

LXVIII.

Il secondo Bruto per star intento a contemplare quel genere di Virtù, non si cura della buona pratica, e perciò rovina e se stesso, e la Patria in vece di liberarla.

L'altro Bruto allo 'ncontro, mentre tutto abbagliato dal falso lume di quella sua stoica virtù, sta tutto intento a contemplar solamente questo suo idolo, non badando ad altro che a soddisfare questo; perchè gli parve, che per ciò bastava la sua ferma, e costante risoluzione di levar dalla patria il Tiranno, e che l'evento come cosa che non apparteneva a questa sua Virtù, e perciò indifferente, veniva da lui poco prezzato (quasi che non il liberar la patria, ma la sola sua volontà, e la sua vita, la quale egli lietamente a questo offeriva, fossero stati il sacrificio che da questo nume veniva gradito) s'accinge ad un' opera di tanto peso senza prevenzione alcuna. Egli non solamente non tirò nè il popolo, nè gli eserciti dal suo canto, ma se

il

il primo espose il cadavere di Lucrezia, per fare apparire l'atrocità del Tiranno, egli permise che si esponesse il corpo di Cesare, per risvegliar nel popolo la compassione verso il Tiranno, e l'orrore contro di lui; se colui incitò il popolo, e l'esercito contro de' Tarquinj, egli lasciò che altri incitasse così il popolo, come gli eserciti contro di lui; e se colui non la perdonò fino a' proprj figliuoli, egli lasciò non solamente la vita a Marco Antonio, ma tutti gli onori, anzi tutta la libertà da poter fare quel male ch' e' fece; e pure quegli era stato non che compagno, non che il principale strumento, ma l'incitatore dello stesso Cesare alla tirannia. Ma che più! alla fine fu costretto egli stesso a confessare la vanità di quel suo fantastico nume, quando riconoscendo i precipizj, ne' quali per andargli dietro, si era egli posto, proruppe in quelle così celebri parole:

Ω τλήμων ἀρετῇ, λόγος ἄρ' ἦθ', ἐγὼ δέ σε

Ὡς ἔργον ἠσκαυ· σὺ δ' ἄρ' ἠδούλαες τύχη.

Come fossi grand'opra io ti seguìi

Virtù infelice, e pure altro non sei,

Che un nome vano, e di fortuna ancella.

E fosse pure per lui restato solo nome vano, che sarebbe stato men male; il peggio si fu, che non solamente tolse la vita a lui, ed a tanti altri probi huomini senz' alcun frutto, non solamente finì a sconcertar tutta Roma, non solamente in cambio della prima così dolce tirannia, ne fece nascere un'altra così crudele, ed atroce, e che estinse ogni ombra di Repubblica; ma fu cagione che la stessa fama di quel grand' huomo restasse dubbia, ed incerta tra la openione di que' che lo scusano di essersi ingannato con questa fantasma, gli quali sono i suoi appassionati partigiani; e quella di aver' egli commesso il più perfido tradimento che al Mondo si fosse udito, con lo aver tolta così ingratamente la vita, a chi egli, e della propria vita, e di tante cariche, ed onori, i quali egli giammai dalla sua Patria quando era libera, non avea ottenuti, andava debitore.

Premesso tutto ciò, Signor D. Paolo, farà facile il discernere qual sia questo Buono degli Antichi, e perchè tutte le azioni che essi fecero a favor dello uman genere, dovranno esser da noi apprese ed imitate, come cose le quali conducono a

N 2

quel-

LXIX.

*In che consista
il Buono degli
Antichi consi-
derato così,
nelle azioni*

come nelle idole
stare passioni, e
come noi Cri-
stiani dobbiamo
quelli imita-
re.

quella, benchè minima parte del nostro obbligo, che abbiamo d'impiegarci ancora per la presente vita. La buona pratica, con la quale essi queste azioni condussero, potrà a noi servire per regola nelle nostre temporali azioni. Le stesse oneste passioni, qual Cristiano farà che le condanni, purchè di esse onesto uso si faccia? Cioè che sieno dirette ad agevolare in noi la pratica di queste azioni, non già ad ultimo fine della nostra intenzione, con la quale queste azioni facciamo. Il carattere per lo quale le oneste, dalle viziose passioni si discernono, sarà quello di esser la prossima, e la più diretta all'azione che si fa; per esempio se si de' liberar la patria, l'amor della patria sarà la passione la più immediatamente attaccata a quest'azione, e perciò sarà la onesta; ma l'amor della gloria, o pure della vendetta per qualche offesa ricevuta in privato dall'oppressor della patria, ognun vede che è una passione indiretta, nè con la liberazion di essa ha che fare. Ora l'amor per la patria, la compassione per gli afflitti, non solamente sono leciti a noi Cristiani, ma ci sono espressamente comandati in quel precetto: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*; il quale, e queste, ed altre oneste passioni in se contiene. In quelle, *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, non ci si comanda l'amor della giustizia, che voi, Signor D. Paolo, con quello delle cose sensibili confondete? Forse in quel *confortare*, *Et esto robustus* tante volte ripetuto nella Scrittura, e dato quasi sempre per primo ammaestramento da tutt' i Patriarchi a' loro figliuoli, o eredi delle loro virtù, non istà imposto il vigor di animo, che nelle azioni bisogna impiegare? Ne' libri del sapientissimo Salomone non si ritrova forse, quanto si può pensare intorno alle regole della buona pratica, che l'huom de' tenere in tutte le civili sue operazioni? Ed in fine non è egli pieno di esempj di virtuose, non che oneste passioni tutto il vecchio Testamento, che ne' nostri obblighi per le cose di questo Mondo, più che'l nuovo si diffonde?

LXX.

I secondi Fi-
losofi, cioè l'in-
ventori de' ge-
neri condannano la buona

Ma chi potrebbe mai credere, Signor D. Paolo, che queste oneste passioni, anzi la stessa buona pratica de' veri Antichi, vengano da que' vostri filosofi condannate? Essi a poco a poco si attaccarono tanto a que' loro generi, che ad altro che nella lo-

loro contemplazione non s'impiegarono; e di questa contemplazione si compiacquero tanto, che sognarono in questo impiego una certa felicità, per la quale pretendevano, stando in questo Mondo, di agguagliarsi agl' Iddii. Questa loro felicità non avendo altr' oggetto, che il ben privato di ciascuno che doveva possederlo, venne a distruggere ogni amor per lo pubblico, e con ciò tutte le azioni, le quali per esso si facevano; e quanto più essi furono lontani da que' probi Antichi, più si andarono immergendo in quella nuova loro filosofia; e perciò non ebbero alcun riparo di condannare affatto ogni azione, e stabilir solamente quella loro oziosa contemplazione. E, per lasciare gli altri, venendo a Seneca in quel trattato della brevità della vita, che fa appunto al nostro caso, non impone egli espressamente al suo Paolino, che lasciando affatto tutt' i pensieri della Repubblica, si desse dallo'ntutto a quel suo ozio filosofico? E questo suo ozio a che si riduceva egli? Non ad altro che al pensare al tempo passato, del qual tempo egli dice: *Hæc pars nostri temporis sacra, & dedicata, & omnes humanos casus supergressa extra regnum fortunæ subducta, quam non inopia, non metus, non morborum incursum exagitat, hæc nec turbari, nec eripi potest: perpetua ejus, & intrepida possessio est.* E questa contemplazione in quali cose del tempo passato doveva essere impiegata? *Ad res pulcherrimas ex tenebris ad lucem erutas alieno labore deducimur, nullo nobis sæculo interdictum est: In omnia admittimur, & si magnitudine animi egredi humanæ imbecillitatis angustias libet, multum per quod spatium temporis est: Disputare cum Socrate licet: Dubitare cum Carneade; cum Epicuro quiescere.*

Ora in questo luogo con il voler Seneca distaccare Paolino dall'impiegarfi per la Repubblica, anzi con il biasimare espressamente questo impiego, non viene ancor egli a biasimare, e distruggere ogni amor per la patria? E distrutto questo, non si vengono anche a distruggere tutte le Virtù civili? E dove s'impiegheranno più le azioni di giustizia? Dove l'amor verso le leggi, e verso la civile società? Dove la Virtù militare? Forse nel dubitar con Carneade, e restare sfaccendato con Epicuro? Perchè in quanto al disputar con Socrate, io non so

ve-

*pratica de' ve-
ri Antichi.*

LXXI.

*Esame della
dottrina di
Seneca, dove si
fa vedere
quanto questa
mal convenga
alla buona
pratica de'
probi Antichi.
E primiera-
mente quan-*

do quel disputa- vedere come Seneca avesse potuto dar questo consiglio , essen-
 tare con So- do egli certo , che quel Savio filosofo (dico di Socrate) in cam-
 crate si oppon- bio di ritirare il suo Paolino dalla Repubblica , col proponergli
 ga a ciò , che quell'ozioso divertimento nelle cose, le quali superano la debo-
 lo stesso Socra- lezza dell'umana natura , al quale Seneca voleva indurlo, l'a-
 te insegnava. verebbe piuttosto alla cura di quella spinto , vedendosi che tut-
 te le dispute, tutt' i discorsi di quel veramente grande ed eccel-
 lente huomo, non erano ad altro indirizzati, che a promuovere
 le azioni , con esortare i suoi Greci alla ubbidienza delle leggi,
 a procurar l'utile della patria, de' congiunti, e degli amici , ad
 esercitarsi 'l corpo con le arti militari , ed alla diligenza della
 propria casa ; come ci lasciò scritto il di lui discepolo Senofonte
 con più verità di quel che fece Platone in qualche suo Dialo-
 go , nel quale di cose a queste non appartenenti finse che egli
 ragionasse . Onde questa maniera di disputar con Socrate , che
 vuol Seneca dare ad intendere al suo Paolino per indurlo all' o-
 zio , sarebbe stata da Socrate , non solamente non riconosciuta
 per sua , ma per contrario agramente ripresa ; anzi averebbe
 egli senza dubbio stimato Seneca stolto , e paragonatolo a' paz-
 zi , come fece di tutti coloro , i quali a somiglianza di Seneca,
 tralasciando le cose umane , e che possono mettersi in pratica,
 vogliono impiegare tutto il loro studio in cose affatto alla natu-
 ra umana superiori, donde poi tratti in ostinate dispute , e con-
 tesse , consumano in esse tutto quel tempo che dovrebbero con
 più utile e di loro e degli altri , spendere in cose le quali uso
 avessero ; come riferisce il teste citato Senofonte nel lib. I. de'
 comm. , dove parlando di esso Socrate , dice : *Ma egli faceva
 sempre vedersi in palese . Imperciocchè di mattino andava ne'
 passeggi , e ne' ginnasj ; e riempitosi di popolo poi il foro , ivi
 compariva palesemente , e tutto il resto del giorno non era che
 sempre in luoghi dove con più gente poteva conversare , e le più
 volte ragionava , ma di maniera tale , che poteva udirlo ogni
 huomo , che avesse voluto ; e pure nessuno ha veduto , o udito
 giammai che Socrate , o facesse , o dicesse empia cosa , o non santa .
 Imperciocchè egli non discorreva mai della natura dello Uni-
 verso nella maniera che moltissimi sogliono fare , consideran-
 do come quello , che da' Sofisti è chiamato Mondo , sia nato , e da
 qua-*

quali necessitadi si faccia ciascheduna cosa celeste ; anzi , dimostrava essere stolti coloro che attendono alla inchiesta di tali cose . Onde in primo luogo voleva sapere da costoro , se intraprendessero lo studio di tali investigazioni , perchè paresse a loro di bastantemente già conoscere le umane cose , o pure se lasciate da parte quelle le quali agli huomini , e tutti intesi alla contemplazione di quelle cose , le quali a Dio si appartengono , fossero di opinione di adempiere in tal maniera ciò , che è loro di dovere . Ammirava ancora , che non fosse chiaro a costoro , essere alla umana mente impossibile la scoperta di tali cose . Imperciocchè quegli stessi che grandemente si gloriano di saper parlare di quelle , si veggono non esser delli stessi sentimenti tra loro ; ma essere l'un con l'altro disposti a guisa di pazzi . Imperciocchè de' pazzi alcuni non anno timore nè pure delle orribili cose ; ed altri per contrario temono ciò che temer non si deve : Ad alcuni non par cosa brutta il parlare , e fare eziandio tra la moltitudine , ciò che loro viene di capriccio ; e ad altri poi pare non dovere eglino nè pure uscire in faccia degli huomini : alcuni non hanno in venerazione nè Templi , nè Altari , nè alcun' altra delle divine cose ; ed altri adorano ciò che loro si para d'avanti , sien pietre , o sien legni , o sien fiere . In somigliante guisa , di coloro che contemplano la natura dell' Universo , alcuni sono di parere , che ciò che è , sia uno solo , altri che sia una moltitudine infinita ; alcuni che tutte le cose sieno in perpetuo moto , altri che nessuna cosa non si muova giammai ; alcuni che le cose si generino , e si corrompano , altri che non si generi , o si corrompa cosa alcuna . Faceva ancora circa costoro queste altre considerazioni , se , siccome coloro che apprendono le umane cose , stimano potere adoperare , o per loro utile , o per utile di chi essi vogliono ciò che appreso abbiano ; così ancora stimassero gl' indagatori delle cose , le quali al solo Dio si appartengono , che dopo di aver conosciuto da quali necessitadi ciascheduna di quelle si faccia , possano essi fare quando lor piace i venti , l'acqua , le stagioni , ed altre simili , de' quali abbiano essi di bisogno ; o pure che questo non isperando , basti loro solamente il conoscere , come ciascheduna di esse si faccia . E tali cose diceva contro coloro , che sono in somiglianti studj occupati .

Che diremo adunque di Seneca , con quel volere immergere

re

re il suo Paolino nello indagare, *Quid sit quod hujus mundi gravissima quæque in medio sustineat, supra levia suspendat, in summum ignem ferat, sidera cursibus suis excitet; cætera deinceps ingentibus plena miraculis*, soggiugnendo: *vis tu relicto solo, mente ad ista respicere? Non fa egli lo stesso che metterlo tra coloro, i quali contemplan la natura dell' universo &c.? E quindi tra gl' indagatori delle cose, le quali al solo Iddio si appartengono &c.? E con ciò Socrate nel suo disputare, non avrebbe fatta a Seneca la stessa domanda che faceva a que' tali? Cioè, se intraprendessero ad investigar tali cose, perchè parebbe loro di bastantemente già conoscere quelle che all' huomo si appartengono, o pure se lasciate da parte quelle, le quali agli huomini, e tutti intesi alla specolazione di quelle cose, le quali a Dio si appartengono; fossero di opinione di adempiere in tal maniera ciò che è loro di dovere?*

LXXII.

Per 2. si ripruova quel quiescere cum Epicuro, col paragone tra Epicuro, ed Epaminonda, portato da Plutarco.

E poichè Socrate ci ha fatti entrare nello esame di ciò, che di questa opinione di Seneca gli stessi Antichi ne credevano, vediamo che è ciò, che degli altri due suoi consigli al suo Paolino, altri Antichi ne dicono, e perciò sentiamo Plutarco intorno al *cum Epicuro quiescere*: *Μαρτυρεῖ δὲ μοι ἔπαμεινώνδας, εἰπὼν (ὡς φασιν) ἠδίστον αὐτῷ γένοσθαι τὸ τοῖς γονεῖς ζῶντας ἐπιδεῖν τὸ ἐν Δάκροις πρόπαιον αὐτῆ στρατηγούντος. Ἐπαμεινώνδῃ οὖν τῆ ἔπαμεινώνδα μητεῖ, ἢ Ἐπικούρῃ χαίρεισαν, ὅτι ἢ υἱὸν ἐπέιδεν εἰς τὸ κηπίδιον ἐνδεδυκότα, ἔ κοινῆ μὲν τοῖς πολυαῖναι παιδοποιούμενον, ἐκ τῆς Κυζικηνῆς ἐπαίρας: Mi è testimonio ancora Epaminonda, il quale (come è fama) diceva non essergli accaduta cosa più gioconda di quella, cioè che i suoi genitori viventi avessero veduto il Trofeo in Leuttri riportato, essendo egli Capitano. Paragoniamo adunque alla madre di Epaminonda, quella di Epicuro, la quale godeva di vedere il suo figlio, che nascosto nell'orto, in comune con Polieno attendeva a far figliuoli con l'amica Cizicena.*

LXXIII.

Per 3. si fa vedere il dubitare cum Carneade, quanto sia stato in orrore a

Ma ciò, che soprattutto, Signor D. Paolo, vi prego a riflettere, si è, che questo stesso dubitare con Carneade, dove Seneca pretende, che si appigli un Romano, con lo allontanarsi da ogni cura della Repubblica, fu così avuto in orrore da Catone il Censorio, che non per altro che per questo, diede il ban-

bando da Roma allo stesso Carneade quando viveva; dico appunto, perchè esso veniva a far ciò, che Seneca tanto loda, cioè immergere la gioventù Romana in quel disputare, in quel dubitare, nel che veniva ad allontanarla dalla buona pratica de' suoi maggiori, e con ciò dallo amor della patria. E benchè a' tempi di Seneca, la Repubblica Romana fosse molto più corrotta di quello che a' tempi di Catone si era; nulladimeno ciò non doveva arrestare il savio dal mettersi al governo di lei, anzi con maggior forza, ed a costo di tutt' i pericoli procurar di opporsi alla di lei rovina. A qual partito si farebbe ridotto lo Imperio Romano, se Corbolone, Vespasiano, e tanti altri probi, e valorosi huomini, che a' tempi di Seneca lo sostennero, avessero voluto starsene con le mani alla cintola (come suol dirsi) a disputar con Socrate, e dubitar con Carneade? Ma ciò costò a buona parte di loro la vita? Ma almeno essi la impiegarono gloriosamente, ed utilmente ancora, riparando alla loro patria quelle rovine, le quali da Nerone al di dentro, e da' Barbari al di fuori, sicuramente senza il loro ajuto le sovrastavano. Ho detto, che costoro impiegarono, ed utilmente ancora la loro vita per la patria; perchè Seneca anche al par di questi perdè la sua vita (forse con meno costanza di costoro con tutte le sue belle parole) senza aver fatto nè quell' utile alla patria, nè quell'onore alla propria fama, che la vita di coloro cagionata aveva.

Ora tutti costoro, dico, Catone, Plutarco, lo stesso Socrate, i quali sono di sentimenti cotanto opposti a que' di Seneca, non sono Rigoristi, Signor D. Paolo, essi sono di quegli stessi probi Gentili, che voi cotanto lodate. E Nicolio adunque, il quale ne' suoi Saggi di morale solamente a questo trattato di Seneca si oppose, anzi a questi stessi passi da me sopraccitati, dovrà esser da voi accusato come huomo, che vi fa non solo disprezzare, ma quasi abborrire le scienze, e le virtù umane? Quando che queste virtù umane, secondo voi medesimo, non essendo altro che le virtù civili, e queste consistendo, anche secondo voi, nell' amore verso le leggi, e verso la civil società, nella fortezza d'animo, virtù militare &c. tutte queste virtù, Seneca con quella sua oziosa contemplazione, e non Nicolio ve

O

le

Catone, e che
mali effetti
possa portar
re.

LXXIV.

Si conchiude
che Nicolio sia
malamente
accusato dal
S. D. P. come
se facesse ab-
borrire le
scienze, e vir-
tù umane.

le fa non solo disprezzare, ma quasi abborrire: anzi Nicolio opponendoli in ciò a Seneca, piuttosto fautore, che disprezzatore di queste virtù morali de' chiamarsi, siccome ancora unito, anzi che opposto a' probi gentili per questo si de' riputare.

LXXV.

Che la Contemplazione de' Gentili è saltata da' secondi filosofi sopra le azioni, sia affatto inutile, anzi perniciofa.

Ma poichè siamo entrati in questa contemplazione, farà bene di accennar qualche cosa intorno al suo principio, per vedere poi in qual maniera oziosa, e perciò cattiva divenisse, ed in quale a buon' uso possa essere convertita.

Di questa contemplazione adunque e' sembra, che il primo fosse Aristotile, che più espressamente ne avesse parlato. Egli il quale par che 'n pruova, per così dire, si fosse posto in tutte le sue opere a porre il piede avanti a' Socratici, e massimamente al suo maestro Platone, volle far lo stesso in questo; e perciò quella riflessione su delle azioni, la quale da que' veramente grandi, ed eccellenti filosofi era proposta agli huomini, acciocchè non dal solo istinto, ma dalla natural ragione guidati, le avessero poste in opera, e con ciò questa riflessione sempre su delle azioni si aggirava, non pretendendo altro di fare, che renderle quanto più si poteva perfette, e purificate: dico, che Aristotile pretendendo di spigner più oltre quella riflessione de' Socratici, anzi purificar quella stessa, la quale a purificar le azioni doveva servire, separandola da esse azioni, volle farla restar così sola, e perciò alla pura contemplazione ridurla. Egli è vero, che la natura della mente porta di non istar sempre impiegata in queste per lei così basse occupazioni, quali sono quelle delle azioni di questo Mondo, anzi e' sembra che altri filosofi prima di Aristotile, e lo stesso Platone nel Teeteto avessero qualche volta ad una ombra di contemplazione avuto ricorso; cioè quando stanchi dalle perturbazioni, le quali sperimentavano necessariamente portar con seco tutte le mondane azioni, malgrado di tutte le purificazioni che essi volevan dar loro, sospiravano qualche riposo, il quale essi con il solo lume naturale non potevano nè pure conoscere, non che ottenere: ma Aristotile, il quale volle espressamente parlare di questa contemplazione, venne a far del molto male a' Gentili, a' quali egli la propose: perchè avendola egli lasciata così generica ed astratta, e non avendo saputo, e perciò nè meno al-

altrui additato lo scopo , l'oggetto a cui ella dovette essere indirizzata, che era il vero Iddio; da ciò ne avvenne, che gli huomini quell' oggetto che a lei non diede Aristotile ce 'l vollero dare essi . Ma perchè essi non conoscevano il vero, che era Iddio , andarono alla cieca brancolandone degli altri , fossero pure stati questi di qualunque sorte , purchè questa contemplazione così sospesa ed in aria (come veramente star non poteva) non fosse rimasta . E perciò alcuni fecero l'oggetto di questa contemplazione la virtù ; e questa veramente considerata che dovette aver per termine , per fine anche Iddio , anche buona cosa sarebbe stata ; ma il male fu , che gli huomini vollero che ella , ch' aveva bisogno del suo termine , e del suo fine , avesse altrui servito di termine . E così queste due, cioè la Contemplazione , e la Virtù , delle quali ciascuna si poteva in qualche maniera dir buona, come un barlume, un'embrione (diciam così) d' idee, delle quali ciascuna in Dio doveva esser terminata, e così ciascuna chiara , ed utile idea della nostra mente sarebbe rimasta ; nel volersi poi (essendo ancora debolissime scintille) terminar l'una con l'altra , come que' filosofi gentili pretesero di fare , non fecero altro, che l'una con l'altra offuscarsi , e ridursi al nulla : in modo che tutta questa grande opera di costoro non si riduceva ad altro , che al vizioso *circolo* , che la virtù consisteva nel contemplare , e la contemplazione doveva essere della virtù . Altri poi fecero oggetto , ultimo fine di questa loro contemplazione , l'investigamento di quel governo delle cose della natura , che al solo Iddio si appartiene , il quale investigamento è quello che Seneca propone al suo Paolino. Ritrovato da loro (o per meglio dire lusingatifi eglino d'aver ritrovato) l'oggetto della contemplazione , si attaccarono tanto a questa , che vennero ad abborrire tutte le azioni umane; il che non aveva fatto Aristotile , il quale benchè avesse dato il primo luogo alla contemplazione sopra l'azione , nulladimeno non solamente non esclude questa , ma diede a lei delle molte lodi . Anzi se vorrem prendere la vera intenzione di quel Filosofo , questa non fu mai che per l'attiva ; perchè , e tutta la sua vita in questa fu impiegata , e tutta la sua filosofia più di tutte le altre (proponendo ella l'utile per suo scopo) a que-

O 2

sta

sta si vede indirizzata : in modo che si può dire , ch' egli parlasse di questa contemplazione più per far pompa del suo ingegno , che perchè molto se ne curasse . E ciò vie più si conferma dallo averne egli in que' soli luoghi delle sue Morali a Nicomaco da me citati , detto quel poco che si è veduto , là dove in tutte le altre sue opere non si ritroverà guari di questa contemplazione , fatta mai più menzione alcuna .

LXXVI.
Contemplazione
Cristiana
utilissima , e
quanto sia di-
versa da quel-
la de' Gentili.

Vediamo ora come la nostra fede rischiara , e con ciò perfeziona questo primo abbozzo d'idea di contemplazione , e perciò utilissima per noi la fa divenire . Ella non solamente c'insegna , che questo termine debba essere Iddio , ma di più , che questa contemplazion di Dio non debba fermarsi ad una pura fisica contemplazione , cioè nel considerarlo solamente come Autor della natura , la quale poco meno sterile delle suddette fisiche contemplazioni sarebbe , anzi in più vana e più superba che questa si potrebbe convertire , nel pretendere d'indagare *il come* egli la natura governi ; ma con lo avere avanti gli occhi continuamente questo Dio , e come nostro Creatore , e come nostro continuo mantenitore ; e lo infinito suo sapere , dal quale dobbiam sempre richiedere , che il così picciolo , e quasi niente del nostro venga diretto , ed illuminato , per poter risorgere a qualche lume , così nel pensare , come nell'operare ; e sopra tutto considerar questo Dio come riparatore di quella colpa del nostro primo Padre , per la quale la nostra mente rimasta così offuscata , che alla vera felicità , al suo vero riposo giammai perverrebbe , dalla di lui sola infinita bontà a questo è condotta , e sollevata . Quindi nasce , che la contemplativa del Cristiano sia non che differente , ma affatto opposta alla contemplativa del Gentile . La Gentile lusingava l'huomo di dover con il mezzo di lei ritrovar pace , e riposo in questo Mondo : la Cristiana non promette di se nella presente vita questo riposo , anzi sempre ci sta all'orecchio con quelle parole : *Militia est vita hominis super terram. Cur quaeris quietem , cum natus sis ad laborem ?* La Gentile separa l'huomo da tutti gli altri suoi concittadini , e con ciò da tutta la Repubblica : la Cristiana unisce il suo fedele a gli altri suoi concittadini di quella Gerusalemme celeste , che deve per sempre esser la nostra

stra

stra patria; strignendolo sempre più a quella comunione de' Santi, che forma quel corpo della vera, e perfetta società, di cui nostro Signore Giesù Cristo si è il Capo. La Gentile tutta oziosa, tutta inerte, mentre che vuole che l'huomo non badi ad altro, che a se stesso, ed al proprio comodo, lo rende per tutti gli altri un huom da nulla, e come dicevano gli stessi Antichi; *ἑώρατον ἄχθος ἀπέρις*, *terra inutile pondus*; la Cristiana allo 'ncontro non solamente è tutta azione, ma più attiva, e più profittevole a se, ed agli altri della stessa Attiva, contribuisce per lo mezzo dell' orazione, forse più della operazione dell' attiva all' utile, ed alla edificazione della sua santa Repubblica. Anzi se mai chi è stato a lei attaccato, dovesse scendere all' attiva, non mancherà di portarsi così bene in essa come ognun' altro, che di consumatissima pratica fosse stato; perchè avendo la contemplativa tenuto attaccato il suo seguace sempre a Dio, questi che è il fonte di ogni buona azione, non mancherà di spirargli que' lumi per la buona condotta di quell' azione, che la pratica di tutta la sua vita non avrebbe giammai potuto somministrargli. Ma se mai un Gentile contemplativo dovrà mettersi in un' azione, a qual guida, a quale appoggio dovrà egli rivolgersi? Della pratica farà egli digiuno, quella sua virtù generica che egli ha sempre contemplata, niente d'insegnamento potrà a lui dare, molto meno ancora quelle fisiche speculazioni potranno farlo. Sciocchissima adunque la sua condotta in quest' azione dovrà riuscire, e perciò sarà esposta a quella derisione, e scherno popolare, che a gran ragione, tutte le azioni di questi tali filosofi suol sempre accompagnare.

Esaminato qual sia il Buono, che noi dagli Antichi Gentili dovremo prendere, e quali tra loro lo misero in pratica, si vede, che questi soli noi dovrem seguirne, cioè quegli i quali non pensarono ad altro, che a mettere in opera quelle azioni, le quali al giovamento dell' uman genere possan condurre. E costoro imiteremo nella sola pratica di queste azioni, senza curarci del fine che essi anno avuto nel farle, il quale niente alla nostra istruzione conduce; nella maniera che huom se da un valente fabbro volesse apprendere l' arte di fare una
 buo-

buona spada , imparerà solamente la maniera , come costui la lavora , senza curarsi se questi farà poi buon uso di questa spada , o se impiegherà bene o male il guadagno , che la maestria della spada gli averà arrecato.

LXXVII. *Si stabilisce il tempo in cui finì la morale pratica degli Antichi, e cominciò l'astratta de' generi de' secondi filosofi.* Il tempo nel quale queste azioni degli Antichi fiorirono, può terminare nel principio delle loro morbidezze , e per conseguenza di quella filosofia generica che di sopra abbiám divisa ; e questo termine de' due tempi , cioè di quello della morale pratica, e di quello della generica ideale, può poco appresso stabilirsi dal Regno de' Macedoni, che può servire per epoca di queste due Morali alle due Nazioni , Greca , e Romana, col divario che il principio della potenza de' Macedoni nel primo Filippo abbattè in quella la vera morale , siccome in questa il fine in Perseo . E perciò tutte le azioni, le quali dopo di questa epoca succederono, così appo i Greci, come appresso i Romani, dovranno essere a noi sospette , come o piene della morbidezza de' costumi di que' tempi , o tronche ed imperfette , perchè non intente che a quella generica Virtù ; solamente qualche azione militare potrà essere in qualche conto , come appresa nella scuola della guerra , dove la buona , e diligente pratica per forza si fa mettere in opera.

LXXVIII. *I secondi Filosofi formato che anno quello astratto di Buono, ad esso tutti si rivolgono, e perdono di veduta il vero Buono, donde anno quello formato.* Ma che direm noi di que' secondi filosofi , i quali per lo mezzo di quella loro oziosa contemplazione anno preteso andar raccogliendo tutto il Buono , che anno scorto nelle azioni, le quali in questo Mondo succedevano, e separatolo da quelle, formarne uno astratto , che nulla più con l'azione avesse che fare , nella di cui contemplazione riponevano tutta la virtù , e felicità , sacrificando a questo idolo tutto il tempo , e l'applicazione , ed in fine rivolgendo a lui tutta quella adorazione , la quale a Dio dovevasi , come a fonte d'ogni bene , e dal quale doveva riconoscersi tutto il Buono , che nelle umane azioni si ravvisa , E con ciò non solamente che egli è solo quel bene, del quale noi dobbiam fare l'ultimo fine , ma che tutti questi Buoni naturali , anzi ogni Buono , che mente umana naturalmente possa pensare , non che non meriti, che di lui si possa fare ultimo fine , ma per buono d'infimo grado dee stimarsi , e quasi
mec-

meccanico, conservato solamente nelle nostre menti da Dio per lo mantenimento di questo Mondo, acciocchè dalla nostra estrema malizia non venisse prima del tempo a distruggersi?

Diremo adunque di costoro, che si potrebbero paragonare a colui, che lasciato il fonte donde le piante anno tratto il loro umore per lo loro mantenimento, volesse far' isvaporare questo umor delle piante per poterne formare un fonte. Perchè siccome questo non verrebbe a far altro, che far seccare le piante, senza giammai poter questo fonte formare: così costoro lasciato Iddio, che è il vivo fonte donde tutto il vero Buono procede, e di questo qualche picciolissima parte sta tramezzata nelle cose mondane per mantenerle, a guisa dell' umore, che mantiene le piante: nel mentre che vogliono andar raccogliendo questo Buono, che sta framezzato fra le dette cose mondane, per poter di esso fare un fonte di bene, fanno altro essi che guastare le dette cose? E questo Buono disperso a guisa dell' umido sfumato, in vece di formar' un fonte di Buono, se ne andrebbe in aria a formar' quelle nuvole di quel Buono astratto, che volendosi assomigliare a Giunone, cioè alla vera Virtù, altro che un vanissimo spettro alla fine non si ritrova. Terminerà finalmente questo nostro discorso un' altro paragone, che potrà servire per rischiarare insieme, e conchiudere quanto finora in questa materia abbiain detto.

Paragoneremo adunque la presente vita ad una oscura grotta, il di cui cammino sia molto oscuro, difficile, ed intrigato; al termine di essa si vede di lontano un chiaro giorno, che addita a chi sarà fatto degno di fissarsi in lui, la uscita da questa cieca grotta. Da questa luce un debolissimo barlume ne penetra dentro di lei, il qual barlume per mezzo de' suoi pochissimi raggi, riflessi per le balze della grotta, viene in qualche maniera a render visibile solamente qualche passo di quest' oscuro, e pericoloso cammino a chi attentamente per esso fissa lo sguardo. Per questa grotta camminano quattro generi di persone; alcuni con gli occhi ferrati senza veder lume alcuno, nè badare al cammino, vanno per esso dove il caso gli trasporta: altri fidi solamente a quel cammino, che anno tra' piedi, con gli occhi sempre a terra, vanno diligentemente indagando

LXXIX.

Si paragonano perciò questi secondi filosofi a colui, che volesse formare un fonte dagli umori delle piante.

LXXX.

Paragone della presente nostra vita ad una oscura grotta, nella quale si fanno vedere i primi veri filosofi, cioè i probi Antichi, ed i secondi.

dove più sicuramente debbon mettere il piede , col favor solo di quel debolissimo lume , o sia barlume , che riflette in quel luogo : altri avendo negli occhi propri un morbofo lume , simile a quelle scintille , che fuol cagionare una percossa che si riceva nella testa , o nell' occhio stesso , credendolo fuori di loro , vanno per ritrovarlo per que' ciechi anfratti a guisa de' primi , senza badare nè al cammino , nè far conto di quel debil lume , che serve di guida a' secondi : altri in fine vanno per questa grotta tutt' intenti a quel diretto , e chiaro lume del giorno , che dimostra loro l'uscita della grotta , ma trattanto che sono in essa , non disprezzano d'accompagnarsi co' secondi , e volgere (siccome essi fanno) da volta in volta gli occhi a terra per vedere il cammino , nè sdegnano di approfittarsi ancora di quel picciolo lume , che quel cammino in qualche maniera rischiarerà . La grotta adunque farà (come abbiám detto) la vita presente renduta oscura , e tenebrosa dal peccato di Adamo , siccome per la stessa cagione il cammino per essa così difficile , e periglioso , anzi senza un sovranaturale ajuto affatto inestricabile : il chiaro lume diretto , che l'uscita di questa grotta ci addita , è quel sovranaturale Divino lume , che all'eterna vita de' condurci : quel barlume , che riceve qualche cammino di questa grotta da' pochi raggi riflessi venuti dal maggior lume , è quel lume naturale , che Iddio ha lasciato in questo Mondo , solamente perchè dalla nostra malizia non venisse distrutto prima del tempo da lui prefisso . Gli huomini , i quali per questa grotta camminano ; i primi sono quelli , i quali accecati dal senso , e da altre scellerate passioni , senza badare , nè al cammino , nè alla malagevolezza di esso , corrono dopo infiniti inciampi , e cadute che provano ad ogni passo , alla fine a miseramente precipitarsi . I secondi sono que' probi Gentili , i quali anno voluto con qualche riguardo , ed attenzione camminare ; e benchè per aver tenuti sempre gli occhi volti alla terra non si sieno da quello intrigatissimo cammino saputi disviluppare , in modo che alla fine sono in esso miseramente mal capitati , almeno anno qualche volta schifato qualche inciampo , e qualche caduta , molte volte a tentone , e qualche volta ancora con l'ajuto di quel debolissimo natural barlume . I terzi poi sono
sta-

stati que' secondi filosofi che voi, Signor D. Paolo, con questi probi Gentili confondete; e quel falso lume che era solamente ne' loro infermi occhi, erano quegli astratti termini di *Virtù*, di *Buono &c.* generici, i quali non essendo in altro luogo, che nella loro mente, mentre che son da loro creduti come qualche grande apertura da condurgli fuori di questa grotta, cioè a quella vera felicità da essi sempre bramata, e non mai conosciuta; e perciò tutti abbagliati dal falso lume di questi termini, stanno solamente in essi fisi, ed intenti, disprezzando la condotta de' secondi, cioè la buona, benchè meccanica pratica di queste terrene cose; si sono ridotti al disordine de' primi, cioè di ciecamente precipitarsi in tutt' i disordini, ne' quali l'operar puramente a caso, conduce; e la maggior parte di essi anche in quei, che dal brutal senso provengono, in ciò de' primi ancor piggiori, come dallo Spirito Santo per bocca di S. Paolo, vien notato. La quarta specie d'huomini in fine, che per questa grotta cammina, è quella di que' fedeli, a' quali avendo Iddio data la sua sovranatural grazia di alzar gli occhi, cioè di conoscere, ed amare quel diretto, e chiaro lume, che è egli stesso, che solo all'uscita di questa grotta, cioè all'eterna felicità può condurci, benchè del cammino della grotta, cioè delle cose terrene non facciano molto caso, nulladimeno essendo a loro necessario il passarci, non trascurano di unirsi co' secondi, cioè con que' probi Gentili in questo passaggio, ed apprendere anche da loro qualche pratica da poter camminare per quest'oscuro luogo, cioè da regolare qualche loro mondana azione.

LXXXI.

E credo che tanto basti di aver detto intorno a questa materia, per farvi accorto delle confusioni, nelle quali vi siete involuppato, e quanto a torto sia stato da voi accusato Nicolio di ciò, che nè egli ha detto, nè voi stesso conoscevate, per poterlo riprendere. E perciò passando oltre, ecco alla fine che ci si fa avanti la catastrofe della vostra biforme favola, dico della vostra commedia di due soggetti, e di due oggetti; trattandosi in essa della Filosofia, e della Teologia, ed essendo il suo fine di mordere, e Renato, e quegli altri sopraddetti, che con Renato non anno che fare. Dopo di aver dunque que'

Il S. D. P. introduce nella fine della sua favola a parlare uno Spinofista.

P

Car-

Cartesiani rappresentato così bene, come si è veduto, il loro personaggio, ecco che esce di botto lo Spinosista, che finora si era voluto tener nascosto per fervire, credo, da nunzio a sciogliere tutto l'intreccio del Drama. Queste sono le vostre parole: *Voleva all' ora egli rispondermi; ma vedendo io, che già tratto tratto mi andavo impegnando in una disputa, nella quale non potevo ben riuscire, trattandosi di materie, che io non ho studiate, pensai di far fine a quel ragionamento, ed andarmene; ma un' altro ch' era in quella conversazione, arrestommi, e chiamandomi in disparte, sorridendo, così mi disse. Voi avete dato sù'l chiodo; voi avete letto quell' autore che hà cavato il midollo da Renato, e vi ridete a gran ragione di queste sofistiche ed inutili dispute; in fine bisogna confessare che non v' è altro di vero, che una sostanza infinita, e che'l nostro pensiero, e le cose tutte sono modi di quella; modi però, che non hanno alcuna propria, e reale forma nella loro essenza, ma tutto è una sostanza con i suoi modi; oltre a ciò queste virtù di giustizia, di prudenza, di temperanza, ed altre, sono tutti nomi vani senza soggetto, perocchè come quelle, che non sono da altro prodotte in noi; che dalla necessità, sono pure nostre invenzioni, e non hanno alcuna real essenza in lor medesime. Questo è il vero, e chi diversamente da questo pensa, cade nel difetto di mirare Iddio con quella stessa idea, colla quale si mirano gl' haomini.*

Allora io tutto pieno d'ammirazione risposi. E chi è questo autore, che voi dite, il quale porta sì fatte empie opinioni? Questo è in tutto della setta d'Epicuro, perche Epicuro è quello, che spoglia Iddio d'intelligenza, e di provvidenza, e con ciò toglie l'essenza alle virtù. Come! no'l sapete? il Spinosista mi disse egli; quello, al quale sin ora niuno ha potuto rispondere. E che cosa egli dice li dissi io allora. Oh voi mi fate il nuovo mi disse esso. Che nuovo, io li risposi. Vi dico, ch' io non solo non ho letto questo Spinosista, ma che a me è in tutto ignoto il suo nome: Ma egli continuando ad inculcarmi mi disse. E come ciò puol mai essere, se Spinosista appunto, come voi fate nei vostri Dialoghi non conosce altro, che una sola sostanza con i suoi modi. Se ciò è, li risposi io allora tutto pieno d'indignazione, non è mia colpa, ma colpa è de i principii, che ci hà insegnati Renato, i quali con-
du-

ducono a conoscere una sola sostanza, e la mente umana. Ma do-
vreste bene altresì conoscere, che in questi miei Dialoghi, io non
mi sono acquietato a queste sì fatte perniciose conseguenze, e che
non hò mai in quelli detto affirmativamente queste proposizio-
ni, le quali ora detesto; laonde un pò sdegnato troncai questo ra-
gionamento. cart. 23., e 24.

Ma che fa egli questo Spinosista? Egli si mette dal canto
vostro, contro di que' Cartesiani da voi chiamati, e ricono-
sciuti per tali. E quali erano le dispute tra voi, e questi Carte-
siani? Se non che il compiacervi voi de' vostri Dialoghi, e i
Cartesiani non restarne affatto contenti; voi lodare quelle vir-
tù di quegli Antichi, le quali a vostra fantasia pretendevate di
scegliere, e gli Cartesiani biasimarle: adunque lo Spinosista è
quello che approva tutto ciò, che voi di Metafisica avevate
scritto in que' vostri Dialoghi, ed insieme tutto ciò, che di mo-
rale avevate detto contro di quei Cartesiani, dicendo egli
che i vostri sentimenti su dell' una, e dell'altra scienza erano
gli stessi che quei dello Spinosà. Voi non vi opponete a ciò, anzi
confessate d'esser tutto vero, e non fate altro che prepararvi
ad una retrattazione. Abbiamo adunque dalle stesse vostre pa-
role i vostri sentimenti, così intorno alla Metafisica, come
alla morale, dichiarati dallo Spinosista, e confermati da voi
medesimo per conformi a que' dello Spinosà, e contrarj a que'
de' Cartesiani; che vuol dire, che secondo voi medesimo i sen-
timenti dello Spinosà non vengono approvati da' Cartesiani,
e questo così in Metafisica, come in quelle vostre virtù mo-
rali.

Ecco adunque la conclusione, che rivolge in favor di Re-
nato tutta la macchina del vostro discorso, facendolo veder
contrario allo Spinosà. Ma lo Spinosista dice, che lo Spinosà
ha ricavato il midollo da Renato, e voi asserite, che tutte le
openioni Spinosiste le avevate prese da Renato, e non dallo
Spinosà, che non avevate ancora letto? Eh, Signor D. Paolo,
troppo è debile il filo, che solo è rimasto per sostener tutta la
gran macchina contro di Renato, e questo anche da voi mede-
simo viene spezzato. Perchè, che lo Spinosista, e' suoi aderenti
vantino di aver ricavato il midollo da Renato, non è maravi-
glia

LXXXII.

*Lo Spinosista
approva i sen-
timenti del S.
D. P. intorno
a ciò che egli
finge di aver
scritto di Me-
tafisica, e ri-
butta i sen-
timenti de'
Cartesiani.*

LXXXIII.

*Tutto il dis-
corso del S. D.
P. si rivolge
a difendere
Renato dallo
Spinosismo.*

glia, se costoro voglion'eziandio dare ad intendere di averlo dedotto dalla stessa Sacra Scrittura; ed in ciò seguono tutti gli Eretici, i quali anche dalla Scrittura vantano di aver tratti i loro sentimenti. Che a voi sia avvenuto lo stesso, cioè di aver voluto ricavare lo Spinosismo da Renato, sarà stata (come fin dal principio dissi) vostra cattiva sorte; ma che i veri Cartesiani non ritrovino in lui questo veleno, voi stesso lo dite, avendo, come sopra abbiamo accennato, posto in bocca di que' che da voi stesso son chiamati Cartesiani, l'opporli a' vostri sentimenti; in modo che, secondo voi medesimo, i Cartesiani da Renato non solamente non avevan ricavato le vostre openioni, ma dottrine a quelle contrarie. Così da questa vostra conclusione ne siegue, che da Renato i Cartesiani, che son que' che ne ricavano il vero *midollo*, non solamente non ne ricavano nulla di Spinosismo, ma anzi da opporsi ad esso; e con ciò ognun vede, che voi stesso venite a far vedere quanto Renato sia allo Spinosismo opposto. Nè altro da tutto il vostro discorso a favor vostro può inferirsi, se non che lo avere il vostro proprio ingegno (benchè contro alla vostra volontà) ritrovato lo Spinosismo prima di aver voi letto lo Spinoza, e perciò avere in que' vostri Dialoghi anzi preceduto, che seguitato questo Autore.

LXXXIV.
Il S. D. P.
mentre procura
di far vedere
Renato caduto
nello Spinosismo,
in questo stesso
fa a lui un'apologia.

E qui vi prego, Signor D. Paolo, a venerare la mirabil condotta della viva, eterna, onnipotente Verità, per la quale ella fa sì, che que' che da lei vogliono discostarsi, a lei debbano far ritorno; e ciò che è più d'ammirare si è, che benchè ciò avvenga contro la loro intenzione, nulladimeno ella senza far' a loro forza alcuna, dispone in modo la loro condotta, che quelle stesse strade, le quali essi scelgono per allontanarsi da lei, fervan loro a dovere a lei rivenire. Perchè tutt' i dialoghi, tutti gli episodj, tutte le figure rettoriche, tutt' i raggiri in fine, che voi con tante parole, e con il prender tante, e così ricercate misure, avevate adoperate in tutte le 24. carte di questa vostra Introduzione, per voler far credere Renato per Spinosista, ecco che sono andati alla fine a terminare nel fargli una apologia (vostro malgrado) da questo errore. E questa apologia è vie più da voi medesimo confermata nelle stesse presenti parole, nelle quali più volevate scoprire il vostro sentimento contro di que-

questo filosofo ; perchè dicendo voi , che *i principj di Renato conducono a conoscere una sola sostanza , e la mente umana* , se egli non ci facesse conoscere altro che questi , come volete che si creda , già averebbe stabilite due Sostanze , cioè quella *una sola Sostanza* , e la *mente umana* , e perciò non solamente non farebbe Spinosista , ma averebbe già con questo solo abbattuto lo Spinosà , il quale una unica Sostanza , e gli altri tutti, Modi di essa vuole stabilire .

Ma io seguitando il solito mio proponimento , cioè quello di non confondervi , o sia convincervi , ma solamente di persuadervi ; e perciò non volendomi servir del vantaggio di questo vostro involontario abbaglio , nell' aver detto contro a ciò che volevate ; rispondo alla vostra intenzione , che è quella di volere in ogni conto far passare Renato per Spinosista . Intorno a che schiettamente , e senza tanti artificj , e circuiti di parole , vi dico . Primieramente , che Renato giammai non ha detto cosa che possa favorir lo Spinosà , anzi al contrario tutte le sue proposizioni sono direttamente allo Spinosismo opposte . Dico di più , che Renato espressamente , e quasi con ispirito di profezia ha impugnato lo Spinosismo , a' suoi tempi non ancora infurto . E conchiudo in fine , che la di lui filosofia è così opposta allo Spinosismo , che un Cartesiano benchè voglia , non può essere Spinosista .

Per prova della prima proposizione basterebbe lo stesso suo luogo tante volte da noi citato , cioè : *per Deum intelligo substantiam quandam infinitam &c.* dove , come altrove ho detto , quel *quandam* determina questa Sostanza ad una singolare , separandola dalle altre , le quali da questo stesso *quandam* si suppongono già esistenti . Ma a questo luogo si possono aggiungere quelle parole dell' art. 51. della prima parte de' suoi principj , cioè : *Nomen substantiae non convenit Deo , & illis* (cioè alle Creature) *univocè* , e quelle altre : *Nulla ejus nominis* (cioè della Sostanza) *significatio potest distinctè intelligi , quae Deo , & Creaturis sit communis* . Considerate adunque bene queste parole , che per altro non possono essere più chiare di quello che sono , e poi sostenete , se vi darà il cuore di farlo , che *i principj di Renato conducono a conoscere una sola sostanza ;* quan-

LXXXV.

Per dimostrare che Renato non sia stato Spinosista , si propongono tre proposizioni a provarsi.

LXXXVI.

Si dimostra la 1. Proposizione, cioè che la dottrina di Renato sia affatto opposta allo Spinosismo, col farsi vedere, che abbia egli ammesso diverse Sostanze, cioè Iddio, e le Creature.

Il nome di

Sostanza equivoco a Dio ed alle Creature, secondo Renato. e- quando egli, questa una sola Sostanza non solamente la discaccia *a parte rei*, ma non la vuole nè meno ammettere come un semplice *predicabile* generico, comune a tutte le Sostanze, dichiarandone il nome per equivoco a Dio, ed alle Creature; in maniera che si vede, che questa una sola Sostanza, è da lui af-

LXXXVII. fatto dalla sua filosofia bandita.

Le Sostanze create, secondo Renato sono più cose, nè anno altro di comune, che il solo concetto. Ma quando poi egli viene a tutto ciò che si può concepire di comune alle Sostanze create, nè anche fa che questo importi, che elleno una sola cosa debbano essere, come gli Spinofisti pretendono. Perchè dicendo egli nell' art. seguente: *Possunt autem substantia corporea & mens, sive substantia cogitans creata, sub hoc communi conceptu intelligi; quod sint res quae solo Dei concursu egent ad existendum:* in quelle parole *sint res*, fa vedere, che con tutto questo concetto comune, restano più cose, e non una. E di più quel solo *Dei concursu &c.* dichiara queste cose per Sostanze, contrapponendole a' Modi, i quali per esistere anno bisogno non del solo concorso di Dio, ma eziandio della Sostanza, nella quale debbano appoggiarsi. Sicchè in questo luogo Renato non solamente chiama Sostanze, e cose, la cogitante, e la estensa, ma di più le stabilisce per tali, distinguendole dal Modo, contro ciò che pretendono gli Spinofisti.

E per maggiormente confermare la distinzione, che aveva fatta in questo articolo di queste Sostanze tra loro, chiamandole cose con il numero de' più, non fa egli forse vedere nello articolo appresso, cioè nel 53. la diversità della natura di queste due Sostanze, cioè della cogitante, e della estensa in quelle parole? *Sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, & ad quam aliae omnes referuntur; Nempe extensio in longum, latum, & profundum, substantiae corporeae naturam constituit, & cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis:* dalle quali parole, non solamente si vede che egli a ciascheduna di queste due dà il nome di Sostanza, e non di Modo, come le vuole lo Spinosa, ma di più dimostra tra loro una distinzione reale, essenziale, cioè tra Sostanze, assegnando a ciascheduna la sua propria essenziale, e sostanzial natura.

Per

Per non più tediarvi con altri luoghi di Renato, per provar la prima mia proposizione, passiamo alla prova della seconda, cioè ad addurre que' luoghi, ne' quali egli espressamente impugna lo Spinosismo; i quali come che sieno infiniti, anzi, che tutta la sua filosofia sia una continua impugnazione di tal setta (come appresso vedrassi) nulladimeno presentemente addurremo ciò, che egli dice nelle risposte alle seconde obbiezioni: *Quod sanè non erit difficile, si pro demonstrationibus suis id tantum afferat quod hic adjecistis, nempe infinitum in omni genere perfectionis excludere quodlibet aliud ens: Nam primò si queratur unde sciat exclusionem istam aliorum omnium entium, pertinere ad naturam infiniti; nihil habebit quod cum ratione respondeat, quia nec nomine infiniti solet aliquid intelligi, quod existentiam rerum finitarum excludat: nec quidquam scire potest de natura ejus quod putat nihil esse, nullamque idcirco habere naturam, nisi quod in sola nominis significatione ab aliis recepta continetur. Deinde quid fieret infinita potentia istius imaginarii infiniti, si nihil unquam creare posset? Ac denique ex eo quod in nobis nonnullam vim cogitandi advertamus, facile concipimus in aliquo alio vim etiam cogitandi esse posse, istamque majorem quam in nobis: sed quamvis hanc augeri putemus in infinitum, non timebimus idcirco ne nostra minor fiat. Idemque est de reliquis omnibus, quæ Deo tribuantur, etiam modo nullam in nobis nisi Dei voluntati subditam supponamus, ac proinde ille planè infinitus absque ulla rerum creatarum exclusionem potest intelligi.* Per non vedere in questo luogo l'aperta impugnazione dello Spinosismo, non vi bisogna altro, che il non essere affatto cieco; un fanciullo che legga quel *quid fieret infinita potentia istius imaginarii infiniti, si nihil unquam creare posset*, si accorgerà, che in esso lo Spinosismo viene espressamente confutato.

Resta solamente ora il farvi vedere, come la filosofia Cartesiana sia così opposta *ex diametro*, come si suol dire, allo Spinosismo, che non avvi altra openione, con cui possa meno convenire; e che siccome con le altre in molte cose può accomodarsi, solamente con lo Spinosismo se in qualsivoglia, benchè minima, volessè farlo, verrebbe a distruggere affatto se medesima.

Tut-

Si dimostra la seconda Proposizione, cioè, che Renato impugna espressamente lo Spinosismo.

LXXXIX.

Per dimostrare la 3. Proposizione, cioè, che la Filosofia Cartesiana sia opposta allo Spinosismo, si

esaminano le caratteristiche così dello Spinosismo, come della filosofia di Renato.

Tutte le filosofie, Signor D. Paolo, siccome tutte le Sette, così buone, come cattive, hanno la loro caratteristica particolare, per la quale dalle altre si distinguono; e così di quella degli Atomisti, come che appo loro le cose spirituali non sieno in conto alcuno, la caratteristica sarà lo spiegare la natura delle cose per l'indivisibilità de' minimi, donde essa prende il nome, per lo vacuo, per lo moto intrinseco delle parti &c. Quella de' Chimici sarà lo sciogliere i corpi in que' loro principj di Sale, Solfo, e Mercurio, a' quali altri aggiungono la Flemma, e'l Capomorto.

XC.

Caratteristica dello Spinosismo è il non dare esistenza alle Cose singolari, ma farle Modi, o Forme dell'esistenza universale.

E per venire al nostro caso: gli Spinosisti raccogliendo da tutt' i singolari ciò che in essi vi ha d' esistenza, ne hanno formato quella loro generica universale esistenza; la quale appena nata, divorando ingratamente tutte le altre singolari, dalle quali essa tirava la origine, si è venuta a costituire essa sola per esistenza, e come tale è divenuta la caratteristica del suo Spinosismo. E benchè tra essi Spinosisti, alcuni vogliano che si chiami Sostanza, altri Ente, nulladimeno in questo, che ella sola debba aver' il pregio dell' esistenza, tutti convengono. Ma perchè l'esistenze singolari strepitavano, che di loro non si teneva alcun conto, quando esse erano state le madri di questa esistenza universale; anzi, che elleno dovevano esser le vere esistenze, e non questa generica, che in fine non era altro, che un *predicabile* universale astratto da loro; gli Spinosisti vedendo, che alle querele di queste tutto 'l Mondo acconsentiva, anzi che la loro stessa Coscienza ripugnava a quelle ingiurie, che il proprio sistema voleva far loro, si contentarono, che quest' esistenze di nuovo uscissero al Mondo, ma con patto che mai più esistenze potessero chiamarsi, ma solamente come pedisseque, diciam così, chi volle che il loro nome dovesse esser di Modi, chi di Forme di questa loro generica esistenza. Questa è l'altra caratteristica dello Spinosismo; cioè che le cose singolari non abbiano esistenza in loro medesime, sieno pur Modi, o sieno Forme di questa esistenza universale; ognuna di queste due che sia, non varia il costitutivo dello Spinosismo, il quale tal' esistenza solamente abborrisce nelle cose singolari.

XCI.

Per far veder

Il Cartesio allo'ncontro vedendo nelle menti degli huomini

ni

ni tanti pensieri, cioè, intelligenze, fantasie, immaginazioni, sensi, giudizj, discorsi &c. e tra questi alcuni che rappresentavano cose Reali, altri che rappresentavano Modi di queste cose Reali, altri Relazioni delle cose, o Modi tra loro; e che questi pensieri si urtavano in modo l'un con l'altro, che se uno ci rappresentava una cosa, o un Modo, o una Relazione come esistente fuori di noi, veniva poi un'altro a farceli vedere o non esistenti, o pure in altra maniera che il primo pensiero l'aveva a noi rappresentati, e con ciò un pensiero veniva a trattar l'altro da falso e bugiardo; e che in questa mischia, in quest'urto di pensieri tra loro era così difficile il ritrovar quali fossero que' che il vero rappresentassero, che molti Filosofi avevano invano impiegata tutta la loro vita, ed i loro studj in questa inchiesta; si risolvette di trattargli come si farebbe a più testimonj, che l'un con l'altro si contraddicevano, cioè stimargli tutti di dubbia fede, fino a che non si fosse scorta qualche apertura da poter distinguere i veri da' falsi. Ma questo stesso voler dubitare della fede di tutti, gli diede questa apertura, perchè egli s'avvide, che il pensiero che gli rappresentava la propria esistenza, non poteva da lui esser messo in dubbio; in lui si univano in modo il rappresentato col rappresentante, essendo egli stesso l'uno, e l'altro, che non potè in esso ritrovar nulla di dubbio, non che d'inganno; perchè lo stesso dubitare della esistenza del proprio pensiero, era pensare, e lo stesso pensare, era esistere: da ciò adunque Renato ricavò il suo famoso *Ego sum, ego existo*.

Dopo che Renato ebbe scoperta la verità di questo suo pensiero, che era rimasta ferma, e stabile nel dubbio, che egli aveva avuto di quella di tutti gli altri, andò investigando, donde questa così ferma certezza aveva potuto nascere, per poi ritrovar le regole da poter appreso conoscere la verità degli altri, e con ciò aver la certezza delle cose, che essi rappresentassero; e vide che la certezza di questo pensiero era stata in lui cagionata dalla distinzione, cioè dallo essersi esso distinto, e separato da tutti gli altri. Questa distinzione non fu inventata da Renato, ma fu solamente osservata da lui; del resto questa distinzione cominciò a farla, o per dir meglio a dif-

ve la caratteristica della filosofia di Renato, si riflette, che egli cominciò dalla pruova della esistenza di una cosa singolare, la quale era il suo proprio pensiero.

Q

CO-

coprirla il proprio suo pensiero, cioè quello che gli rappresentava la esistenza della propria cogitazione : egli nel mentre che Renato aveva voluto scacciarlo nel dubbio insieme con tutti gli altri , volle a viva forza solo mantenersi certo , e con ciò si venne a distinguere , e separar da tutti gli altri , i quali tutti alla prima nel dubbio si lasciaron porre .

Avendo adunque Renato discoperto , che la distinzione era stata cagione , che questo pensiero si fosse da noi conosciuto per vero , si accorse , che dal farsi a noi avanti molti pensieri tutti in una volta senza ordine alcuno , e così affollati , e mischiati tra loro , che alcuni , che dovevano esser separati , si vedevano uniti ; e quindi altri apparivano separati , che uniti tra loro realmente si erano ; e che questa mischia , ed affollamento di pensieri faceva sì , che venivano ad oscurarsi l'un con l'altro , che in loro era quasi lo stesso , che distruggersi . E qui caderebbe in acconcio quel bellissimo vostro paragone de' cristalli , de' quali benchè ciascuno separato , sia chiarissimo , nulladimeno uniti poi , si vengon l'un con l'altro ad oscurare : dico , che questo paragone forse meglio che alle Idee di Dio (se questo numero di più nella maniera che voi lo portate , convenga alla Unità di Dio , ve lo doverete veder voi , che l'avete inventato) potrebbe appropriarsi a' nostri pensieri , i quali quando rimangon soli , e dagli altri distinti , chiari si veggono , là dove la confusione con gli altri è quella , che oscuri gli rende . Renato adunque avendo veduto , che la confusione era la cagione dell' oscuramento , e con ciò del dubbio de' pensieri , si pose a voler seguir la detta loro distinzione , come a quella , dalla quale sola il loro rischiaramento , e per esso la loro verità poteva ricavarfi . E così incominciò egli a vedere la distinzione per ciò , che essi erano , e per ciò , che essi rappresentavano : nel vedere ciò che essi erano , ritrovò tra loro altre distinzioni , tra le quali la prima che se li fece avanti , fu quella per le prime loro specie ; e queste ritrovò esser due , cioè le semplici Apprensioni , le quali , Idee ancora si chiamano ; e le *Volizioni* , o sia la Volontà , la quale ancora in due altre specie si distingueva , cioè in *Desiderj* , e *Giudizj* . Tra le semplici apprensioni , o sieno Idee , osservò anche la distinzione tra le Innate , e le *Avventizie*

zie, e le Fatte, o sien Composte da noi medesimi (benchè Renato ad accertarsi di questa distinzione non molto si fermasse). Tra ciò, che le idee rappresentavano (essendo le Idee tra tutt'i pensieri quelli, i quali rappresentano) ritrovò la distinzione di essere altre Sostanze, ed altri Modi, o per dir meglio, tra esse Idee ritrovò, che alcune rappresentavan Sostanze, ed altri Modi. Ma delle dette, e di altre distinzioni ne parleremo in altri luoghi, dove si vedrà ancora, che di tutt'i pensieri, i soli giudizi con la fretta di prender le Idee con quella confusione, con la quale alla prima ci si fanno avanti, sono quelli, che c'ingannano, e perciò tra tutt' i pensieri, in essi soli falsità può ritrovarsi.

Per ora ritornando al filo delle scoperte di Renato; tra le riflessioni su della natura del proprio pensiero, che a lui per lo mezzo della distinzione si eran fatte avanti, la prima era stata quella di essere egli terminato, e mancante, *pauca intelligens, multa ignorans*; e quella altra di essere necessariamente creato; anzi di dover necessariamente ad ogni momento esser creato, cioè conservato.

Ciò fece scoprire a lui l' altro pensiero, che necessariamente stava attaccato con questo di se medesimo; cioè quello che gli rappresentava quella, *Substantiam quandam infinitam &c.*, o sia il pensiero d'Iddio, al di cui paragone, benchè da lui ancora chiaramente non iscoperto, egli aveva conosciuto se medesimo terminato, e mancante. La esistenza poi d'Iddio egli la vide necessariamente attaccata con la esistenza propria, e medesimata a ciò, che gli rappresentava questo pensiero d'Iddio, cioè allo stesso Dio. Ho detto attaccata alla esistenza propria, perchè una volta che questa bisognava che fosse, essendovi il proprio pensiero, e dall'altra parte non poteva essere da se medesima, perchè in ciò aveva veduta la ripugnanza nella stessa natura del proprio pensiero, bisognava che questa esistenza gli venisse da Dio, cioè dalla esistenza d'Iddio; perchè se egli non l'avesse avuta, non l'avrebbe potuta dare al pensiero di Renato. Questa stessa esistenza d'Iddio egli la vide anche contenuta necessariamente, anzi medesimata al rappresentato dal pensiero, che egli avea d'Iddio, come la principal perfezione, la di cui mancanza farebbe stata ripugnante alla Idea, che egli ne-

XCII.

Poi ritrova
la esistenza di
un' altro sin-
golare, cioè
d'Iddio.

Q 2

ces-

XCIII.
La dimostrazione della esistenza di queste due cose, sta fondata su la distinzione sostanziale, e tra loro, e dalle altre cose.

cessariamente avea di un'Ente perfettissimo, qual'era Iddio. Questo pensiero adunque della esistenza d'Iddio, con lo uscir dal dubbio prima di tutti gli altri, e dopo di quello della esistenza della propria Cogitazione, si venne a distinguere così dagli altri, come da quello della propria Cogitazione. Ma a meglio considerare, egli appena scoperto, se vedere che nel dubbio degli altri non era giammai entrato, e perciò nè anche con gli altri si era voluto giammai confondere; e che quella ombra di dubbio, che sembrava alla prima che offuscasse la verità di questo pensiero, era piuttosto un velo, col quale la nostra mente avea voluto offuscar se stessa, con non volere affatto riflettere, che vero dubbio che ella della verità di questo pensiero avesse potuto giammai avere. Perchè nella prima riflessione che ella incominciò a fare, che fu quella di riflettere alla propria natura terminata, e mancante, ella vide che avea dovuto prima essere il pensiero della esistenza d'Iddio, al paragone della di cui infinita perfezione ella avea veduto questo termine, ed imperfezione della propria natura; in maniera che se la verità della esistenza del proprio pensiero si era dimostrata prima nella Coscienza, o sia Conscietà (a) della nostra mente, quella d'Iddio, già era nella Intelligenza. Che poi la Coscienza (la quale in fine non è altro, che un naturale sentimento) si faccia da noi sentir prima che mettiamo in opera la Intelligenza per mezzo della riflessione, questa è una delle pene di quella così infelice caduta del nostro primo Padre, per la quale la mente divenuta serva di altrui, non mette in esercizio

(a). Noi abbiamo voluto metter qui questo termine di Conscietà, per fissare la parola di Coscienza alla Idea di quella Vitalità, che ogni Mente sente internamente di avere, che in latino si direbbe esse consciam sui ipsius. Del resto questa parola Conscietà è così barbara, anzi *αρεσπονία*, per servirmi del termine di Omero, che non mi è stato possibile di più usarla, ma in sua vece ho posto sempre Coscienza: Contentandomi di avvertire in questo luogo il Lettore, che questa parola, cioè Coscienza, in quasi tutta questa Opera viene sempre da me presa nel senso suddetto, cioè nell'ampio dello esser la Mente consapevole di tutta se medesima, e non nel solo particolare che può dirsi Morale, cioè del sentirsi ella Buona, o Rea, al quale l'uso sembra che più spesso l'attacchi.

cizio le sue *intellezioni* alla prima da se stessa con quell' attualità, che nella pura Intelligenza consiste; ma deve sempre operare a voglia di essi sentimenti, le più volte spinta da loro, come gli sensibili tutto 'l giorno ci fanno sperimentare, e qualche volta ancora da quel sentimento, che si può chiamar puro spirituale, come sarebbe il presente, dal quale de' ricevere almeno il primo solletico, per risvegliare in lei quella più pura attualità, quella Intelligenza, che sarebbe la sua prima, e più sublime potenza.

Ma per ritornare donde partimmo: da ciò può vedersi, che la idea di Dio, siccome si distingue da quella di tutte le altre cose, con le quali non solamente non può confondersi, ma nè anche in ragion di genere convenire per somiglianza alcuna, così ancora si è voluta distinguer nel modo, come si è ritrovata la di lei verità, la quale non ha voluto depender da Coscienza, o sia istinto alcuno, come si è veduto di quella del proprio pensiero, ma sola tra tutte le altre, nella pura intelligenza ha voluto ritrovarsi, come potenza la più degna di averla, e nella quale ha dimostrato quanto era ripiena di questa verità, perchè appena ella posta in opera, la idea di Dio è stata la prima a farsi in essa vedere. Ma questi due pensieri non solamente si conobbero distinti da tutti gli altri, e tra loro per lo modo come erano stati discoperti veri, cioè per essere rimasti essi soli veri, quando tutti gli altri nel dubbio eran rimasti; ma ancora per aver ciascuno di essi così attaccata a se, anzi medesima l'attuale esistenza della cosa che rappresentava, che a niun' altro pensiero ciò poteva avvenire. Nel pensiero di Dio la stessa essenza, o sia natura rappresentata da questo pensiero, come di una cosa perfettissima, doveva racchiudere in se l'attuale esistenza, come fondamento di tutte le perfezioni; nel pensiero della propria Cogitazione, benchè nella di lei natura, o sia essenza non si vedesse quest' attuale esistenza, nulladimeno questa si vedeva attaccata a quell' atto della propria Coscienza, ch' egli, come si è veduto, in se medesimo continuamente doveva avere. E benchè queste due maniere diverse di aver questi due pensieri attaccata ciascuno l'attuale esistenza delle cose, che egli rappresentava, cioè quel
di

di Dio alla natura che egli rappresentava, quel della propria Cogitazione, alla propria nostra Coscienza, bastassero per far vedere la distinzione, che tali due pensieri insieme con le cose, le quali essi rappresentavano, dovevano necessariamente aver tra loro, non potendo queste due maniere applicarsi *a convergenza* tra queste cose; perchè la esistenza di Dio non può in me cagionar propria Coscienza, anzi è a lei opposta, dettandomi la mia stessa Coscienza di esser terminato, e mancante, e perciò nè essere, nè poter' essere, o sia esistere come Iddio; e dall'altro canto la esistenza propria io non la posso vedere necessaria nella propria mia natura, come veggo quella d'Iddio nella sua. Dico adunque, che benchè in queste due diverse maniere, si vedesse la distinzione tra questi due pensieri, nulladimeno Renato vide ancora tra loro un'altra distinzione, la quale forse è più maravigliosa, e più da notarsi di tutte le altre; e questa si è, che lo stesso attacco, e dipendenza, che uno di questi pensieri aveva necessariamente dall'altro, cioè quel della propria Cogitazione da quel di Dio, il quale attacco par, che avrebbe dovuto confonder questi pensieri, si è quello che maggiormente gli distingue, e separa, insieme con le cose, le quali essi rappresentavano. Anzi questo stesso attacco è quello, che forma la necessaria distinzione reale tra loro; perchè conoscendosi la nostra mente terminata, bisognava, che questa conoscenza nascesse in lei dal pensiero di una infinita; conoscendosi incapace di darsi la esistenza da se medesima, e sopra tutto di mantenersi questa esistenza, bisognava che questa da un'altra esistenza l'avesse ricevuta, la quale ad ogni momento mantenesse in lei la propria. Ed ecco come la necessaria dipendenza della nostra mente da Dio, fa vedere la necessaria differenza tra queste due cose; perchè se la nostra mente fosse confusa nella Sostanza con Dio, non si conoscerebbe nè terminata, nè creata, nè conservata; ma avrebbe gli stessi attributi di Dio, cioè d'Infinito, di Creatore, e di Conservatore. Dopo di ciò, passa Renato a distinguere la Sostanza Cogitante dalla estensa. Ma non è questo il luogo da rapportar tutto ciò, che Renato nelle sue Meditazioni ha scoperto.

XCIV.

Perciò la di-

Per ora quanto si è detto basterà a poter riflettere, che da que-

questa distinzione di pensieri, nasce la tanto celebre, chiara, *finzione del-*
 e distinta percezion de' Cartesiani; questa essi vogliono che si *le Idee, è la*
 adoperi in ogni inchiesta per pervenire al Vero; questa è la lo- *caratteristica*
 ro caratteristica, questo è 'l costitutivo della loro filosofia; *de' Cartesiani.*
 questa deve essere la norma del filosofare d'ogni buon Cartesia-
 no; a questa prova debbon resistere tutt' i pensieri, o idee, che
 da' Cartesiani si debbono ammettere per servire alla loro filoso-
 fia. Altra caratteristica essi non anno, perchè essi conoscendo
 che non abbiamo le Cose in noi, ma solamente i pensieri, o sie-
 no le idee, le quali ce le rappresentano, con distinguer questi,
 anno creduto di esaminar la natura delle Cose; essi non suppon-
 gon nulla, non assumon nulla, solamente queste idee chiare, e
 distinte vanno ricercando; questi sono i principj, ed insieme i
 mezzi, i fini, ed in fine tutto 'l corpo della loro filosofia.

XCV.

Ma se queste distinzioni sono il fondamento della filosofia *E più special-*
 di Renato, così di queste distinzioni il fondamento è stata la di- *mente la di-*
 stinzione Reale; perchè ella con essersi alla prima scoperta a *stinzione delle*
 Renato, l' illuminò, lo rischiarò l' aprì (diciam così) la *idee delle So-*
 mente a ritrovar così le altre distinzioni Reali, come tutte le *stanze tra lo-*
 altre, servendo essa per norma da ritrovarle tutte, come so- *ro.*
 pra abbiám fatto vedere. Ma la principal cagione, per la qua-
 le questa distinzione per fondamento non solamente di tutte le
 altre distinzioni, ma di tutta intera la filosofia di Renato de'
 riconoscersi, si è, che da questa distinzione Renato ha avuta
 la certezza della esistenza, e più propriamente delle esistenze
 delle due prime cose, su le quali si appoggia tutta la filosofia,
 dico della esistenza di se stesso, e poi di quella d' Iddio. La esi-
 stenza di se medesimo che si è voluta distinguere da quella di
 tutte le altre cose, per non sopportare di esser posta nel dubbio
 insieme con le altre, ha incominciata, come si è detto, questa
 distinzione, la quale non solamente è stata Reale, cioè tra So-
 stanze, e Sostanze, ma la massima, per dir così, tra le Reali; essen-
 do essa Cosa pensante rimasta alla prima solo Individuo, sepa-
 rato da tutto 'l resto del Mondo, in modo che di ogni altra co-
 sa, meno che di lui, si può dir che non sia Sostanza; perchè essen-
 do il suo pensiero rimasto solo, se non era Sostanza, ma
 fosse stato Modo, non se ne sarebbe potuta concepir la esisten-
 za

za in se medesima , ma avrebbe dovuto averla in una Sostanza , e così con quella Sostanza avrebbe dovuto necessariamente sempre andare accoppiato . La esistenza di Dio essendosi ritrovata per lo mezzo della separazione , o sia positiva distinzione dalla esistenza propria , come sopra si è veduto , non solamente non è unita , ma non si può unire alla propria esistenza ; dunque Dio anch' egli Sostanza distinta dal proprio nostro pensiero deve essere.

XCVI.

Dalla opposizione di queste due caratteristiche tra loro , si vede la contrarietà della filosofia di Renato con lo Spinosismo.

Or come potrà mai un Cartesiano essere Spinosista , cioè come potrà egli ritornare ad unire questi due Individui , e con gli altri , e tra loro in quella unica sola generalissima Sostanza degli Spinosisti , una volta che quest' Individui da Renato per lo mezzo della separazione dall' altre Sostanze , e di quella tra loro sono stati ritrovati ? Se vorrà metter la propria in quella di Dio , questa diverrebbe Modo, o Forma , o sia quel che volete della Sostanza di Dio , basta che non avrebbe potuto esistere in se , ma in altri , cioè in altra Sostanza . Ma quando Renato cacciò nel dubbio tutti gli altri pensieri , anche quel di Dio , il proprio pensiero insieme con la sua esistenza , volle restarsi per forza in quell' *Ego sum , ego existo* , il quale tutto solo , tutto in se stesso si restò ; dunque essendo questo rimasto solo esistente , non ebbe bisogno di altre Sostanze nelle quali esistesse , e per conseguenza essa , Sostanza separata , così come restò in quel punto che si conobbe , dovrà sempre essere . Se poi vorrà metter quella di Dio nella propria Sostanza , se la nostra fosse capace di ricever questa Sostanza infinita , noi non ci conosceremmo , non avremmo la Coscienza di esser mancanti e terminati ; e se noi dal conoscerci incapaci di averci noi potuto dar la esistenza , e di potercela conservare , abbiamo dovuto non solamente conoscere , ma per forza ricorrere a questo Creatore , come potremo poi con lui medesimarci ? Dove andrà questa nostra necessità di esser creati , e mantenuti ?

Renato adunque con l'accostarsi , non che ammettere l'unica sostanza degli Spinosisti , non verrebbe egli con ciò a toglier via la distinzione Reale ? e con ciò non verrebbe egli a distruggere , e contraddire a tutto il suo art. 60. della I. parte, nel quale questa distinzione stabilisce ? Anzi a distruggere tutta la
sua

sua filosofia , che (come si è veduto) su della detta distinzione sta fondata? quel suo *Ego* che è 'l fondamento di ogni certezza, se non sarà distinto realmente dalle altre Sostanze, sarà da loro strascinato (per dir così) nello stesso dubbio, nel quale erano rimaste ; ed ecco tutta la filosofia ricaduta un'altra volta nel Pirronismo . Ma che dico della vera filosofia ? la stessa Sostanza degli Spinosisti non averà più dove fermare il piede ; perchè qual prova resterebbe mai a loro da poterne dimostrare la esistenza ?

Ma potrebbe dirsi , che questo stesso provar che fa Renato , che il suo pensiero fosse Sostanza, che Iddio fosse Sostanza , e che i Corpi fossero Sostanza , è stato ciò che ha prestato le armi agli Spinosisti . Perchè essi dicono , che le singolari Cogitazioni , o sieno Individui spirituali, sono Modi della Cogitazione , gl'Individui Corporei sono Modi della estensione , l'estensione poi , e la Cogitazione sono Attributi di quella loro generica Universalissima Sostanza. E così benchè Renato avesse scoperto prima di ogni altra cosa il proprio suo pensiero , e che fosse alla prima a lui sembrato esser solo , e scompagnato da tutti gli altri , e perciò , che fosse stato Sostanza ; avendo poi scoperto che Iddio anch' era Sostanza , e le cose corporee anch' erano Sostanza , con ciò a poco a poco è venuto a scoprire, che tutte le cose eran Sostanza, e perciò che questa fosse il soggetto primo di tutte le cose, le quali in essa come a' Modi esistessero ; e che benchè il proprio pensiero fosse apparso alla prima separato da tutte le altre cose , nulladimeno essendosi poi veduto , che questo era Sostanza , come tutte le altre cose , questa separazione doveva esser Modale , e non Sostanziale , e perciò il proprio pensiero che alla prima, Sostanza appariva, dopo scoperte le altre cose anche per Sostanza , per Modo si deve riconoscere . Che il proprio pensiero si fosse conosciuto prima di tutta la generalissima Sostanza , non è maraviglia ; perchè tutto 'l dì si osserva , che si veggano prima i Modi , e poi la Sostanza delle cose . Per esempio , di un corpo , prima se ne apprende il colore , la superficie , e la figura , e poi se ne argomenta la Sostanza ; e così ancora , benchè Renato avesse veduto prima il proprio pensiero , ed i corpi singolari , nulladime-

R

no

XCVII.

*Opposizioni
che si potrebbe
fare.*

no il proprio pensiero lo fece venire in cognizione della Cogitazione, i Corpi singolari della Estensione; e per ultimo la Cogitazione, e la Estensione convenendo tutt' e due nell' esser Sostanza, gli discoprirono questa Sostanza generica, la quale perciò come loro soggetto riconoscer si dovesse. E questo credo che sia l'argomento degli Spinofisti, portato nel più forte che essi abbian potuto giammai pensare.

XCVIII.

Si dimostra la falsità del fatto asserto nella opposizione.

Ma riflettendo bene, si potrà vedere quanto questo argomento sia vano, ed insussistente. Perchè in prima in quanto al fatto, Renato non solamente dal proprio pensiero, e da i Corpi singolari, e da Dio, che vuol dire dagl' Individui così spirituali, come corporei, non ne ricava giammai questa generalissima Sostanza degli Spinofisti, anzi a lei espressamente si oppone, come si è veduto ne' suoi luoghi sopraccitati; ma di più egli non ammette nè anche l'Esistenza *a parte rei* di queste altre due Universalì Sostanze, cioè della Cogitazione, e della Estensione, ma egli solamente ammette la esistenza de' singolari, cioè degl' Individui: *Ego existo*, e non *cogitatio existit*; e nella 6. Meditazione, *ac proinde res corporeae existunt*, e non *extensio existit*, dice Renato; in maniera che si vede l'abborrimento che aveva questo filosofo di dar la esistenza a qualsivoglia Universale, che non che alla Universalissima Sostanza degli Spinofisti, ma nè meno alle più specifiche della Cogitazione, ed Estensione volle dare esistenza alcuna.

Questa Sostanza Universale adunque gli Spinofisti la vogliono a viva forza ricavar da Renato; e quel che sembra più strano, si è, che essi questa loro empietà vogliono dedurla da tutto ciò che vi ha di più pio, ed insieme di più dimostrato in questo filosofo. Cioè perchè Renato ha dimostrata la Esistenza dell' *Ego*, la Esistenza di Dio, e la Esistenza degl' Individui corporei, e che ciascheduno di quest' Individui avesse la sua propria esistenza: costoro su di quest' esistenze di Renato, volendo di esse a viva forza fare un sol fastello, voglion formarne la loro generalissima esistenza, o sia Sostanza. Infelice Renato! potevi tu pure a tua possa dimostrar così sodamente, come hai fatto, la Esistenza delle cose contro gli Scettici, e la Esistenza di ciascuno Individuo spirituale da per se, siccome
an-

ancora da per se stesso di ciascuno Individuo corporeo contro degli Epicurei, i quali questa esistenza per se negli Spiriti non volevan riconoscere; perchè gli Spinosisti da questi stessi tuoi, così pii, s'ami pur lecito dirlo, così divini ritrovati, dico dall' esistenze dimostrate, così ne' singolari Spiriti, come ne' Corpi, co' quali chiudesti l'empia bocca degli Scettici, e degli Epicurei, pretendono di profittarsene per la loro sopra tutte le altre, non meno empia che *suddola*, non saprei dir se setta, o impostura. Dunque acciò che Renato non avesse data occasione a costoro, di formar questa empia macchina di Sostanza generica, bisognava che egli non avesse dimostrata la esistenza degli Individui, nè lo aver ciascuno di essi la esistenza singolare; che vuol dire, che doveva egli lasciare a briglia sciolta trionfare gli errori così degli Scettici, come ancora degli Epicurei. Il che vale lo stesso che dire, che non si deve stabilire il Buono; e' l' Vero, per tema che le cattive menti su di essi debbano appoggiar le loro maligne, e fantastiche larve. In maniera che secondo ciò si dovrebbe negare Dio per tema, che con lo stabilirlo, gli Ariani potessero poi negar lo esser' egli Trino, ed Uno. Ma quanto costoro vanamente da queste esistenze provate negli Individui da Renato, pretendano di ricavarne la loro generica Sostanza, di sopra nel trattar dell' *Uno*, se n'è detto a bastanza.

XCIX.

Al presente dopo d'aver fatto vedere la falsità del fatto asserito dagli Spinosisti, cioè che Renato avesse scoperta la esistenza per se della Universal Sostanza, dallo aver ritrovate le esistenze ne' singolari; passeremo a dimostrare che dalle esistenze delle Cose singolari, cioè da quello *Ego existo*, da quello *Evidentissimè demonstrari Deum etiam existere* verso il fine della 3. Meditazione, e dal (nella 5.) *Ac proinde illum*, cioè Dio, *re vera existere*; e per l'esistenze de' Corpi singolari, da quello, *Ac proinde res corporeæ existunt* della 6.: dico, che dimostreremo che dalle esistenze delle cose singolari, non solamente egli non ne ricava la esistenza della Universal Sostanza (come abbiàm fatto vedere) ma che queste singolari esistenze nella maniera, con la quale egli le ha ritrovate, distruggono affatto la esistenza della Universal Sostanza; in modo che i suoi principj, che non sono altro che l'*Ego existo* &c., come sopra

E di più che il Metodo di Renato distrugga la esistenza dell' una sola Sostanza degli Spinosisti.

abbiam dimostrato, non solamente non *conducono a conoscere una sola Sostanza*; ma sono quelli, i quali unicamente questa *una sola Sostanza* svellono dalle radici. E per far ciò incominceremo dallo esame dello stesso paragone addotto dagli Spinosisti, cioè dallo scoprire in un corpo prima i suoi Modi, e poi il corpo intero, per vedere se gli Spinosisti, o pure Renato sia stato quello, che ha fatto il vero uso di questo paragone; e chi di loro, cioè se gli Spinosisti, o Renato l'abbia bene, ed esattamente alla filosofia appropriato; e per conseguenza a pro di quale di loro due questo paragone riesca.

Dovrem dunque riflettere, che siccome di un corpo si vede prima la sua figura, per esempio lo esser quadro, rotondo, e lo esser bianco, o rosso (se i colori tra' Modi, o sieno accidenti del corpo, si voglion mettere) così nel proprio pensiero il Cartesio aveva ravvisato alla prima il dubitare, il negare, lo affermare &c. in fine i Modi del suo pensiero. Dopo di essersi veduto il rotondo, il quadro, il bianco, il rosso, si conosce che questi erano Modi di un tal corpo, per esempio, del Muro, del Tavolino, della Cera, che quadri, rotondi, bianchi, rossi &c. si erano; e con questo si conobbe, che questa quadratura, questa rotondità, questa bianchezza, questo rosso non esistevano in loro medesimi, ma che erano Modi del Muro, del Tavolino, della Cera, che erano le cose, le quali in loro medesime esistevano. Della stessa maniera ancora Renato conobbe, che quel dubitare, quel negare, quello affermare &c. erano Modi del proprio pensiero, cioè di quello individual *Ego*, e perciò egli ad essi non diede esistenza alcuna in se, ma solamente all' *Ego*, del quale disse, *Ego existo*. La nostra mente adunque già ha ritrovate le Esistenze in loro medesime, cioè il Muro, il Tavolino, la Cera, e con ciò già ha ritrovato l'appoggio di que' Modi, che alla prima a lei si eran fatti davanti, cioè di quella quadratura, di quella rotondità, di quella bianchezza &c.

Fin qui ella, cioè la nostra mente, ha operato secondo il suo lume così chiaro, e certo, secondo una cognizione così da lei inseparabile, che benchè volesse, non può in alcuna maniera entrare in dubbio alcuno. Perchè niuno può mai dubitare, non che credere, che la quadratura, la rotondità, la bianchez-

za

za &c. possano esistere in loro medesime, ma tutti siamo forzati a credere quando vediamo un quadrato, un rotondo, un bianco, un rosso &c. che debba esistere il Muro, il Tavolino, la Cera, in fine uno Individuo corporeo, di cui questi debbano esser Modi. Lo stesso succedette a Renato in quel *dubitare, affirmare, negare*, i quali dovette creder Modi di quello Individual *Ego*. Fin qui dunque la comune filosofia non ha parte alcuna, questo è un fondamento così stabilito in noi dalla stessa natura, che non solamente non ha bisogno di esser confermato da filosofia alcuna, ma egli è quello, che de' servire per base, e per appoggio di tutta la filosofia. Resta adunque di andar ricercando quale sia in ogn'Individuo questa natura fissa, e stabile, che lo costituisca il soggetto, su del quale queste varietà, e questi Modi s'appoggiano; e da qui incomincia la comun filosofia, perchè da qui incomincia la nostra mente a servirsi della sua potenza riflessiva; che vuol dire, che ella dopo ritrovata già una esistenza in se medesima, cioè o il Muro, o il Tavolino, o la Cera, non spigne più oltre questa Idea, e se volesse, non potrebbe farlo dopo ritrovata una esistenza in se, ma su di questa idea de'appoggiarsi la sua riflessione, la quale de' supporre necessariamente la cosa, su della quale essa riflessione debba farsi.

Terminata adunque in una esistenza in se, questa Idea; riflettendo la nostra mente al Muro, al Tavolino, alla Cera, in fine ad ogn'Individuo corporeo, o per dir meglio sopra la idea, che di questo Individuo corporeo ha fatta; ritrova, o conosce, che nello esser'egli or quadro, or rotondo &c. non lascia mai di esser' esteso, anzi, che lo stesso quadro, lo stesso rotondo, altro che estensione in lungo, e largo non sono. E perchè la nostra mente riflette ancora, che ogn' Individuo corporeo ha la sua estensione anche nella profondità, anzi, che questa estensione nella profondità si vede necessaria ad essere realmente nello stesso quadro, rotondo &c. benchè non faccia bisogno in essi di averne considerazione; perchè una volta che questo quadro, questo rotondo non sono altro, che la estensione stessa considerata per lo largo, e per lo lungo; questa estensione se non avesse la sua profondità, per questo verso non sarebbe estensione, e
così

così nello stesso tempo farebbe estensione, e non lo farebbe; il che quanto ripugni, ogni huom può vederlo. Avendo adunque la nostra mente appresa la idea dello Individuo corporeo, con la riflessione ritrova il fermo, lo stabile, il soggetto in fine delle variazioni, o sien de' Modi, esser la estensione, e gli attributi di essa essere la lunghezza, la larghezza, e la profondità, cioè essere i tre versi, per i quali essa si de' considerare *a parte rei*, o sia nello individuo intero. Da qui ancora, e nella stessa maniera Renato incomincia nel suo individual *Ego*, cioè nella Idea di questo *Ego* ad operare la potenza riflessiva della sua mente; e perciò dopo il suo, *Ego existo*, o per dir meglio, su di quel suo, *Ego existo* incomincia la sua fabbrica del *sed quid igitur sum?* Di questo egli ritrova il *sum res cogitans*, che vuol dire, che in quel suo *Ego*, che nella propria Coscienza aveva ritrovato, la riflessione poi fa vedergli, che'l soggetto delle sue variazioni, o sien Modi, cioè del dubitare, dell'affermare, del negare, era la Cogitazione, o dir vogliamo una Cosa pensante. E non solamente ritrova ciò, ma ancora vede, e fa vedere altrui, cioè dimostra chiaramente, che solamente la Cogitazione si è quella, che è, e può essere dell'*Ego* (cioè del proprio suo individual pensiero) il soggetto de' suoi Modi, e che l'estensione non solamente non è, nè può esserlo, ma con quel suo *Ego* non ha nulla che fare, nè a lui, cioè alla di lui natura, giammai può appartenere.

Da quanto si è detto, può raccogliersi, quanto il paragone dello apprendersi prima i Modi, che la Sostanza ne' corpi, sia contrario agli Spinofisti, e favorevole a Renato; perchè in questo paragone si vede, che gli attributi di una Sostanza debbano esser necessariamente sempre uniti, anzi medesimati tra loro, essendosi veduto, come la lunghezza, la larghezza, e la profondità, che sono attributi della estensione, non possono l'uno scompagnarsi dall'altro in uno Individuo corporeo; e perciò se la Cogitazione, e la Estensione fossero attributi della Sostanza generica, come vogliono gli Spinofisti, dovrebbero essere necessariamente tra loro inseparabili. E così benchè Renato avesse nel suo *Ego*, che vuol dire nel suo individual pensiero, o sia cosa che pensa, alla prima veduto la Cogitazione, se questa insieme

fieme con l'estensione fossero state attributi di quella generica Sostanza degli Spinofisti , avrebbe necessariamente dovuto nel suo *Ego* ritrovato già esistente , e perciò *a parte rei* , scoprire la estensione , siccome si è detto , che in ogn' Individuo corporeo ; benchè alla prima si vegga la lunghezza , e la larghezza , si de' dopo scoprire la profondità : ma Renato in quel suo *Ego* , non solamente non la scoprì giammai , ma ritrovò , che necessariamente non gli poteva giammai appartenere . Dunque Renato con ciò venne a dimostrare , che la Cogitazione , e la estensione non potevano essere attributi di una comune Sostanza ; perchè se ciò fosse stato , dove si ritrovava l'uno , si doveva ritrovare l'altro , nella stessa maniera , che dove si ritrova la lunghezza , si deve ritrovar la larghezza , e la profondità , essendo questi attributi della loro comune estensione . E se è così , che per Renato la Cogitazione , e la Estensione non possono essere attributi di una comune Sostanza , dovranno essere adunque due Sostanze separate , e che l'una non abbia a far con l'altra , tali , quali appunto da lui sono dimostrate .

E credo che tanto basti di aver detto , per far vedere chiaramente , come l'esempio addotto dagli Spinofisti , da loro stessi sia stato abbandonato , ed esattamente dal Cartesio seguito . Ma perchè , come fin dal principio ho detto , e tante volte ho ripetuto , e ripeterò sempre , il mio principal fine nella presente Opera , non è stato nè il difender Renato , nè l'impugnar Voi , ma solamente il persuadervi ; perciò io intendo qui di scoprirvi qual sia stato il fonte dell'errore degli Spinofisti nel voler tirare a pro de' loro ritrovati , quello apprendere che si fa dalla nostra mente prima i Modi , e poi le Sostanze delle Cose .

La nostra mente adunque , primieramente forma le Idee degl'Individui , o sieno Cose reali , e perciò queste prime Idee , dirette chiameremo : su di queste Idee poi riflettendo per veder la natura delle Cose , che elleno rappresentano , le considera per alcuni loro riguardi , come sopra nel trattar dell'Uno si è veduto , e queste , seconde Idee , ovvero Idee riflesse per non chiamarsi . Ella per le prime adunque apprende le Cose , o sieno gl'Individui , per le seconde ne conosce la loro natura . Il dover la nostra mente far tale processo , nasce dal presente nostro

C.

Si discopre il fonte degli errori degli Spinofisti.

stro debole oscuro stato, per lo quale non potendo vedere alla prima in una volta, o sia *intuitivamente*, come dicono le Scuole, la natura delle Cose, bisogna che si serva della riflessione per andarle a poco a poco conoscendo. Anzi questa sua debolezza giugne a tanto, che non solamente de' far questo processo di prime, e seconde Idee per conoscer la natura delle Cose, ma anche le prime Idee, per le quali solamente ne apprende la esistenza, bisogna che la vada formando a poco a poco, con lo apprendere prima alcuni Modi, e poi, per lo mezzo di essi, tutto lo Individuo, o sia Cosa reale, come diviso da tutti gli altri.

Come ciò avvenga, si potrebbe spiegare in molte maniere, tra le quali farebbono; che ella queste prime Idee non se le forma da se medesima a suo piacere, ma secondo che nella sua Coscienza vengono cagionate dalle Cose; e le Cose, o sieno Individui corporei, essendo divenuti tali da que' perpetui *Più*, che sono il loro soggetto, per mezzo de' Modi (come sopra si è veduto) anche per lo mezzo di essi alla prima si offeriscono alla nostra mente. Di più si potrebbe dire a riguardo di queste prime Idee delle Cose corporee, le quali vengono per lo mezzo de' sensi; che i corpi a noi esteriori non cagionando nella nostra mente queste prime Idee di loro se non che per lo mezzo del loro toccamento mediato, o immediato col nostro corpo, il qual toccamento, causa occasionale alla nostra mente di formar le dette Idee de' dirsi, e'l toccamento di due Corpi non potendosi fare che nella superficie, perciò la nostra mente alla prima, la superficie terminata di un Corpo (che è lo stesso che la figura, la quale Modo è del Corpo) de' concepire; e perchè tutta la superficie di uno Individuo corporeo non può toccare il nostro corpo immediata, o mediatamente tutt' in una volta; perciò la mente nostra tutta la di lui superficie non può in una sola volta apprendere, ma deve farlo (o co' sensi, ovvero con la immaginazione, la quale supplisce a ciò, che manca il senso di darle) per tutt' i suoi versi; per poter concepire tutta la intera sua tale *Trinadimensione*. Nel formar poi le prime Idee degli Spiriti creati, i Modi loro non essendo altro che le variazioni del loro stesso pensiero, non si può dire propriamente, che la nostra mente vegga prima i Modi, che'l proprio pensiero; perchè

chè

chè in ogni singolar pensiero, per vario, per opposto che sia all'altro, può ella benissimo scorgere tutto intero il di lui Individuo. E benchè nel Corpo anche nel concepirsi un Modo, si debba nello stesso tempo concepire estensione, di cui debba esser il Modo; nulladimeno la tale estensione, o sia Individuo corporeo, non si viene a concepir tutto in una volta come nello spirito; e questo per la composizione di ogn' Individuo corporeo, la quale dalla debolezza della nostra mente in una sola volta non si fa concepire.

Ma sieno pur queste maniere quali elle si vogliano, che qui non fa d'uopo esaminarle, bastando solamente il vedere. I. Che queste prime Idee benchè si formino con l'apprendere prima alcuni Modi, o Attributi dello Individuo, e poi esso Individuo; nulladimeno dopo che questo si è arrivato ad apprendere tutto, elleno restano Idee intere, e compiute così come intero è l'Individuo che esse rappresentano. II. Che queste Idee fino a che restano in tale stato, servono alla nostra mente per avvertirla solamente della esistenza di quello Individuo, che elleno rappresentano come diviso dagli altri, cioè il solo essere egli *τόδ' ἐστὶ* questo tale; ma trattanto che elleno restano così alla grossa, non possono farle vedere (almeno secondo il nostro presente corrotto stato) la natura dello Individuo da loro rappresentato. III. Che per far ciò, bisogna che la mente le vada minutamente esaminando, e questo esame ella non con altro, che per lo mezzo della riflessione viene a farlo. Ed in fine, che questi esami, queste considerazioni, che la nostra mente fa su di queste prime Idee, le quali sono quelle, che seconde Idee, e Idee riflesse chiamiamo, non sono Idee le quali da loro medesime possano sostenerli, ma debbon su delle prime essere appoggiate.

Ora gli Spinofisti non conoscendo dove termina la Idea dello Individuo, che è quando la cosa si conosce per esistente in se, e separata da ogni altra; le seconde Idee, o sieno le riflessioni, che fanno, su della prima Idea, le vogliono prendere per la stessa prima Idea; e con ciò credendo di allungare questa Idea, non fanno altro che sempre più allontanarsene. E così essi dopo di aver veduto il colore, la figura, e poi la Cera tutta, in vece di fermar quivi la idea della Cera, quelle consi-

S

de-

derazioni, o sieno riflessioni di essere ella estensa, di esistere in se, prendendole anche per le Idee prime, come della Cera avean fatto, le voltano in Estensione, Sostanza &c. e seguitando a stender la Cera, come se questa non fosse già finita, l'attaccano, l'appoggiano su la Estensione, e questa poi su la Sostanza; e così vengono a far quel progresso infinito di Modi, cioè il colore, figura &c. della Cera, la Cera della estensione, la estensione della Sostanza. Ho detto progresso infinito, perchè una volta che si trapassa la idea della Cera, e si vuol dare allo esistere in se della Cera, la idea prima, cioè di Sostanza che esiste in se, e nella quale la Cera come Modo esista; questa Sostanza deve anche avere il suo esistere in se (perchè altrimenti non sarebbe Sostanza) e di questo anche se ne dovrà fare un'altra Sostanza, e così si andrà all'infinito. Ed ecco l'abbisso dove conduce il mescolar le prime con le seconde Idee; ecco il baratro senza termine, dove si va a precipitare quando si vogliono abandonar le Idee degl'Individui. Sempre adunque che la mente fa queste riflessioni su delle Idee degl'Individui, bisogna che stia attenta a non perder di vista le dette Idee, ma sempre considerarle come appoggio, come fondamento delle riflessioni, o sieno seconde Idee. Come appunto ha fatto Renato (secondo abbiám fatto vedere) il quale dopo ritrovato l'*Ego sum*, l'*Ego existo*, su di esso appoggiò le riflessioni del *sum res cogitans &c.* e non l'*Ego* sopra la Cogitazione; e con ciò egli esattamente ritrovò (secondo lo stesso esempio addotto dagli Spinofisti) gl'insegnamenti della natura nel conoscer le cose; egli gli ha seguitati, e non gli Spinofisti, i quali, da quanto abbiám detto, potrà vedersi quanto malamente abbiám seguitato lo stesso esempio da loro addotto, ed a noi dalla stessa natura dettato.

E per far vedere fino a qual segno giunga lo errore di costoro, rifletteremo, che la scienza degli *Universali*, che è quella, che comunemente Metafisica si chiama, ha quel luogo nella filosofia, che nelle Matematiche ha la scienza delle *Ragioni*, o *Proporzioni*, o sia de i *Rotti*. Perchè siccome per mezzo della scienza delle *Ragioni*, e *Proporzioni* i Matematici ritrovano la relazione delle *quantità*, e l ritrovar questa non si fa con altro mezzo, che col compararle tra loro; e per far tali

com-

comparazioni bisogna divider le *quantità*, per vedere per lo mezzo delle dette divisioni quella proporzion tra loro, che restando elleno intere, non si vedrebbe: così ancora nella Metafisica per esaminar la natura degl'Individui, bisogna che si comparino tra loro; e perchè tal comparazione non si può da noi fare con la Idea dello Individuo tutta intera, bisogna che si faccia a poco a poco con andare esaminando questa idea per i suoi versi, o sieno diversi aspetti di essa idea; i quali versi delle idee sono quelli, i quali comparandosi tra loro, per essi si vengono poi le idee a comparare. Questa benchè non si possa chiamare division d'Idee, essendo veramente ella, e propriamente astrazione e non divisione, cioè il riflettere la nostra mente ad un verso di una Idea, e non ad un'altro; nulladimeno ciò niente importa, sicchè non possa alla scienza de' *Rotti* la Metafisica paragonarsi. Là dove la Fisica a quella de' numeri, o sieno *quantità* intere, si potrebbe assomigliare, siccome nel seguente esempio chiaramente si può vedere.

Se adunque nella scienza de' numeri interi un Matematico considererà il numero di cento, come composto, per esempio, di due cinquanta, cinquanta come composto di cinque dieci, dieci di cinque due, e due di due Unità, o pure come composto di cento Unità; così ancora un Fisico, se vorrà considerare questo Tavolino, lo considererà come un composto di più legni, i legni come composti de' quattro elementi, secondo la openion di alcuni &c. ma nello stesso tempo vedrà, che i legni, che compongono questo Tavolino, sono l'un dall'altro distinti realmente, e perciò l'uno non sarà l'altro, e così i quattro elementi, che compongono i legni anche tra loro distinti realmente; e perciò vedrà, che l'idea del Tavolino era composta da quella di più legni, quelle de' più legni eran composte da quelle degli elementi. Ma siccome poi se'l Matematico considererà la stessa *quantità* non come discreta, cioè composta dalle cento Unità, ma come un tutto, cioè, come una Unità (s'intende di quella della quale può essere capace la *quantità*, e non della semplice) e questa vorrà dividerla in due metà, e poi ciascuna metà in due altre, in modo che ciascuna di queste seconde metà sieno il quarto della Unità, e questo quarto in due

altre metà, delle quali ciascuna viene ad essere una ottava della Unità &c. questi con la idea della metà, del quarto, dell'ottavo, non viene a fare idee nuove, e separate dalla Unità, ma si vede, che tutte queste sono fondate su della Unità, anzi altro che la Unità considerata solamente nella sua metà, nel suo quarto, nella sua ottava non sia &c. Così ancora il Metafisico se considererà questo Tavolino come variabile per un verso, ed invariabile per l'altro, cioè che possa esser quadro, rotondo &c. ma che sempre Pero egli farà; considerando solo questo esser Pero, viene a considerar un solo de' due versi, per lo quale questo Tavolino può esser considerato, o sia un verso degli due, che ha la idea di questo Tavolino, cioè il solo verso invariabile: e questo solo verso, benchè non si possa chiamar propriamente metà della Idea del Tavolino, nulladimeno viene a corrispondere nel paragone alla metà dell'Unità Matematica; e per questo esser Pero, egli è paragonabile a tutte le altre Cose, che di Pero saranno. E se poi vorrà paragonarsi agli altri legni, si toglierà da questo Pero lo esser' egli di tal colore, lo esser di tal determinata durezza &c. ma se gli lascerà solamente lo esser innatante nell'acqua, lo esser soggetto al tarlo &c. Ed ecco che il Pero, per farlo restar legno, si viene quasi a dimezzare, togliendogli il proprio colore, ed in fine tutto ciò, che per Pero la particolareggiava: e così questo legno viene a restare, per così dire, il quarto della idea del Tavolino. Nel comparar poi questo Tavolino con tutt' i corpi duri, per esempio con le pietre &c. bisognerà anche dimezzare il legno, cioè togliergli quell' innatante nell' acqua, soggetto al tarlo &c. e fargli restar solamente lo esser duro; ecco dunque che lo esser corpo duro sarà la ottava parte della Idea del Tavolino. Nel comparar questo Tavolino con l'acqua, l'aere, l'etere, il fuoco, in fine co' corpi liquidi, si dovrà dimezzare anche questo esser corpo duro, cioè togliendogli la durezza &c. fargli restar solamente la estensione; questa adunque sarà la decimasesta parte della Idea del Tavolino. Or qui vi ha due considerazioni a fare, l'una che (come si è detto dell'Unità Matematica, che'l terzo, il quarto, in fine tutte le sue divisioni altro che l'Unità non sono) così ancora il Pero, il legno, il corpo du-

ro, la estensione in fine, altro che 'l Tavolino non sono, tanto meno, quanto più universali sono. E siccome in Fisica le parti del Tavolino, o gli elementi, che compongono la di lui Sostanza, non sono lo stesso tra loro, ma cose, e con ciò Idee tutte diverse; così poi al contrario questi attributi Metafisici sono lo stesso tra loro, tanto meno l'uno dell'altro, quanto l'uno dell'altro sarà più universale; in maniera che il legno sarà lo stesso che 'l Pero, ma meno le condizioni, che particolareggiano il Pero &c. La seconda cosa, che si de' notare si è, che siccome ne' *rotti*, quanto più il numero del denominatore è grande, il *rotto* più piccolo viene ad essere espresso, così ancora nella Metafisica, quanto più uno attributo è Universale, e per conseguenza par più grande, più piccolo, cioè più piccola porzione, o sia verso della Idea, viene ad essere.

Or se farebbe ridicolo un Matematico, che abbagliato dalla grandezza del denominatore di un *rotto*, volesse dire, che esso non solamente una Unità, ma tutte le altre in se contenga; per esempio, che un Millesimo contenga in se mille Unità, senz' avvedersi, che qualsivoglia *rotto* mai alla Unità possa arrivare; anzi quanto più grande sarà il denominatore, meno questo *rotto* della Unità sarà; dico che se questo Matematico farebbe meritevole delle pubbliche risate, non dovranno esserlo anche costoro, i quali dando l'Universale *a parte rei*, vengono nello stesso abbaglio ad inciampare? Perchè essi primieramente con lo stesso dargli *a parte rei*, vengono a commettere l'errore, che commetterebbe questo Matematico, con voler sostenere, che i *rotti* sieno numeri da per loro, nè abbiano bisogno di appoggiarsi su' della Unità. Il secondo errore, nel credere che questi Universali contengano gl'Individui, farebbe il sopradetto del Matematico, che volesse credere, che 'l *rotto* contenga que' numeri, che 'l suo denominatore esprime. Ma di tutt' i sostenitori degli Universali, come che gli Spinosisti sono quelli, che spingono più avanti, e fino all' ultimo segno questa opinione, lo error loro è senza proporzione maggiore; perchè non solamente danno l'Universale *a parte rei*, ma di più fanno gl' Individui, Modi di questo Universale. Noi restammo a far vedere la estensione come decimasesta parte della Idea di un Indi-

divi-

dividuo corporeo ; ma essi non si arrestan quivi , perchè non solamente vogliono che la Sostanza in vece di esser la decimafesta parte della Idea di un Individuo , sia sedici volte maggiore , ma vogliono questa maggioranza infinita ; e per far ciò qual via si anno presa a tenere ? Essi non si fermano alla Estensione , ma passano avanti fino alla Sostanza generica , la quale dandola ancora al legno , siccome a Dio , pretendono con ciò di paragonarla , uguagliarla , anzi di medesimarla con quella dello stesso Dio ; ma la Sostanza d' Iddio è infinita , e 'l legno ognun vede che è finito ; come faranno costoro per far questo paragone , anzi questa medesimazione ? Il modo è in pronto , la stessa Matematica glielo fornisce . Perchè siccome questa Scienza dopo che per accostarsi maggiormente alla espressione della ragione , che vi ha tra due grandezze incomensurabili , è andata sempre fingendo minore , e minore una loro comune misura , alla fine la finge infinitamente picciola , prendendo una frazione , di cui il Denominatore sia un supposto numero senza fine , e senza termine alcuno : nella stessa maniera gli Spinofisti , volendo a viva forza ritrovar un che di comune tra le cose create , e 'l Creatore , suppongono questa Sostanza generale negl' Individui tutti , togliendole ogni Attributo , ogni proprietà . Ma qual' è questa Sostanza così assoluta di questo Tavolino ? Ella non è estensa , perchè già si è spogliata dalla estensione ; non è cogitante , perchè ognun vede che il Tavolino non può *cogitare* , oltre a che ripugna a questo esser Sostanza generica , lo aver Attributo , o sia proprietà alcuna ; ella non è finita , perchè già l'abbiamo spogliata di ogni proprietà del legno , e questo esser finito era del Tavolino ; non è infinita , perchè non sarebbe stata del Tavolino , e questo dargli l'infinito sarebbe aggiugnerle , non più spogliarla da tutti gli attributi , e proprietà del Tavolino ; per la stessa ragione ella non è nè creata , nè creatrice ; non è in tempo , nè fuori , o sia sopra il tempo ; ella in fine è un *Infinitesimo* , che vuol dire un perfetto niente , come benissimo notò Renato nell' art. 52. della 1. parte de' suoi principj ; perchè non avendo questa Sostanza niuno attributo , niuna proprietà , niuna qualità , si potrebbe dire , che *per communem illam notionem , quod nibi-*
li

si nulla sint attributa, nullae proprietates, aut qualitates (sono parole dell'accennato Renato) ella altro che un perfetto niente non possa essere. Questo *Infinitefimo* adunque gli Spinofisti vogliono farlo diventar l'Infinito, cioè Iddio; che vuol dire lo stesso, che la infinita negazione darla ad intendere per la infinita posizione; l'Infinito non essere in fine per lo Infinito essere: ed ecco il millesimo fatto divenir migliajo. Ma a che più trattenerci a perdere il tempo in questo Infinito abbisso di errori, e stravolgimento di ogni discorso!

Tutto ciò che abbiamo avvertito intorno alla Sostanza de' primi Spinofisti, si de' con più ragione dir dell'Ente della nuova Setta di costoro; perchè considerando comunemente l'Ente come più astratto, e più equivoco della Sostanza (benchè la Sostanza degli Spinofisti sia così l'ultimo astratto che all'Ente viene a ridursi) anche meno della Sostanza verrebbe a restare.

Discopertasi da noi la origine degli errori degli Spinofisti, ritorneremo a Renato. Intorno al quale dopo di aver dimostrato, come la sua condotta filosofica nel ritrovare la singolare esistenza dell'*Ego*, distrugga, secondo lo stesso esempio addotto dagli Spinofisti, la loro universal Sostanza; resta a far vedere un'altro verso, per lo quale questo Filosofo l'ha distrutta, cioè con lo stesso *Ego existo* considerato in se stesso. Con questo egli adunque venne a dimostrar la esistenza d'una cosa contro degli Scettici, che la esistenza di tutte le cose negavano, o almeno mettevano in dubbio: ma egli (come sopra abbiamo accennato) con quel suo *Ego existo*, non ritrovò la esistenza della Sostanza, non della Cogitazione, non in fine di niuno Universale, ma della propria sua, e perciò singolare individual Coscienza, cioè di quell'*Ego*. Solamente adunque della propria Coscienza, dell'*Io*, e non di niuno Universale Renato ha ritrovata la esistenza. Questa esistenza è così certa, che non solamente niuno Spinofista la negherà del suo *Io*, ma se ne dovrà servire necessariamente per base a provar contro lo Scettico la sua pretesa universal Sostanza. Ogni mente adunque nel suo *Io*, nella sua Coscienza ritroverà la sua propria esistenza. E perciò abbiamo ancora, che la esistenza nelle menti non può andar scompagnata dall'*Io*, che vuol dire dal singolare; e di più

CI.

Un altro verso con il quale Renato distrugge quella Una sola Sostanza, cioè con quella propria Coscienza, che ogni mente deve avere.

più che ogni spirito, ogni mente deve avere il suo *Io*. Or questa Sostanza Universale degli Spinosisti, secondo loro, dovrà comprendere, dovrà avere tutti questi *Io* singolari come suoi Modi; questi *Io* in lei non si potranno unire in uno, e questa impossibilità ognuno la sperimenta in se stesso, cioè nel suo *Io*, che non è quello degli altri; dunque questa Sostanza universale resterà con tanti *Io*, quante sono le menti singolari; dunque questa Sostanza resterà ancora con altrettante esistenze singolari.

Ma lo Spinosista dirà, che queste esistenze singolari di tutti questi *Io*, essendo essi Modi della Universal Sostanza, saranno esistenze Modali. Ma noi tralasciando di ripeter ciò, che sopra abbiám dimostrato, cioè che in Renato si vede, che la esistenza del suo *Io* non può esser modale; e pregandovi, Signor D. Paolo, a ricordarvi di ciò, che nel trattar dell' *Uno* si è fatto vedere, cioè che gli Spinosisti formano questa loro Sostanza generale dalla esistenza de' singolari, facendo una di tutte dette esistenze, e così se l'esistenze del *Io* fossero modali, questa loro Sostanza anche Modale verrebbe ad essere: domanderemo solo al presente allo Spinosista, se questa universal Sostanza ha la sua propria Coscienza, il suo *Io*, che la renda certa di questa sua pretesa sostanziale esistenza; se esso vorrà dir che non l'ha, qual Cogitazione, qual mente sarebbe quella di questa loro Sostanza, di questo loro Dio, senza di quella *vitalità*, senza di quella attualità, che nell'*Io*, o sia nello esser consapevole di se medesima consiste? E se non avrà Coscienza di se medesima (che è lo stesso che l'*Io*) perciò non conoscerà se stessa; e se non conoscerà se stessa, come potrà conoscer le altre cose? in che questa Sostanza differirebbe dalla materia delle Scuole, cioè dalla pura potenza passiva suscettibile di forme? E qual cosa a lei verrebbe a restare della Cogitazione?

Se l'ha: primieramente questa stessa dovrà dettare a lei, ciò che 'l suo *Io* dettò a Renato, cioè di non poter' essere questa Sostanza giammai estensa, e perciò, che non possa aver l'estensione, che è l'altro attributo che gli Spinosisti danno alla loro Sostanza: per secondo questa Coscienza non sarebbe in tutti i Modi di questa Universal Sostanza, come sperimentiamo esse-

effere la Coscienza in tutt' i Modi delle menti singolari, come nota Renato, cioè in quel dubitare, affermare, negare, volere, non volere, immaginare, e sentire, ne' quali tutti la propria Coscienza si riconosce. Or questa Sostanza Universale, non solamente non averebbe Coscienza in tutti que' suoi Modi, che toccano l'attributo della estensione (secondo gli Spinofisti) come sono i Corpi singolari, i quali, secondo lo stesso Spinosa, non sono capaci, nè di Coscienza, nè di tutto ciò che all'attributo della Cogitazione si appartenga; ma questa Coscienza, questo *Io* della Sostanza generica non si stenderebbe nè anche a' Modi dell' attributo della stessa Cogitazione, perchè questa non si ritrova nell'*Io*, nelle Coscienze singolari (che secondo loro sono i detti Modi) siccome ogni *Io* singolare si ritrova in que' suoi Modi di dubitare, affermare &c. E che questo *Io* della Universal Sostanza non abbia nulla che fare con gli singolari *Io*, non che non sia appoggio di essi, senz'aver bisogno di dimostrazione, la stessa Coscienza propria lo detta ad ognuno; perchè laddove ella non solamente riconosce per modi del *Io*, il dubitare, affermare &c. ma non può non riconoscerli per tali, scorgendo in tutti loro lo stesso *Io*, come a loro necessario fondamento; così allo 'ncontro ella, non solamente non riconosce lo *Io* proprio in questo *Io* della Sostanza, come a Modo di lei, ma vi ha ripugnanza positiva, che questa Coscienza possa averne conoscenza alcuna; perchè è della natura della Coscienza di non potere essere consapevole, o sia *conscia* di altro *Io* in se medesima, che del suo; e questo perchè è della natura dell'*Io*, il non poter' essere *Io* di un altro *Io*. Questo *Io* adunque della Universal Sostanza, non solamente non sarà riconosciuto dagli *Io* singolari in loro, come nel dubitare, affermare &c. si riconosce sempre ciascun' *Io* singolare, ma sarà da loro necessariamente discacciato. Questi singolari *Io* non faranno Modi così docili verso la loro comune Sostanza, come sono tutti gli altri Modi verso le loro Sostanze: gli altri Modi non solamente non vogliono scompagnarsi dalle loro Sostanze, ma per necessità vogliono essere in esse; come ne' Corpi ogni figura, ogni moto vuole la estensione, e negli Spiriti ogni negare, affermare &c. vuol l'*Io*: Ma questi *Io* singolari ribellati dal *Io* Universale, non solamente non vogliono nulla parteci-

T

par

par da lui, mà da loro affatto lo discacciano.

E per finire omai di trattenerci più su di questa meschina Universal Sostanza, il di cui misero stato fa altrui pietà di parlarne, non che di più combatterla, termineremo questo nostro discorso, col pregarvi Signor D. Paolo a volervi immaginar questa Sostanza a guisa di uno di que' mostri formati dalla unione ed attacco di due huomini, quale appunto dicono esservi stato, sono pochi anni, uno di due donne in Presburgo di Ungheria; le quali essendo lasciate dalla natura attaccate in una parte de' loro corpi, formavano un' infelice mostro costante di due corpi, e due menti così opposte di genio, e di volontà tra loro (essendo una allegra, l'altra malinconica, l'una di genio pronto, e frettoloso, l'altra pigra, e tarda, in fine tutto ciò che piaceva ad una, essendo contro il volere dell'altra) che ciò cagionava a quel mostro quella infelicità, che ognuno si può immaginare dalla perpetua guerra, che da queste sue menti così opposte, continuamente in se medesimo doveva avere: niente diverso da un tal mostro, potrete considerare questa Sostanza Universale, avente in se medesima tanti *Io* di così diversi genj, come tutte le menti lo sono, de' quali mentre ognuno ne vuol la meglio per se, riducono la infelice Sostanza Universale ad uno stato tanto peggiore del suddetto mostro, quanto il numero, e diversità degli *Io* di essa, sono senza paragone maggiori di quella de' soli due *Io* del mostro umano.

CII.
Recapitolazione della
opposizione
tra Renato, e
lo Spinosismo.

Da quanto adunque si è detto, credo che si possa chiaramente vedere, quanto fondamento possa aver questa proposizione, che *i principj di Renato conducono a conoscere una sola Sostanza*; quando al contrario i principj di questo filosofo sono immediatamente, e quasi *ex diametro* opposti, anzi distruttivi di questa sola Sostanza, e perciò anche de' principj dello Spinosà. Lo Spinosà comincia da questa sola Universal Sostanza, pretendendo che essa sia il principio, il fondamento, la base di tutto il suo sistema: allo'ncontro il principio di Renato è quel singolare individual' *Io*, che è 'l fondamento di tutta la sua filosofia. Lo Spinosà si sforza a tutto potere di dar l'esistenza solamente a questo generalissimo concetto (se pur concetto può chiamarsi questo, che, come si è veduto in Renato, è

in-

Incontepibile, non che *inesistibile*) di Universal Sostanza , che abbracci la Creatrice , e le Create ; le Sostanze Create , o per dir meglio , que' *predicabili* di Sostanza cogitante , ed estensa , gli vuole attributi di questa generalissima Sostanza ; agl' Individui poi procura di dar bando perpetuo dal Mondo , con voler dare ad intender tutt' i singolari per Modi di questa sua Universal Sostanza . Renato al contrario prova la esistenza ne' soli Individui , facendo veder chiaramente che non si può provar la esistenza di niuna Sostanza in concetto di Sostanza anche specifica , ma che la prova della esistenza si possa aver solamente negl' Individui . Il che a riguardo delle menti già si è veduto : a riguardo de' Corpi , benchè in diversi luoghi delle sue Meditazioni , fino alla quinta , avesse fatto veder la essenza di questa Sostanza materiale , nulladimeno mai potè ricavarne la esistenza . Ed a ragione , perchè questo connotato di *Sostanza Materiale* fino a che non si ritrovava il subietto , del quale si dicea , non farebbe mai esistita , e questo subietto erano gl' Individui Corporei , de' quali ella si concepiva come predicabile . Perciò adunque Renato fu obbligato a ritrovar la esistenza di quest' Individui Corporei , che erano le singolari , o sieno prime Sostanze , delle quali questa Sostanza estensa come seconda Sostanza dovea dirsi come un loro *predicabile* per ispecificargli , o sia distinguergli dalle Sostanze Spirituali : e perchè vide che l' intelletto (almeno nel presente stato dell' anima nostra , che sta unita al corpo) non era affetto o sia tocco da quest' Individui Corporei , bisognò che egli ricorresse a' sensi , i quali immediatamente da quest' Individui erano tocchi . Egli adunque siccome nella seconda Meditazione era stato accertato del suo Individuo dalla sua Coscienza , la quale chiameremo pura Spirituale , così nella sesta si accertò degl' Individui Corporei dalla sua Coscienza che potremo chiamar Sensibile , dopo di aver provato , che questa sua Coscienza , che per altro da una cosa esterna doveva necessariamente in lui esser prodotta , da altri , che da quest' Individui Corporei non poteva esser cagionata : ma ciò meglio si vedrà appresso . Sicchè ritornando al nostro proposito : Renato la Universal generalissima Sostanza , non solamente non la vuole *a parte rei* , come vuol farla lo Spinoza , ma la bandisce anche dalla nostra mente , dimostrando

T 2

che

che non vi possa esser questo Universale, questo genere di Sostanza, che abbracci il Creatore, e le Creature, come appare ne' suoi Principj nel sopraccitato luogo: *Nomen substantiae &c.* La caratteristica di Renato è quella di separar sempre le Idee delle Cose l'una dall'altra; quella dello Spinoza è di sempre più confonderle.

€III.
*La quale si
 termina con
 l'esempio del-
 la catena d'o-
 ro d'Omero.*

E per terminare il contrapposto tra Renato, e lo Spinoza, ed insieme questa nostra Prima Parte, con seguire un lume che ci vien somministrato dal primo Autore così di tempo, come di dignità, che tra tutta la Gentilità venga riputato, dico la tanto celebre catena d'oro del grande Omero. Avendo egli messa nelle mani di Giove questa catena, la quale pendeva dal Cielo fino alla Terra, ed alla quale stando attaccati tutti gli altri Dei, non solamente che niuna forza a quello potevano fare, ma da lui per lo mezzo di questa catena tutti pendevano; quasi tutt'i Mitologi in una voce concorrono, che egli con questa favola volle dimostrare, come tutte le Cose insieme con l'ordine loro, dalla sola potenza d'Iddio dependano. Ed in vero che Giove rappresenti Iddio, gl'Iddii le Cose naturali, e la catena quella connessione, e corrispondenza che anno le cose tra loro per lo mezzo de' loro Modi, la qual connessione, ordine della natura si chiama, non è un'allegoria così recondita, che alla prima non possa ravvisarsi; perchè chi non sa che Giunone significhi l'aria, Vulcano il fuoco, Apollo il sole, ed in fine ognuno di quell'Iddii qualche cosa naturale serva a rappresentar? e che Platone stesso le cagioni naturali allo stesso Iddii appelli?

Ora secondo questa favola, quantunque chiaramente appaja, che le Cose, benchè attaccate con una stessa catena, non sieno perciò le stesse, ma tra loro distinte, e molto più da Dio, il quale non solamente è distinto, e dalle Cose, e dalla catena, ma nè meno per mezzo di quella, con esse Cose è attaccato, anzi, e della catena, e delle Cose assolutamente dispone: come di se medesimo fa dire a Giove il Poeta II. Θ

*Αἴν' ὅτε δὴ ἔγω πρόφρων ἐθέλοιμι ἐρύσσαι,
 Αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμι αὐτῇ τε θαλάσῃ,
 Ma quando a mio piacere vorrò trarla,
 Tirerolla, e con essa e Terra, e Mare.*

E di più quello essere la catena distesa dal Cielo fino alla Ter-
 ra,

ra, faccia vedere che le cose sieno tra loro attaccate con ordine, in modo, che l'una dall'altra dependa. Dico, che benchè realmente questa catena sia così, nulladimeno non si ritrova così nella nostra mente, perchè le nostre Idee sono cotanto confuse, e tra loro intralciate, che alla prima quest'ordine che realmente è nelle cose, in loro non si ravvisa; e perciò questa catena che da esse Idee deve rappresentarsi, viene a stare in modo avviluppata, e confusa, e le Cose così mischiate, sì l'una con l'altra, come con le loro connessioni, e riguardi, che le Cose si confondono co' riguardi, cioè con la catena stessa, ed insieme tra loro; e di più questo gruppo di tal catena posta in una tal confusione, offusca, e copre in noi la cognizione di chi deve sostenerla, cioè d'Iddio; e quindi in questa confusione, in questo gruppo, fino a tanto che non si venga a togliere, in maniera che si ritorni alle nostre Idee quello stesso ordine reale, che anno le Cose da loro rappresentate, non si distingueranno giammai le Cose nè l'una dall'altra, nè da' loro riguardi, nè dallo stesso Dio.

Renato adunque in quel suo non mai a bastanza lodato *Ego cogito, Ego sum*, ritrovò che questo, cioè il proprio pensiero per le nostre menti era la prima cosa a discoprirsì, e perciò il capo da incominciare a disviluppar questa catena. In questa cosa, cioè nel proprio pensiero, vide que' riguardi, per li quali da una parte dependeva dall' assoluta Onnipotenza d'Iddio, in quel dover' essere egli terminato e mancante; il che faceva sì, che egli da questa infinita Onnipotenza dovesse necessariamente dependere, così nello essere stato creato, come nel dovere ad ogni momento esser mantenuto: e dall'altra parte ne' propri sensi vide egli quella catena, che al corpo tenealo attaccato; ne' quali sensi egli vide, sì gli attacchi che la nostra mente con il nostro Corpo doveva avere, come ancora per conseguenza, nella catena di questi attacchi venne le altre cose corporee a ritrovare; tra le quali incominciando da quella del proprio Corpo, come più al suo *Io* attaccato, venne poi da questo di mano in mano le altre cose corporee per lo mezzo degli attacchi, che andò ravvisando tra loro, a scoprire. E così Renato non solamente che rimettè la catena obbiettiva del suo ordine, ma lo stesso metterla in ordine, fè veder la distinzione delle

Cose

Cose tra loro; perchè gli stessi attacchi, i quali, quando erano confusi, cagionavano la confusione delle Cose, posti poi nel loro ordine, servirono a farne veder la distinzione, come sopra si è veduto negli attacchi di dipendenza, che la nostra mente ha da Dio, i quali servirono a far vedere la di lei distinzione da quel sommo essere; e negli attacchi poi di unione che la stessa nostra mente ha con il nostro Corpo, può vedersi la necessaria distinzione che vi ha tra loro. Lo Spinoza al contrario non solamente non si cura di sviluppar questa catena nella nostra mente, ma procura di più fortemente raggrupparla, e tutt'i suoi sforzi sono, perchè paja una sola cosa insieme con quel Dio che la sostiene, involupando Iddio, Cose create, riguardi tutti, sotto la sua pretesa Sostanza.

Ora vedete adunque, Signor D. Paolo, se può aver Filosofia più opposta allo Spinoza, che quella di Renato: ciò, che lo Spinoza mette per base della sua setta, Renato lo nega affatto come una chimera; dall'altra parte que' che stabilisce Renato per fondamenti della sua Filosofia, lo Spinoza procura fargli affatto svanire; la maniera del filosofare tutta contraria, i pensieri tutti diversi. Chi adunque avrà di noi due meglio detto: Voi nello avere asserito, che *i Principj di Renato conducono a stabilire una sola Sostanza*; o pure Io nel paragone del veleno del can rabbioso?

E tanto basti aver detto intorno alla vostra Introduzione, il di cui scopo (come sopra si è ravvisato) è stato solamente il provocar Renato alla lontana con leggieri scaramucce, per renderlo più debile, e con ciò più facile ad esser da voi abbattuto (secondo la vostra opinione) nelle seguenti considerazioni, e difficoltà, nelle quali voi a piè fermo pretendete di combatter questo Filosofo. Passerem' ora a vedere come in queste vostre considerazioni vi sia riuscito glorioso il cimento con un tanto avversario; e sopra tutto se voi dopo di avere abbandonati non solamente i *Principj di Renato*, ma tutta la di lui Filosofia, e di più espressamente impugnatala, vi siate allontanato da quel *conoscere una sola Sostanza*, che voi a gran ragione cotanto aborrite, o piuttosto a questa pretesa *una sola Sostanza* vi siate maggiormente unito, ed attaccato.

PAR-

P A R T E S E C O N D A,

*Nella quale si esaminano le Considerazioni, e
Difficoltà del Signor D. Paolo sopra le
Sei Meditazioni del Cartesio.*



Na tutta nuova, tutta strana, e finora inudita impugnatione si vedrà in queste vostre Considerazioni essere da voi praticata contro Renato, nella quale i vostri maggiori avversarj non potranno non ammirare la sagacità del vostro ingegno nello aver saputo inventare una tanta e sì fatta astuzia, da poter con essa riparare a quella mancanza di ragione, la quale conoscevate esser dal vostro canto per potervi ad un tanto, e sì fatto Filosofo opporre.

Ed affinchè maggiormente possa rilucere la stranezza dello artificio da voi in questa novella vostra impugnatione praticato, noi prima di passare a questa propria vostra, esamineremo un'altra maniera più comune, con la quale Renato si dagli altri, come da voi stesso è stato assalito, insieme con le cagioni che anno spinto gli Autori di essa a porla in opra.

La maniera adunque d'impugnar Renato, nella quale voi avete altri per compagni, si è quella di farlo in proposizioni, le quali non solamente egli non si è mai sognato di dire, ma che sono tutte affatto opposte a ciò, ch' egli veramente avea sentito, e scritto.

Questa benchè perversa maniera di confutare si sia, nulladimeno quelli, i quali l'anno contro di questo Filosofo praticata, possono in qualche modo essere scusati dal titolo di calunniatori, il quale sembra che avessero potuto meritare. Perchè benchè la sua filosofia sia la più semplice, la più naturale, come quella, che niuna cosa premette, niuna cosa suppone, niuna cosa in fine vuole strappare con sopracciglio pedantesco, per dir così, da' suoi uditori, ma solamente come compagna, e non maestra, gl'invita ad unirsi con seco, per considerare ciò,

V

che

I.

Il Sig. D. Paolo pratica una nuova maniera d'impugnar Renato.

II.

Altra maniera anche praticata dal S. D. P. comune con gli altri oppositori di questo Filosofo, cioè attaccar gli errori da lui non detti.

III.

Cagione di questa seconda maniera. Cioè l'impazienza della nostra Mente nel seguir l'ordine de' Pensieri.

che la natura a tutti ha dettato : nulladimeno essendo le sue Proposizioni tutte necessariamente l'una dall'altra dipendenti, il suo ragionare così stretto, ed intimamente concatenato, le sue parole poste con tanta economia, che non ve ne ha pur una, che sentimenti gravissimi in se non contenga; essendo in fine tutta la sua filosofia una perfettissima armonia di tutte le sue parti tra loro, anzi non consistendo ella in altro, che in questa armonia; fa d'uopo per seguirla, di una seria attenzione, e quel che più importa, di un continuato, e non interrotto filo di ragionare. Ma perchè la corruzione della nostra natura consiste appunto nello esserci noi ribellati da quell'ordine, che fu posto da Dio in questo Mondo per mantenerlo, e perciò noi ogni ordine più che qualsivoglia fatica abborriamo; quindi ci si rende noioso e difficile lo star sempre con essa filosofia accompagnati. E se a questo di più si aggiungono i pregiudizj, che parte da' sensi, ed i più dallo autorevol ceppo de' falsi sapienti ci son posti continuamente a' fianchi, per distornarci a viva forza da quel cammino, nel quale essi si avvegono di non aver parte alcuna; non è maraviglia, se gli huomini costretti da tante sospinte a dover traviare, nel ritorno che fanno al cammino di questo Autore nel ritrovar la verità, dovendolo prender per traverso, più per quello non lo riconoscano; anzi per loro veramente più non sia tale, avendone smarrita la dirittura; e per ciò, come abbiám detto, sono compatibili, se sembra loro in questa filosofia quello, che non vi è di vedere. Anzi molte volte le stesse Proposizioni, che in essa sono vere, positivamente false diverranno; perchè la stessa perfezion dell'armonia, con la quale stanno in essa disposte, porta poi, che se una parola, non che una Proposizione di questo Filosofo non venga ben considerata, tiri dietro a se lo sconcerto, non che di una, ma di più Proposizioni, le quali tolte dal loro luogo, non più quelle, nè più vere ed utili, ma tutto altre, anzi qualche volta false, e perniciose posson diventare; nella stessa guisa, che nel corpo umano gli stessi umori, che servono per la sua conservazione trattanto che ne' proprj vasi, e nella giusta proporzione tra loro si mantengono, usciti poi da quegli, tutti acri, tutti mordaci, e perciò all'huomo perniciosi divengono.

E per

E per ispiegar più particolarmente come avvenga, che il metodo di seguire esattamente il natural ordine de' pensieri, senza voler loro mettere il piede avanti, che è lo stesso che'l metodo analitico, del quale il Cartesio si è servito, abbia tirata addosso a questo Filosofo la facilità di esser'egli impugnato in Proposizioni giammai da lui dette, bisogna riflettere; che in quest'ordine, non tutto ciò, che alla cosa, la quale si esamina, appartiene, si può veder chiaro alla prima, e tutto in una volta, ma si deve andare scoprendo a poco a poco; e facendosi avanti il primo chiaro, servirsi di esso per grado di andar rischiarando tutto ciò che men chiaro si vede: ma trattanto quello attributo, che men chiaro apparisce nella Idea, che si esamina, non bisogna nè ributtarlo, nè riceverlo come alla Idea appartenente, fino a tanto che oscura, e confusamente in quella Idea si vegga; bensì con sospendere il giudizio, metterlo quasi da canto, fino a che non si scuopra chiaramente se essa appartenga, o no a quella Idea. Ma quella impazienza nel dover noi restar sospesi, renduta quasi inseparabile da tutt' i nostri discorsi, a cagione di quella occulta superbia lasciataci dal primo peccato, che ci fa abborrire ogni suspension di credenza, come quella, la quale ci rende accorti della nostra debolezza; dico che questa impazienza cagiona, che la nostra mente al comparire di un' attributo, subito voglia far da maestra, con unirlo alla Idea, o separarnelo come a quella non appartenente; e così quasi che ella godesse il lume della visione intuitiva, passare agli estremi, senza volersi in nulla fermare nel mezzo della suspension del giudizio, cotanto al suo presente debole oscuro stato necessaria, per condursi allo scoprimento del vero. E queste sono quelle Proposizioni, le quali la nostra mente viene ad impiantar nel metodo analitico, secondo quella ombra di vero, o di falso, che alla prima si fa a lei d'avanti, senza che elleno per detto metodo si sieno giammai ritrovate.

Così avendo Renato nella prima Meditazione posto in dubbio tutte le cose, subito si sentì gridar dietro *imprimis memineras, te non actu quidem, & revera, sed tantum animi fictione corporum omnium phantasmata pro viribus rejecisse*; e

ciò per non aver l'oppositore intesa la differenza, che vi ha tra'l metter da canto un attacco, o sia dipendenza di una Idea da un'altra, come non bene ancora esaminato; e'l ributtare affatto questo attacco come falso; il che fece, ch'egli, cioè l'oppositore, non si avvedesse, che Renato allora seriamente, cioè *revera*, *Et non animi fictione rejecisse*, cioè avesse posto da canto l'uso delle Idee, che gli rappresentavano l'esistenze de' Corpi, cioè l'uso de' sensi per quella rappresentazione; ma non per ciò venne a stabilire la massima, che questo uso fosse falso, in modo che le Idee sensibili non avessero attacco alcuno con quella della esistenza de' Corpi, da poterci di essa esistenza renderci certi. Perchè egli andando alla inchiesta di un pensiero, che fosse fermamente vero, cioè di un attacco tra due Idee, che chiaramente si conoscesse, perchè ne' sensi ancora non si vedea il loro attacco con la esistenza de' corpi, gli pose da canto per tal uso nella prima meditazione: nella seconda poi essendo venuto il loro luogo, nel quale il loro attacco con la esistenza de' corpi (per la loro necessaria dipendenza da questi) si dimostrava per vero, ed indubitabile, gli accolse di nuovo. Dall'altra parte l'autore delle terze obiezioni, con un errore tutt'opposto a quello dell'Autore delle seconde, stimò così certi que' dubbj della prima Meditazione, che dallontutto, e per sempre volea togliere a' sensi il poterci accertar della esistenza de' Corpi; il che obbligò Renato a rispondere: *dubitandi rationes, quæ hic a Philosopho admittuntur ut veræ, non à me nisi tamquam verisimiles fuerunt propositæ* &c. con tutto ciò, che siegue di questa risposta. Nelle quali due così opposte obiezioni si vede, che tutti e due i loro Autori, per vie tutte contrarie pervertirono il senso di Renato in quel dubbio della prima Meditazione; il primo (cioè l'Autore delle seconde obiezioni) col volerlo fin dalla prima già crederlo per falso; il secondo (cioè l'Autore delle terze) col volerlo ammetter dallontutto, e per sempre vero, quando quel dubbio in quella prima meditazione non era nè falso, nè vero, ma era vero dubbio, cioè Proposizione da non ammettersi ancora per vera, nè da ributtarsi affatto come falsa.

IV.
Altra cagione

Oltre a questa cagione, per la quale non è stato inteso
Re-

Renato , e perciò se gli è attribuito ciò , che egli giammai ha detto (la qual cagione de' dirsi naturale , o sia venente dalla nostra corrotta natura) avviene un' altra , la quale *artificiale* potrebbe in qualche maniera chiamarsi , cioè venente da un corrompimento , che noi dell' arte del pensare facciamo . Perchè avendo noi quasi tutte le scienze , e le arti apprese con il mezzo-del metodo sintetico , le menti si ritrovano così prevenute , e perciò così a quello attaccate , che giammai da lui vogliono partirsi ; e così quando poi debbon dell' analitico servirsi , mischiando quello nel meglio del corso di questo , vengono ad interromperlo , e con ciò confonderlo in modo , che non solamente non lo fanno giugnere al fine stabilito , ma vengono a far delle Proposizioni tutte strane , e mostruose come da' pezzi di questi due metodi tra loro confusi formate . E benchè quando una verità è già ritrovata per lo metodo analitico , si possa poi dimostrare , o sia ordinare nel sintetico , e Renato abbia praticato ciò nella pruova della esistenza d' Iddio , e distinzione dell' anima dal corpo nelle sue risposte alle seconde obbiezioni ; nulladimeno l' errore consiste nel volersi servir del metodo sintetico , nel mentre che la verità per l' analitico si stà ritrovando . Perchè precedendo il metodo sintetico col proporre alcune Proposizioni universali ; e l' analitico al contrario dovendo sempre incominciare dalle cose particolari , dalle quali in esso metodo si scoprono le universali , vengono questi due metodi ad essere di natura affatto opposti tra loro , in modo che non possa l' uno con l' altro mischiarsi , senza che ne nascano gravissime confusioni . E benchè l' analitico poi ancora si serva di questo *Universale* per ritrovare altre verità particolari ; nulladimeno l' *Universale* nel metodo analitico non entra come base principale , e principio del discorso , com' è nel sintetico , ma solamente come ogni altro particolar pensiero . Così avendo il Cartesio ritrovato il pensiero proprio , questo stesso portò seco la propria esistenza , cioè che era la stessa cosa *actu cogitare* , che *existere* ; tutto ciò , cioè che egli *actu cogitabat* , e che egli esistesse , la propria coscienza glielo dettava ; ora l' attacco tra questo singolare *actu cogitare* , cioè il proprio , e' il singolare *existere* , cioè l' esistenza propria , era anche singolare ,

ne, cioè il voler mischiare il metodo Sintetico nello Analitico.

lare, il quale egli non l'avea veduto in niuno universale, ma solamente nella propria coscienza, la quale a viva forza (diciam così) avea dovuto vederlo. Dopo veduta la verità di questo singolare attacco, se ne potè fare l'universale, cioè che ogni cosa, che pensa attualmente, esiste, il quale (come nella prima nel trattar dell' *Uno* si è veduto) non è altro, che lo stesso primo singolare scoperto già vero, il quale serve alla nostra mente a far di lui uso universale, con servirsene per norma da conoscere per veri tutti gli altri singolari, i quali a lui si ritroveranno esser simili. Al che non ponendo mente l'Author delle istanze alle risposte di Renato alle quinte obbiezioni, credette, secondo ciò che lo stesso Renato rapporta: *Primum ex eo quod dico Cogito, ergo sum, auctorem instantiarum colligere, me hanc majorem supponere: Qui cogitat est; atque ita me jam aliquod præjudicium induisse;* onde Renato dopo di aver' esaminata la parola *Prejudizio*, risponde così: *Sed præcipuus istius auctoris in hac materia error hic est: quod enunciationum particularium cognitionem semper ex universalibus, secundum syllogismorum Dialectices ordinem, deducendam esse supponat. Qua in re se quomodo veritas indaganda sit, ignorare prodit. Constat enim inter omnes Philosophos, ad eam inveniendam initium semper a notionibus particularibus fieri debere, ut postea ad universale accedatur; quamvis etiam reciprocè, universalibus inventis, aliæ particulares inde deduci queant. Ita si puer in Geometriæ elementis instituendus sit, hoc principium generale, si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent erunt æqualia, aut. totum singulis suis partibus majus est, non capiet, nisi particularibus exemplis illustretur. Ad quod cum non attenderet iste Auctor, in tot paralogismos incidit, quibus libri sui molem auxit. Passim enim falsas majores finxit, easque mihi tribuit, quasi veritates, quas explicui, inde deduxissem.*

V.

La nuova
maniera pra-
ticata dal S.
D. P. consiste
nello accusar
Renato di

Ma sia detto a bastanza di questa maniera comune d'impugnar Renato: veniamo ora a quella, che tutta propria, tutta vostra de' dirsi. Questa si è, che dopo di aver voi accusato questo Filosofo in generale di Spinosismo, pretendete nelle seguenti vostre Considerazioni, e difficoltà alle sue Meditazioni,
di

di attaccargli i più enormi errori, ne' quali tutto 'l fugo, tutto 'l veleno di quella fetta si contiene. E quando ognuno avrebbe creduto, che voi vi foste servito di questo artificio, per poi scagliarvi contro di detti errori, confutandogli, ed abbattendogli, e con ciò aver campo di abbatte insieme con loro anche Renato, che per loro Autore volevate far passare: si vede con somma maraviglia di ognuno che legge il vostro libro, che voi non solamente date infinite lodi a tali errori, ma di tutto ciò che Renato ha scritto, o per dir meglio, di tutto ciò che voi in Renato vi siete immaginato di vedere, questi soli come Proposizioni ferme, indubitabili, e di eterna verità avete ammessi. Da ciò avviene, che le vostre lodi più che i vostri biasimi sieno a questo Filosofo da temersi; perchè fino a tanto che voi apertamente lo biasimiate come Spinosista, questo vostro abbaglio, per non dir calunnia, è così patente, che egli a gran ragione riderassene; ma che poi gli affiggiate lo stesso errore sotto la coverta della lode, questa è una insidia per lui tanto più grave, quanto che essendo occulta, e di soppiatto, può lasciar qualche impressione contro di lui nelle menti di coloro, i quali non intesi della sana dottrina di questo Filosofo, crederanno esser vere quelle lodi, che da un così fiero nimico, come voi di Renato vi dichiarate, a lui vengono attribuite. Di sopra ho detto, che potevate esser contento dell'altro modo d'impugnar questo Autore, che pur soverchio l'avete praticato in queste vostre Considerazioni, e difficoltà, perchè in quello almeno aveano altri Autori, da' quali potevate voi dire di averlo preso; ma il presente da chi l'avrete voi appreso? Ove si trova esempio d'altro simile? E se di quello ne abbiamo addotte le cagioni da renderne in qualche maniera compatibili gli Autori, qual cagione potremo addurre in questo da potervi render capace di compatimento appo del Mondo tutto?

Spinosismo, fingere in lui gli errori di tal fetta, e poi lodargli in vece di biasimargli.

Esame

*Esame della Considerazione sopra la prima, e
Seconda Meditazione.*

Parole del Signor D. Paolo.

Renato delle Carte, come ognuno sà, nelle due sue prime Meditazioni; che hà improntate da S. Agostino, ha dimostrato l'esistenza del nostro pensiero, e quella di noi medesimi; e dice Ego cogito; Ego sum: questa dimostrazione è vera, ne da noi alcuna cosa si oppone; però faremo solamente alcune considerazioni intorno al metodo di dimostrare, che si contiene nelle due sue prime Meditazioni, acciò ci servano di norma, e di regola per l'esame, ch'abbiamo a fare delle seguenti sue meditazioni.

Al certo a me sembra, ch'altro metodo non vi sia per indagar con sicurezza le verità metafisiche, che quello, che hà usato prima S. Agostino, e poi Renato nelle due prime sue meditazioni: Imperciocchè se in Metafisica nostra mente hà per oggetto la ricerca del vero in se, e nella sua essenza, certamente non si può alcuna cosa come vera supporre; perchè se alcuna cosa come vera si supponesse, noi non avremmo in quella tal cosa dimostrato il vero in se, e nella sua essenza: Così dunque se non si può alcuna cosa come vera supporre in Metafisica, nè meno si possono usare in quella definizioni, ne assiomi, senza esaminare, se le verità supposte note, le quali si prendono ne gl'assiomi per base de i discorsi, sian vere in essenza; perchè, se si supponessero vere in essenza, rimarrebbe in Metafisica qualche cosa non ben dimostrata; a cagion d'esempio.

Nella scienza della Geometria, nella quale si suppone esistente la quantità, senza dimostrarla esistente, si possono porre definizioni, ed assiomi; perchè le definizioni altra cosa non sono, che nomi imposti ad arbitrio alle figure; e gl'assiomi altra cosa non sono, che proprietà note, ed indubitte, dedotte in conseguenza della quantità, che da noi si suppone esistente; che sia così. Io dico, il punto è quello, che non hà in se alcuna par-

te: In questa definizione si suppone la quantità esistente, perchè se la quantità non esistesse, non si potrebbero supporre le parti; mentre quando si suppongono parti, si suppone ancora un tutto esistente, e quantitativo, giustamente come in Matematica si suppone esser il punto. Dello stesso modo; se io dico. Il tutto è maggior della parte: In questo assioma si suppone la quantità esistente, perchè se la quantità non esistesse, non vi sarebbero ne parti, ne tutto. Così dunque in Geometria si possono usare definizioni, ed assiomi; ne l'uso, che in Geometria si fa delle definizioni, e degli assiomi, offende punto quella verità, che nelle dimostrazioni geometriche si contiene, perchè l'oggetto della Geometria non essendo altro, che quello di dimostrare le proprietà della quantità supposta esistente: Da ciò ne avviene, che se la quantità esiste, necessariamente abbia quelle proprietà, che se le assegnano negli assiomi, e quelle, che si dimostrano ne i teoremi, e ne i problemi. Se poi la quantità non esiste, rimangono vere in nostra mente le proprietà, che abbiamo considerate nella quantità, ma non sarà esistente il soggetto di quelle tali proprietà. Così dunque la Geometria è scienza ipotetica, e con tutto ciò è certa, e sicura nelle sue dimostrazioni, quantunque non sia certo l'oggetto di essa.

In Metafisica all'incontro, nella quale si cerca, come abbiamo detto, il vero in se, e nella sua essenza, e per ciò non si possono fare definizioni, ne supporre assiomi; la nostra mente non ha altro metodo per ritrovar il vero, che quello di cercarlo dentro se stessa, che vale a dire, dentro noi medesimi; e per cercar la verità dentro di noi medesimi, non abbiamo altro modo, che quello di supporre, ch'ogni cosa, che noi supponiamo esser esistente, possa non esistere: e per renderci poi certi, che una tal cosa esiste, non abbiamo altro modo, che quello di provare, che in alcun modo non possiamo supporla non esistente; ed il modo di provare, che non possiamo supporla non esistente, è quello di provare, che in qualunque modo la vogliamo supporre non esistente, sempre ritroviamo, che esiste: Alla per fine allora siamo certi, ch'una tal cosa esiste, quando non la possiamo, per lo mezzo di dubitare della sua esistenza, ne in alcun altro modo, escludere dalle cose esistenti, appunto come fa Re-

nato nella ricerca del pensiero.

Ne è già, che questa dimostrazione sia men certa delle geometriche dimostrazioni; perchè se nelle geometriche vi si contiene l'unità di vero; in questa specie di dimostrazione metafisica, l'unità di vero ancor vi si contiene; che sia così. Lo stesso è dire, tre angoli d'un triangolo sono uguali a due retti, perchè si dimostra per assiomi, e per le antecedenti cose da Euclide dimostrate, che non possono esser uguali ad altra quantità diversa da due angoli retti; che dire, io penso, e sono, perchè si dimostra, che io non posso in alcun modo dubitare, che io penso: dalla qual cosa non avviene, che io non possa nè meno dubitare di non essere, mentre penso. Così dunque questo modo di dimostrare, per lo mezzo della dubitazione, e dell'esclusione, e così chiaro, e convincente intorno alle cose metafisiche, quanto son chiare, e convincenti quelle dimostrazioni da Euclide fatte intorno alle proprietà della quantità.

Dopo dimostrata l'esistenza del pensiero, certissima cosa è, che noi abbiamo in Metafisica un punto stabile, su del quale i nostri raziocinii tessendo, possiamo ragionare col metodo di procedere dalle cose note all'ignote, appunto come si usa nelli teoremi di Geometria; perchè il metodo di ragionare dalle cose note alle ignote, è generale per qualunque soggetto, ch'abbia il ragionamento. Alla perfine il metodo di ragionare, che si usa in Metafisica, differisce da quello, che si usa in Geometria solamente in ciò, che in Geometria si possono porre per prime verità gl'assiomi; ed in Metafisica, ove si vuole la ragione intrinseca d'ogni cosa, la prima verità si ritrova per lo mezzo dell'esclusione d'ogni cosa esistente, ammettendo solamente per vero quello, che non si può in alcun modo escludere dalle cose esistenti.

Rimarrebbe d'esamarsi, se 'l modo, che per dubitare ho seguito Renato nelle due sue prime meditazioni, sia legittimo; perchè io penso, che 'l suo modo di dubitare per la sola conformità, che nel veder le cose sperimentiamo nel sonno, e nella vigilia, sia un poco mancante; ed a tal fine nella mia Metafisica io penso aver ritrovato un modo di dubitar d'ogni cosa, dimostrando, che non posso lasciar di dubitare d'una tal cosa; modo
assai

assai più chiaro, e convincente, che quello di Renato; ne voglio ora darmi briga di fare alle sue due prime Meditazioni una obiezione, la quale è già stata fatta da altri, questo si vedrà nel progetto della mia *Metafisica*, e per ciò ammettiamo per vere le sue due prime Meditazioni, cioè il suo famoso: *Ego cogito, ergo sum*.

Esamineremo dunque le sue seguenti Meditazioni per vedere, s'egli abbia in quelle retto metodo di ragionare seguito. E qui mi cade in acconcio d'avvertire al lettore, che le obiezioni, che io fo alle seguenti Meditazioni, sono tutte contro il metodo di ragionare, o sia logica, che Renato, a fine di dimostrare le sue proposizioni, ha seguito, non già contro le proposizioni; perchè: Che Iddio sia intelligente, provido, e creatore del tutto: Che l'anima sia spirituale, realmente diversa dal corpo, ed immortale, ed altre simili cose alla Santa Religione attenenti, le crediamo tutte, la Dio mercè: ma solamente diciamo, che le pretese dimostrazioni di Renato son false; dalla qual cosa n'avviene, che dopò fatto lo studio delle Meditazioni di Renato, noi rimaniamo più che prima nell'ignoranza di quelle altissime, ed importantissime verità, che abbiamo narrate. Passiamo dunque all'esame della sua terza Meditazione.

VI.

LO istituto della presente mia Opera non mi lascia fermar molto in questa vostra Considerazione per esaminarla: perchè essendo esso, come fin dal principio lo dichiarai, quello di farvi accorto de' soli vostri errori, i quali possono condurvi allo Spinosismo, senza curarmi degli altri, che a questo precipizio non possono menarvi; e nella presente vostra Considerazione, gli abbagli, che per avventura vi fossero, così nell'offender Renato, come nel formare altre Proposizioni, non appartenendo per la maggior parte allo Spinosismo; perciò io gli lascerò, insieme con quasi tutta la vostra Considerazione, correre a voglia loro.

E per dirla sinceramente, un'altra cagione ancora non fa trattenermi su di tutta questa vostra Considerazione, la quale si è la cortezza del mio talento, che fa sì, che io di essa poco, o nulla ne intenda. Perchè primieramente non posso intendere

Due cagioni per le quali non ci fermiamo molto nella prima Considerazione del S.D.P.

qual sia questo *vero in se, e nella sua essenza*, che si va ritrovando in Metafisica, come se i Veri, che si vanno ritrovando nelle altre scienze, fossero Veri in altri, e non nella loro essenza; e molto meno intendo la ragione, che di ciò adducete, cioè quel *perche se alcuna cosa come vera si supponesse, noi non avremmo in quella tal cosa dimostrato il vero in se, e nella sua essenza.*

Per secondo nè anche so capire qual sia quel preggio, che voi date alla Metafisica, escludendolo da tutte le altre scienze, cioè quello *di esaminare, se le verità supposte note, le quali si prendono ne gli assiomi per base de' discorsi sien veri in essenza*, e perchè di questo preggio ne vogliate particolarmente spogliare la misera Geometria.

VII.

La Geometria non ha bisogno di quantità esistente.

Per terzo in tutto quel paragrafo intorno a questa scienza, cioè *nella scienza della Geometria, nella quale si suppone esistente la quantità*, la debolezza della mia mente non ritrova che tenebre, e confusione. Perchè io non giungo a vedere per qual cagione in questa scienza si debba supporre la *Quantità esistente*, avendo sempre da tutt' i Geometri concordemente inteso, che quantunque la Geometria si raggiri nel dimostrare le proprietà della *Quantità*, nulladimeno non perciò ha bisogno alcuno di supporla esistente; ed in ciò non so perchè ella debba esser da meno della Repubblica di Platone, le di cui leggi non lasciano le più di esser vere, e buone, benchè una tal Repubblica non fosse giammai stata nel Mondo. E poi da questo supporre esistente la *Quantità*, perchè debba venire a lei il privilegio di porre definizioni, ed assiomi. Nè anche so vedere che cosa vi vogliate in quelle parole, che *le Definizioni altra cosa non sono che nomi imposti ad arbitrio alle figure, e gli Assiomi altra cosa non sono, che proprietà note, ed indubitte, dedotte in conseguenza dalla quantità, che da noi si suppone esistente*, nelle quali per incominciar dalle ultime; perchè gli assiomi debbano esser *dedotti in conseguenza della quantità, che da noi si suppone esistente*? Come se questo assioma, che *il Tutto è maggiore della parte* non fosse tale, benchè il Tutto, e le parti non esistessero.

VIII.

Le Definizio-

Intorno poi a quella vostra caratteristica delle definizioni

ni matematiche, per incominciare colà anche dall'ultimo, perchè, Signor D. Paolo, voi restringete queste, ad esser delle sole figure?

ni Matematiche non sono delle sole figure.

IX.

E quel che rende più impercettibile questo vostro detto, si è l'esempio, che voi date di questa vostra Definizione, che sia così. Io dico il punto è quello, che non ha in se alcuna parte. In questa Definizione si suppone la quantità esistente, perchè se la quantità non esistesse, non si potrebbero supporre le parti; mentre quando si suppongono le parti, si suppone ancora un tutto esistente, e quantitativo, giustamente come in Matematica si suppone essere il Punto; perchè quando mi accingeva a ricordarvi che la prima definizione di Euclide era del Punto, il quale perchè io credeva che non fosse nè figura, nè quantità, come nè men figure credea essere, nè la linea, nè l'angolo, li quali anche da Euclide sono definiti, e perciò giudicava che non ci avesse posto mente nello assegnar quella caratteristica delle definizioni Geometriche; ecco che veggio nel detto esempio, che voi espressamente avete scelto la definizione del Punto, per rischiarar quel vostro ritrovato. Dal che non solamente s'inferisce, che voi venite a dichiarare il Punto per figura, ma di più espressamente lo dichiarate quantità, anzi Tutto quantitativo; il che veramente è ben rimarchevole; perchè là dove la Idea del Tutto non è assoluta, ma correlativa alle parti, le quali sono quelle, che costituiscono il Tutto, voi dalla stessa definizione di non aver parti, ne volete ricavare che il Punto sia un Tutto; il che val lo stesso che dire, che Tizio, il quale perchè è huom, che non ha, nè giammai ha avuti figliuoli, si debba chiamar Padre.

Errore del S. D. P. nel voler che il Punto sia Quantità.

X.

Ma se io tralascio tutte le altre cose di questa vostra Considerazione, ciò che dite nel principio della detta caratteristica, la quale voi assegnate alle definizioni Matematiche, non permette, che lo passi senza fermarmi, perchè potendovi in essa lo Spinosa ritrovar qualche appoggio, bisogna che io mi sforzi di toglierlo dal vostro così purgato giudizio. Questo luogo si è, che le Definizioni altra cosa non sono, che nomi imposti ad arbitrio alle figure, nel quale vi sono due cose a considerarsi; la prima si è quel voler, che la Definizione non sia, che

Due altri errori del S. D. P. nel definir le definizioni Matematiche, cioè che non sieno altro che nomi e che questi nomi sieno imposti ad arbitrio.

che un nome posto alle figure ; la seconda si è quello *arbitrio* posto così indeterminatamente , e senza limitazione alcuna.

XI.

Nelle scienze si passa dal noto all'ignoto, perciò le prime Definizioni debbon contenere una Idea nota, e separar' essa Idea così dalle altre, come in se medesima.

Per esaminar ciò (prendendo questa cosa dalla sua origine) dovrem riflettere , che il mezzo per lo quale all' acquisto di tutte le Scienze, anzi delle stesse Arti si giugne, si è lo andare a poco a poco , e quasi per grado , passando da ciò che vi ha di più noto nelle Idee, a ciò che vi ha di meno noto . E perchè l'ignoto nelle Idee nasce tutto dalla confusione , o sia mischiamento che ella ha con altre Idee ; perciò il principale avvertimento per togliere questa confusione, si è quello di andarla separando dalle altre Idee, le quali con lei non anno che fare. Quindi sempre che una Scienza s'incomincia dalle Definizioni , bisogn' avvertire che queste contengano in loro una Idea nota, ed insieme vadano separando da questa Idea tutto ciò, che vi sarà di confuso con altre , e perciò d'ignoto ; nè solamente la separino dalle altre , ma ancora in se stessa , con lo andar distinguendo i di lei attributi tra loro , e considerer prima i più noti, per poi da quelli passare ad esaminare gli altri , che alla prima così chiari non si veggono . Ma della maniera come si de' far questo separamento insieme co' suoi gradi , per gli quali deve passare , ne parleremo più distesamente quando si esaminerà la quarta Meditazione di Renato . Trattanto seguitando le Definizioni , diremo , che oltre al porre in esse le Idee più note , si deve anche ad esse Idee dare il nome , per poterle ad altrui comunicare ; e per lo stesso fine ancora , siccome si dà il nome alla Idea , acciocchè il suo suono faccia ad altrui risvegliarla , così ancora si deve accoppiare il suono , cioè esprimere con parole que' primi rischiaramenti , o sieno separamenti , che si fanno di essa Idea , così dalle altre , come in se medesima de' suoi attributi tra loro .

XII.

Le parole che debbon' esprimere queste Idee, debbono ancora il più che si può esser note .

Per la stessa ragione , che si deve cominciar dal più noto, il suono , o sia parola , che dev' esprimere la Idea , deve anch' esser noto ; cioè che sia una parola, il di cui attacco con la Idea, che si vuol' esprimere sia quanto più si può noto , ed usato ; e di più perchè si deve nella Definizione andar distinguendo le Idee , bisogna avvertire di distinguere l'attacco , che ha questa parola , con la Idea che si vuol proporre , da altri attacchi

chi

chi che la stessa parola con altre Idee potesse avere : cioè se questa parola fosse dall' uso destinata ad esprimere Idee diverse , farla restar con quella sola , che alla scienza , che si vuol comunicare , si appartenga ; e questo per fuggir quella confusione delle Idee , che nasce dall' omonymia ; cioè quella che è cagionata tra due , o più Idee per esser poste sotto di un sol nome , la quale confusione è il maggiore intoppo , che si ritrovi nel discoprimiento del Vero in tutte le Scienze .

Da tutto ciò può vedersi . Primieramente , che la Definizione non consiste solamente nel porre un nome alle figure , o a qualsivoglia Idea , ma bisogna accoppiarvi anche altre parole , le quali esprimano qualche suo attributo , per lo quale si venga a specificare , e distinguere dalle altre .

Per secondo , che questo *arbitrio* nel porre il nome , non debba essere inteso così largamente , che 'l Geometra possa affatto scostarsi da quel nome , che 'l Popolo ha attaccato a quella Idea che egli vuole esprimere ; perchè questo nuovo nome che vorrà porre il Geometra alla sua Idea , o farà conosciuto , o farà ignoto al Popolo , se gli sarà ignoto , cioè che fosse un nome per lui nuovo , e che non avesse giammai appo di lui avuto attacco con niuna Idea , farebbe render difficile su la bella prima questa scienza ad huomo , a cui si voglia insegnarla , facendogli perdere inutilmente il tempo nel rendere nella mente facile questo nuovo suono alla Idea in modo che nel sentire quel suono , subito ella debba in lui risvegliarsi . Ma se il Geometra distendesse il suo arbitrio a porre alla sua Idea un nuovo nome il quale fosse conosciuto dal Popolo , ma che da lui fosse stato attaccato ad altre Idee diverse da quella , a cui il Matematico la vuole attaccare ; questo farebbe un' errore del primo tanto peggiore , quanto che 'l primo non farebbe altro che difficoltà a questa scienza , ma il secondo positivamente la confonderebbe ; onde in vece di togliere le omonymie naturali delle Idee , verrebbe egli ad aggiugnercene una artificiale ; perchè , quella Idea , alla quale il Popolo ha attaccato quel nome , ricorrebbe sempre a confondersi , e con ciò ad oscurare , quella , alla quale il Geometra vuole attaccarla .

XIII.

La Definizione non consiste solamente nel porre un nome alla Idea , ma bisogna in essa ancora esprimere la sua distinzione dalle altre .

XIV.

Il nome che si pone alla Idea , non deve molto scostarsi da quello che prima il Popolo le avea dato .

Tut-

XV.

Come Euclide
abbia prati-
cati questi
avvertimen-
ti.

Tutti questi avvertimenti si veggono praticati da Euclide. Egli nelle sue definizioni non si contentò di porre solamente il nome alle figure, perchè se avesse voluto far ciò, per definire il Triangolo, l'avrebbe descritto su della carta, e poi avrebbe detto, io chiamo Triangolo la figura A, B, C, la quale farebbe stata definizione fatta mezza con le parole, e mezza con le mani; dal che ne sarebbe avvenuto, che huom giammai Idea del Triangolo distinta dalle altre figure avrebbe fatto, ma solamente una materiale impressione di essa figura per lo senso della vista avrebbe ricevuto. Euclide adunque disse, che Triangolo era quella figura che era compresa da tre linee, nel che si de' riflettere, che egli non solamente al nome ci aggiunse l'espressione d'un' attributo di quella Idea, che serviva per distinguerla dalle altre figure; ma tra tutti gli attributi del triangolo, scelse in questa sua prima definizione quello che era il più ovvio, e più noto ad ognuno. Di più egli, cioè Euclide, nelle sue prime definizioni, nel dare il nome alle Idee, non si dilungò da que' nomi che'l Popolo aveva loro dato, il che può vedersi, così nell'accennato esempio del Triangolo, come in tutte le altre sue prime definizioni.

XVI.

Errore nel
porre alle
Idee un nome
ignoto al Po-
polo.

Là dove se Euclide avesse detto, io voglio chiamar *Biltri* la figura compresa da tre linee, farebbe stato ciò volere attaccare la Idea del Triangolo ad un suono che non ha niun significato appo del Popolo, e con ciò avrebbe fatto inutilmente perdere il tempo al suo Scolare; prima nello staccar da questa Idea il solito nome *Triangolo*; e poi nel rendersi facile questo nuovo attacco con il *Biltri*, in modo che subito questo suono gli avesse risvegliata la Idea della figura compresa da tre linee.

XVII.

Errore nel
porre alle
Idee un nome
posto dal Po-
polo ad altre
Idee diverse.

E pure questo errore sarebbe stato meno male; ma se egli avesse voluto dire, io chiamo *Cubo* la figura compresa da tre linee, secondo la vostra norma di porre nomi ad arbitrio, non se gli potrebbe dire d'aver' errato, perchè egli avea la libertà di dare alla Idea della figura compresa da tre linee, quel nome che più gli piaceva. Ma con ciò che avrebb' egli fatto? Egli invece di toglier la omonymia, e con ciò la confusione, l'avrebbe maggiormente accresciuta; perchè avendo già il popolo
unita

unita questa parola *Cubo* alla Idea di una figura solida, Euclide col metter sotto la stessa parola di *Cubo* la Idea della figura che è compresa da tre linee, avrebbe data occasione ad altri di porre due Idee così diverse sotto di un nome comune, e con ciò una omonymia artificiale fatta avrebbe; perchè sempre l'antica Idea, cioè quella d'un solido contenuto da sei quadrati eguali, la quale noi fin da' primi anni abbiamo unita alla parola *Cubo*, dico che questa Idea farebbe ricorso ogni volta che si farebbe proferito quel nome, a riprender quel luogo nella nostra mente (e questo per lo mezzo della unione delle specie) donde per forza la nostra Idea, cioè quella della figura compresa da tre linee, averebbe voluto scacciarla.

Ora lo Spinoza con questo stesso errore si finse quelle prime sue Definizioni, le quali doveano servir per fondamento di quel suo preteso metodo Geometrico, con il qual'egli pretese di render così certe quelle sue chimere, come sono certe le prime definizioni nel metodo di Euclide. Ma qual paragone tra la semplicità, ed evidenza delle definizioni di Euclide, con l'inviluppo, ed oscurità di quelle dello Spinoza? Euclide che pretese di fare con quella sua definizione del Triangolo, se non che rischiarare quella Idea, che era appresso del popolo oscura, e confusa? Lo Spinoza allo 'ncontro in quella sua definizione d'Iddio, che cosa pos' egli in chiaro della idea, che gli uomini confusamente anno d'Iddio? Ecco la sua definizione: *Per Deum intelligo Ens absolutè infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, cuorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit.* Or dov' è ella in questa definizione la semplicità che deve avere una prima natural conoscenza? qual prima Idea d'Iddio si mette in chiaro in questa definizione? anzi quale Idea di quelle, che stanno accennate in essa non si viene a maggiormente confondere, ed oscurare? La Idea d'Iddio si esprime per quella di un Tutto, il qual Tutto si vede in quelle parole: *Substantiam constantem infinitis attributis.* La Idea dello Ente infinito, si esprime per quella di un' Indeterminato, come si è quel numero d'Infiniti attributi. La Idea di un tal Tutto, si spiega con quella, che ciascuna delle sue parti debba valere l'intero Tutto: *Quorum unum-*

XVIII.

Paragone tra le Definizioni di Euclide, e quelle dello Spinoza.

unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit.
 Che la Idea del Tutto sia non solamente diversa, ma la oppo-
 sta *ex diametro* a quella d'Iddio; che lo stesso sia quella dell'
 Indeterminato a quella dell'Ente Infinito; in fine che anche la
 stessa opposizione abbia alla Idea del Tutto quel dover ciascu-
 na sua parte valere l'intero Tutto, non vi ha stupido, non che
 Filosofo, che non lo ravvisi. E con ciò ancora non si possa av-
 vedere quanta confusione, anzi la massima tra tutte le confu-
 sioni, questa pretesa definizione cagioni.

E se il Mistero della SS. Trinità, benchè in esso non vi sia
 quella ripugnanza del dover ciascuna parte rappresentar l'in-
 tero Tutto (perchè non essendo le tre persone parti d'Iddio,
 non può dirsi che Iddio costi di esse tre persone); con tutto
 ciò supera ogni nostra conoscenza, e capacità, in modo che
 non potè giammai venire naturalmente nella nostra mente,
 ma ebbe bisogno di una espressa rivelazione per esser da noi
 appreso; come lo Spinosà potrà pretendere di rischiarar la
 Idea d'Iddio, e di più sulla bella prima, con questa sua non
 più Trinità, ma Infinità di Persone, e Parti insieme?

Ecco la semplicità delle definizioni dello Spinosà, posta
 a confronto delle prime definizioni di Euclide. Io non parlo
 ora della opposizione che vi ha tra la infinita semplicità d'Id-
 dio, e la infinita composizione che si ravvisa in quella sostan-
 za costante d'infiniti attributi: dico, che qui non parlo di que-
 sti, ed altri errori, che contiene questa, considerata come
 Proposizione, ma ho voluto qui mettere avanti il suo involup-
 po, ed oscurità, considerata solamente come definizione, cioè
 che si opponga solamente a quella prima ovvia, naturale Idea,
 che tutti gli uomini anno d'Iddio, senza molto profundarci
 ne' suoi veri attributi d'Unità, di Semplicità &c.; e come tan-
 to è lontana da rischiarar detta Idea per potersene veder detti
 attributi, che al contrario non fa altro, che maggiormente
 confonderla, ed avvilupparla, anzi in maniera da non poter
 esser più rischiarata giammai. (a)

Non

(a) E qui deve avvertirsi come sono suddole, e capziose le Proposizioni dello
 Spi-

Non vedendosi adunque niun' attacco tra la Idea naturale, che gli uomini anno d' Iddio, e questa definizione dello Spinosa, non resta a lui niuno scampo da poterla difendere, se non quello che voi gli apprestate in quella vostra caratteristica, che pretendete dar delle definizioni Matematiche; perchè se le definizioni sono *nomi posti ad arbitrio*, dirà lo Spinosa che questo nome d' Iddio potendosi porre ad arbitrio, egli l'ha voluto mettere a questa sua chimera.

XIX.
Il porre nome ad arbitrio nelle definizioni, favorisce l'error dello Spinosa.

Ma lasciando omai star questo infelice, nel quale mi son trattenuto solamente per farvi accorto delle cattive conseguenze che da questa vostra opinione della definizione matematica posson venire; vi prego S. D. P. a riflettere, che se si apre questa strada di voler le definizioni, nomi posti ad arbitrio, non vi sarà errore, non vi sarà enormità, che non si vorrà far passare per Idea per se nota, sotto di questa coperta. Il che pur troppo dopo dell' esempio dello Spinosa si pratica a' giorni nostri; ne' quali si fa pompa da moltissimi Scrittori del metodo d'Euclide; ma mettendo nomi conosciuti a certi non solamente ignoti, ma stranissimi loro sogni, e portentosi.

XX.
Cattive conseguenze del porre nomi ad arbitrio nelle definizioni.

Non fece già così Renato, quando da altri costretto, e contra la sua volontà, nelle risposte alle seconde obiezioni diede quel saggio di ordinar la prima filosofia secondo il metodo di Euclide. Colà si vede come la sua definizione d' Iddio non fu nome posto ad arbitrio a qualche Idea inventata da lui, ma pose avanti la stessa Idea che ognuno avea d' Iddio, con lo stesso nome che ognuno dava a questa Idea; ecco la sua definizione, *Substantia, quam summè perfectam esse intelligimus,*

XXI.
Renato nella sua definizione d' Iddio non pose nomi ad arbitrio.

Y 2 mus,

Spinosa, e suoi seguaci; poichè al primo incontro la sua definizione sembra che in qualche maniera si accosti al linguaggio de' Teologi, i quali in parlando di Dio, dicono competergli Attributi, i quali sono infiniti in essere, i quali non essendo se non che lo stesso Dio, solamente secondo il nostro modo d'intendere gli concepiamo come uno distinto dall' altro. Ma essi Teologi, non meno che i Padri, non anno mai detto che Iddio costi di Attributi. Perchè da ciò si vuole inferire, che in Dio vi sia composizione, e di più composizione di parti: in maniera che viene a fare la Sostanza Divina come un Tutto composto d' infinite parti. In corto dire, su le prime sue mosse vuole insinuare questo veleno a chi legge; che la Sostanza Divina sia, o la Materia, o il Subbietto di tutte le cose. Può dirsi stolidezza maggiore?

mus, Et in qua nihil planè concipimus, quod aliquem defectum, sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur.
 Or chi non ha, anzi chi non può avere una tale Idea in se? Quelli stessi che vogliono negare la *esistenza* d'Iddio, per le stesse ragioni che la negano, fanno veder di averne la Idea; perchè dicendo essi che se Iddio vi fosse, non si osserverebbero tante imperfezioni nel mondo; in questa stessa loro falsa ragione, fanno vedere di avere Idea d'Iddio come di una cosa sommamente perfetta. Oltre di una perfetta perfezione, non vi è altro in questa definizione di Renato; e se questa è la prima, la più ovvia, la più presentanea Idea che gli huomini formano d'Iddio, questa stessa ha voluto metter Renato avanti per la sua prima definizione d'Iddio.

XXII.

Prima Regola per raffrenar lo arbitrio nel far le Definizioni, cioè di non dilungarsi molto nel porre il nome alle Idee, da que' che'l Popolo loro ha dato.

Da tutto ciò conchiuderemo adunque, che questo *arbitrio* deve si raffrenar da due regole. L'una si è, che nel dare il nome alle cose, o sieno Idee delle cose, huom non debba dilungarsi molto da quello che 'l Popolo ha dato loro, ma solamente rischiarar le Idee che 'l comune ha posto sotto di un tal nome. Perchè questo privilegio di metter nomi ad *arbitrio* senza limitazione alcuna di questo *arbitrio*, a cose già conosciute, è del solo Popolo; anzi una volta posto da lui un nome, non deve più ad arbitrio d'un particolare, togliersi da quella cosa per mettersi ad un'altra; e l'*arbitrio* che huom si può prendere, consiste solamente nel restringere alla sua arte quel nome che appo del Popolo avrà diversi significati; come farebbe nel Punto, il quale intendendosi dal sartore per quello formato dalla punta dell' ago, dallo scrittore quello che termina un Periodo, ognuno di questi potrà definirlo secondo che alla sua arte sarà a proposito; e questo per toglier la omonimya, cioè separarlo dall' altre Idee, le quali anche dal Popolo venendo a lui date nelle altre arti, potrebbero con lui confondersi, e così mischiarsi l'un' arte con l'altra. Benchè vi sieno de' nomi dove non cade questo *arbitrio*, come farebbe quello d'Iddio, al quale tutti vengono a dare uno stesso principio d'Idea, benchè chi più, e chi meno confusa.

XXIII.

Seconda Regola, che nel

L'altra regola sarà, che le prime definizioni sieno in modo, che mettano avanti alla mente, o sia che la facciano riflettere

tere

tere su di quegli attributi della cosa che si vuol definire, i quali sieno ad essa nostra mente i più ovvii, cioè che alla prima, e senz'aver di bisogno d'illazione alcuna si veggano. Come si è detto di Euclide, il quale nella prima definizione del Triangolo, disse, che era una figura compresa da tre linee; ma non che avesse i tre angoli eguali a due retti: considerando egli, che quest'altra definizione sarebbe stata vera, ma non a proposito; perchè siccome quella si vede alla prima da ognuno, questa avrebbe avuto bisogno di altre conoscenze per vedersi; e perciò Teorema, e non prima definizione del Triangolo deve dirsi; laonde mettendosi questa per prima definizione, in vece di andare avanti, si dovrebbe ritornare indietro. E così laddove la prima definizione serve per primo conoscimento di una cosa, dal quale se ne possano conoscer gli altri attributi, questo avrebbe bisogno di altri primi conoscimenti per esser conosciuto.

Vi farebbe ancora un' altro freno da porre a questo arbitrio, cioè il non permetter, che un nome si determini a significare una chimera, un portento, in fine una fantasma che non sia Idea. Ma e' sembra soverchio di avvertir di ciò le menti, le quali vogliono caminar di buona fede sulla inchiesta del Vero. Nella stessa guisa che ad huom cui si voglia insegnare il cammino che conduce a Roma, non è necessario avvertirlo che deve andare sopra la terra, e non su le nuvole. E benchè lo Spinoza non si sia voluto servir di questa regola, di questo freno, nelle sue definizioni, avendo come si è veduto, in quella sua definizione d' Iddio lasciato il fermo della Idea di quel perfettissimo Ente, la qual' era in tutti gli huomini, anzi in lui medesimo (e nella quale non si avea a far altro, che ritrovare il principio da potercisi incamminare, per toglierla da quella confusione, nella quale alla prima si ravvisava per appigliarsi a quelle nuvole di quella sua definizione, le quali non essendo Idee, non solamente nè gli altri, ma nè anche in lui medesimo, non erano capaci di sostener giammai il cammino di ragionamento alcuno: dico che benchè lo Spinoza mostri di non aver veduta questa regola, nulladimeno non perciò è degno di esserne avvertito, perchè egli l'ha tra-

XXIV.

Terza Regola
di non metter nome, e
sia non metter fuori ciò
che non è
Idea.

la-

lasciata , non perchè non l'abbia veduta , ma perchè espressamente l'ha abborrita , a cagion che egli non solamente non si curava di ritrovare il cammino della verità , ma voleva che tal cammino affatto si perdesse .

*Esame della Considerazione sopra la terza
Meditazione .*

Parole del Signor D. Paolo.

R Enato nella sua terza meditazione si propone di provare l'esistenza di Dio ; ed a fine di provar ciò , v'è esaminando le idee , che hà avuto per vedere frà quelle , quali possano esser false , e quali vere ; e s' affatica di poter stabilire una regola generale , per mezzo della quale possa rendersi certo del vero , e del falso , che nelle sue idee si contiene , e dice , che può stabilire per regola generale , quello esser vero , che chiaramente , e distintamente conosce : *Ac proinde jam videor prò regula generali posse statuere , illud omne esse verum , quod valdè clarè , & distinctè percipio : poi v'è esaminando qual cosa sia quella , che chiaramente , e distintamente conosce ; indi conclude , ch' egli hà idea chiara , e distinta di queste due seguenti cose cioè : Che lui esiste , come cosa pensante ; e che due e trè fan cinque ; ed in conseguenza di ciò stabilisce queste due idee chiare , e distinte per norma , e regola di tutte le idee chiare , e distinte , che deve avere delle altre cose , che prenderà ad esaminare ; e queste idee dice , che solamente potrebbero non esser vere nel caso , che vi fusse un Dio , il quale sempre ci volesse ingannare : Et certè cum nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem &c.*

Poi v'è esaminando tutte le Idee , che hà nella sua mente , per vedere , se ve ne siano di quelle , delle quali non può in alcun modo dubbitare , ch' esistano almeno come idee nella sua mente , senza che esistano le cose nelle sue idee rappresentate ; è vero se ve ne siano di quelle , le quali non solo esistono nel-
-la

la sua mente come idee, ma esistono fuori di lui le cose nelle idee rappresentate: E ciò fa a fine di poter concludere, che l'idea, che ha dell'esistenza di Dio, è una idea, nella quale vi si contiene realmente l'esistenza della cosa perfettissima nell'idea rappresentata; e che perciò Iddio esiste: Distribuisce dunque a tal fine in varie classi le sue idee, le esamina ad una ad una: Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, & in quibusnam ex illis veritas, aut falsitas propriè consistat, inquiram.

Dopo aver Renato esaminata la realtà, che si contiene nelle idee, che ha, conclude un altro assioma, ed è il seguente cioè: che qualunque sia la realtà obbiettiva, che si contiene in una idea, sempre questa realtà deve procedere da un'altra causa, nella quale vi sia almeno tanto di realtà formale, quanto ve n'è d'obbiettiva: Hoc profectò habere debet ab aliqua causa, in qua tantundem sit ad minimum realitatis formalis, quantum ipsa continet obbectivæ, sic enim &c. Indi da questo ne deduce, che se si ritroverà nella di lui mente una idea, nella quale egli sia certo, che la realtà obbiettiva non può essere in lui ne formalmente, ne eminentemente, per modo tale, ch'egli non può essere la cagione di quella idea; da ciò necessariamente ne siegue, ch' esiste un'altra cosa, la qual è cagione di quella idea, la quale non può esistere in lui, ne formalmente, ne eminentemente. Nempe si realitas obbectiva alicujus ex meis ideis fit tanta &c.

Conclude poscia, che ha idea della sostanza; perchè quantunque le idee delle cose corporee, come sono l'idea dell'estensione, del sito, e del moto, non si contenghino formalmente nella mente di lui, che non è altro, che una cosa pensante; con tutto ciò, perchè egli, ch'è una cosa pensante, è altresì necessariamente sostanza, e le soprannomate cose son modi della sostanza, necessariamente la sostanza dee esistere come soggetto primo della mente, cioè del pensiero, e del corpo, e del moto, e di tutte le cose à noi estrinseche, le quali al dir di Renato nella nostra mente si contengono eminentemente, non formalmente, ciò che vale à dire, che nelle cose corporee à noi estrinseche non vi si contiene tanta realtà attuale, quanta ve n'è d'obbiettiva nella

nostra mente. Sin qui dunque Renato hà concluso, ch' esiste realmente esso come cosa pensante, e la sostanza, dalla qual cosa n' avviene, che la mente sia una sostanza pensante, e che sin' ora il corpo possa esser modo della sostanza. Passa poi alla pruova dell' esistenza di Dio.

Dimostra egli l' esistenza di Dio provando, che nella idea, che hà d' un Dio, vi si contiene tanto di realtà attuale, quanta ve n' è obbiettiva nella nostra mente; e che perciò necessariamente esiste questa sostanza infinita indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e creatrice delle cose tutte, la qual' è Iddio. Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est, an aliquid sit quod à me ipso non potuerit proficisci; Dei nomine intelligo substantiam quamdam infinitam, independentem, summè intelligentem, summè potentem, & à qua tam ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum.

Siegue poscia a dimostrare, che questa idea la quale abbiamo di Dio, non può venire nella nostra mente da altro, che da Dio, e che non ci potrebbe venire da Dio, se Iddio non esistesse realmente: Prova, che noi non potremmo conservarci, se non esistesse un Dio, che sempre, e continuamente ci conservasse, e molte altre ottime ragioni per provare l' esistenza di Dio: Indi s' affatica di provare, che Iddio sia un Ente infinito, e cogitante, e che abbia infiniti attributi di perfezzioni, dicendo sempre, che io non avrei idea di un Dio, perfettissimo ed intelligente, se realmente questo Iddio intelligente, e perfettissimo non esistesse, e da ciò conclude, che un Dio perfettissimo esiste: Sed omnino est concludendum ex hoc solo quod existam, quædam idea Entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit evidentissimè demonstrari, Deum etiam existere.

Termina poscia questa grande meditazione, dicendo, che dobbiamo credere, che Iddio ci abbia creati à sua imagine, e similitudine, mentre veggiamo, che noi conosciamo la similitudine, che abbiamo con Dio per lo mezzo di quella stessa facultà, colla quale conosciamo noi stessi, cioè, che conosciamo di essere di una mente dotati, la quale conosce di essere una cosa imperfetta, e dipendente da altra cosa di lei più perfetta, ma che
sem-

sempre brama di passare da conoscenza in conoscenza, la qual cosa non potrebbe in noi avvenire, se queste perfette conoscenze, che noi consideriamo, non risiedessero perfettamente in un Archetipo universale, nel quale le perfezioni tutte si contenghino, cioè nel nostro Autore, ch'è Iddio: Totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse, ut existam talis naturæ, qualis sum, nempè ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem, cujus idea in me est, hoc est habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocumque modo attingere cogitatione possum, & nullis planè defectibus obnoxius. Questa in breve è l'idea della terza meditazione di Renato: Diremo ora le difficoltà, che sono insorte nella nostra mente, a cagione di quella.

Siamo già alla seconda vostra Considerazione, dove Voi pretendete di mettere in opera un discorso più continuato, e stabile contro del Cartesio; intorno alla quale potrei dire, che io non so S. D. P. perchè voi chiamate Considerazione alla terza Meditazione di Renato, questa vostra, nella quale pretendete di non far'altro che riferire ciò che'l detto filosofo in questa Meditazione ha detto. Ma che che sia di ciò, che essendo intorno alle stesse vostre cose, più a voi, che a me de' calere; noi tralasciandolo, parleremo solamente degli abbagli, che Voi nel riferire gli sentimenti di Renato, avete presi nella detta vostra, sia pur Considerazione, Epilogo, o che voi vorrete.

I primi vostri abbagli intorno a questo filosofo, benchè sieno di quelli, ne' quali (come sopra abbiamo accennato) avete altri per compagni, nulladimeno Voi non lasciate d'ottenere in essi il primo luogo, avendo tutti gli altri *albis equis* (come suol dirsi) trapassati. Essi adunque sono non solamente quelli di aver Voi attribuito a Renato delle Proposizioni, le quali egli giammai ha sognato di dire; ma di più che se pure riferite alcune poche Proposizioni, che veramente questo filosofo ha dette, ciò fate con tanto sconcerto, pervertendo quell'ordine maraviglioso, con il quale da lui sono disposte, o per

Z

me-

XXV.

Abbaglio del S.D.P. intorno al titolo dato allo stesso suo Capitolo.

XXVI.

Il S.D.P. nel riferir le Proposizioni di Renato, ne perverte l'ordine.

meglio dire quel loro ordine naturale, che così egregiamente da questo filosofo è stato scoperto, che le dette Proposizioni vengono a perdere non solamente tutto quel vigore di dimostrazione, che dal lor' ordine prendeano, ma di più viene a turbarli, e pervertirsi tutto il sentimento delle sue meditazioni.

XXVII.

Le prime parole del S. D. P. incominciano a scomporre l'ordine della pruova della esistenza d' Iddio, con il quale da Renato è portata.

E per cominciar dalle prime vostre parole di questa Considerazione. Già in loro siamo nel caso, nel quale il non esservi S. D. P. curato di applicare il vostro acutissimo avvedimento, nel riflettere all'ordine, con il quale ha proceduto Renato nelle sue meditazioni, è stato cagione che l'abbiate tutto affatto pervertito; e da questo poi n'è avvenuto, che anche a rovescio abbiate inteso ciò che Renato dice. Voi in questa vostra Considerazione non intendete di fare un semplice argomento di ciò, che Renato conchiude in questa sua Meditazione, perchè pretendete non solamente di riferire ciò che egli in lei vuol dire, ma di più di metterci tutto il filo del suo ragionare, andar sempre unito a quello, ed in fine non far' altro che rapportare in più poche parole non che i sentimenti di questo filosofo, ma ancora il modo del ragionare che esso in questa Meditazione ha tenuto. Questo si vede chiaramente in tutto il filo di questa vostra Considerazione; nella quale ecco come stanno disposte le parti del primo Articolo, Renato nella sua terza Meditazione, si propone di provar l'esistenza di Dio; ed a fine di provar ciò *Ec. E s' affatica Ec. Poi va esaminando Ec. Indi conchiude Ec. Ed in conseguenza di ciò Ec. E queste Idee Ec.* I principj degli altri articoli di questa vostra Considerazione, sono. Il principio del secondo: *Poi va esaminando tutte le Idee.* Quello del terzo: *Dopo aver Renato esaminata la Realtà.* Quello del quarto: *Conchiude poscia Ec.* del quinto *Dimostra egli (cioè Renato) l'esistenza d' Iddio Ec.* del sesto: *Siegue poscia a dimostrare Ec.* del settimo: *Termina (lo stesso Renato) poscia questa gran Meditazione Ec.* Quel *Poi*, quel *Indi*, quel *Dopo*, quel *Conchiude poscia*, quel *Siegue poscia*, in fine quel *Termina*, sono tutte espressioni, che fanno veder chiaramente il voler Voi riferire non solamente le cose che ha dette Renato, ma l'ordine, con il quale
esso

esso nel suo ragionare ha proceduto.

Ma ecco, che Voi alla bella prima venite a piantare il metodo sintetico, appunto dove Renato incomincia nel principio di questa sua Meditazione a ripigliare il filo del suo procedere analitico; perchè dicendo, che *Renato in questa sua terza Meditazione si propone di provar l'esistenza d'Iddio*, venite già a mettere per incominciamento di tutto il ragionamento la Proposizione che si deve provare: ciò quanto sia opposto al metodo analitico, nel quale la Proposizione deve uscire da ciò, che si è andato a poco a poco scoprendo nel processo del ragionamento, Voi stesso col vostro gran talento meglio di me potrete vedere.

Ma voi direte, se a Renato è stato lecito di metter per titolo di questa sua Meditazione, *De Deo, quod existat*, e nella Sinopsi, che precede tutte le Meditazioni: *In tertia meditatione meum precipuum argumentum ad probandam Dei existentiam satis fuse ut mihi videtur explicui* &c. perchè non farà anche lecito a me far lo stesso? Ma S.D.P. avvi gran differenza tra quell'espressioni, nelle quali egli intende di rapportare ciò, che gli è riuscito di conchiudere in questa terza Meditazione, e la vostra, nella quale date a divedere, che egli ciò si era già proposto di voler fare. Perchè se fosse come voi dite; primieramente non si potrebbe difender Renato da una obbiezione che gli potrebbe esser fatta, cioè perchè s'impegna egli a provar la esistenza d'una cosa, che non sa ancora nè che sia, nè se vi possa essere? O pure, perchè parla egli dell'esistenza d'Iddio, e non di quella de' Corpi, o delle altre verità? Per secondo si viene a coprire il più bello, il più nobile, anzi il costitutivo della filosofia di Renato, dico quel tante volte da me riferito, e non mai a bastanza spiegato suo modo di ragionare, che consiste tutto nel non voler far nulla da se per far pompa dell'acutezza del suo ingegno nel dir le cose le più maravigliose, perchè più remote dall'uso comune di pensare; ma solo perpetuamente con una fin'ora inudita, e non mai da alcuno praticata moderazione, e pazienza, andar dietro alle cose ne' pensieri che di esse formiamo; l'ordine con il quale esse stanno disposte, e legate insieme, seguitare; quel-

lo andare investigando; da quello lasciarsi guidare, senza mai pretendere egli di formar da se nuove disposizioni nell'ordine delle sue Idee, da quelle che Iddio ha poste nelle Cose; le quali mentre dagli altri filosofi sono state inventate a capriccio, non è maraviglia se poi a' portentosi, non più a cose anno dovuto dar di petto.

XXVIII.

A Renato nel voler'egli esaminare il proprio essere, si fece avanti l'Ente Sommo, senza la conoscenza del quale, mai quella di se medesimo avrebbe potuto avere.

E così Renato nel principio di questa sua terza meditazione seguitando il suo istituto, non si propone altra cosa, che l'esaminar più minutamente l'*Ego sum res cogitans*, che avea ritrovato nella seconda. Ma appena quella propria coscienza, la quale non passando i limiti d'un naturale sentimento ci dimostrava la nostra sola esistenza, cominciò a farsi riflessiva con l'esaminare il proprio essere, che all'affacciarsi di questo, vide irrompere insieme con lui quel Sommo Essere, senza del quale la natura del proprio non potea ben concepirsi giammai. Perchè se 'l nostro lo concepivamo mancante, e terminato, nello stesso tempo non dovevamo forse noi concepire quell'immenso infinito, al paragon del quale questa nostra mancanza per tale dovea riconoscersi? Se noi conoscevamo la nostra essenza necessariamente incapace di darci a noi medesimi il principio, non dovea necessariamente a questo concetto andare unito quello, da chi questo principio dovevamo riconoscere? Adunque S.D.P., non la propria volontà di Renato, ma

La gloria di colui che 'l tutto muove,

la quale, *Per l'Universo penetra, e risplende,*
fu quella che volle esser considerata dopo di quella innata natural certezza della propria esistenza.

XXIX.

E questa è la principal prova della esistenza d'Iddio.

Questa stessa necessità di dover pensare all'Ente Sommo, subito che noi vogliamo incominciare ad esercitar quella potenza della nostra mente, per la quale noi ragionando, e riflettendo, la più nobile in noi de' riconoscersi, è la parte la più bella, la più essenziale della pruova della esistenza d'Iddio, ed insieme quella che più ci svela la sua grandezza, ed Onnipotenza; laddove nascosto questo necessario attacco, ci si viene a coprire tutto il più forte, tutto il più sublime di questa dimostrazione, quasi che Renato *ad pias causas* la fosse andata mendicando, e non piuttosto ci fosse continuamente messa avanti dalla grandezza

di

di quello Ente Sommo , dal quale noi il nostro dobbiamo riconoscere, sempre che ad esso vorremo riflettere. Ma ciò sia solamente per un esempio di quel che abbiain detto , perchè non è questo il luogo da esaminar minutamente questa meditazione .

Seguitando adunque questa vostra Considerazione , diremo , che fin qui veramente par che in qualche maniera potreste essere scusato ; anzi il pretendere che Voi aveste posto mente a tante delicatezze d'espressioni in un filosofo , che con tanta poca calenza avevate letto , conosco che sia una mia impertinenza . Ma il totale sconvolgimento, che voi appresso fate di tutta questa meditazione, sembra che non possa affatto essere compatito . Perchè voi dicendo , *dopo à fine di provar ciò , v'è esaminando le idee che ha avuto , per vedere fra quelle quali possano esser false, e quali vere :* in un solo verso e mezzo prendete tanti abbagli intorno a questo Autore , che molto più questi , che le parole di questo vostro luogo vengono ad essere . Fra' quali a soli tre come principali noi rifletteremo . Il primo si è , che Voi dite, che Renato vada esaminando le idee, prima di aver veduta la chiara e distinta percezione , che vuol dire nel principio di questa meditazione : quando Renato al contrario dopo di aver' osservata la chiara e distinta percezione , incomincia l'esame delle sue Cogitazioni .

Il secondo abbaglio si è , che voi questi modi di pensare , che in questo luogo il Cartesio adduce , gli confondete tutti sotto 'l nome d'Idee ; laddove Renato espressamente distingue le Idee dalle altre Cogitazioni , in quel luogo di questa stessa meditazione , nel qual' egli veramente l'esame di queste Cogitazioni , o sieno modi di pensare , intraprende di fare . Il luogo del Cartesio è questo : *Nunc autem ordo videtur exigere , ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam , & in quibusnam ex illis veritas aut falsitas propriè consistat , inquiram . Quædam ex his tanquam rerum imagines sunt , quibus solis propriè convenit ideæ nomen , ut cum Hominem , vel Chimeram , vel Cælum , vel Angelum , vel Deum cogito ; aliæ verò alias quasdam præterea formas habent , ut cum volo , cum timeo , cum affirmo , cum nego , semper quidem aliquam rem*

ut

XXX.

*Tre abbagli
del S. D. P.
intorno a' sentimenti
di
Renato.*

ut subiectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector; Et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellantur. Dal quale potrete vedere, a quali tra le Cogitazioni convenga il nome d'Idea.

Il terzo abbaglio che voi prendete, è di dire, che Renato voglia vedere quali idee possano esser false, e quali vere, quando egli tutte le idee le dichiara per vere in quelle parole, che immediatamente seguitano al sopraccitato luogo: *Jam quod ad ideas attinet, si sola in se spectentur, nec ad aliud illas referam, falsa proprie esse non possunt.*

XXXI.
Contraddizione del S.D.P. nel riferir la regola generale di Renato da conoscere il vero.

Seguitate appresso: *E s'affatica di poter stabilire una regola generale, per mezzo della quale possa rendersi certo del vero, e del falso, &c.* Voi in queste vostre parole volete insieme due maniere come Renato metta questa regola in questa terza meditazione, cioè che egli *si affatica di poter stabilire una regola generale &c.* e poi, che egli *dice che può stabilir per regola generale quello esser vero che chiaramente, e distintamente conosce*: la differenza tra queste due maniere ognuno può vederla, perchè *l'affaticarsi di poter stabilire* è tutt' altro che il *dire che può stabilire*, dinotando il primo uno stabilimento non ancor perfezionato, il secondo già compito, e terminato. Ora S.D.P. di questi due qual pretendete voi che Renato abbia fatto in questa terza meditazione? Se direte, che solo il primo, cioè il solo affaticarsi di potere stabilire questa regola; questo veramente si accosterebbe un poco più dell'altro a ciò che veramente Renato ha fatto, o piuttosto che gli è riuscito di vedere in questa terza meditazione; ma pare che in vece di quel *s'affatica di poter stabilire*, avreste dovuto metter, che Renato discopre in questa terza meditazione la regola generale, *che è vero ciò che chiara e distintamente si percepisce*; perchè in questa maniera fareste entrato a rapportare il vero metodo, la vera maniera tenuta perpetuamente da lui nel suo filosofare: cioè quella di vedere, osservare solamente ciò che si discopre nel natural ordine de' proprj pensieri (come sopra abbiàm detto) e non andar saltando or qua, or là a capriccio, e senza niuno attacco, come appare nello stentato voler far da se, che si scorge in quel
si af-

si affatica di poter stabilire, dal qual voler fare da se il Cartesio fu cotanto nel suo filosofare lontano: laddove rapportando Voi questa regola insurta in lui senza saper come, nè dove stia fondata, la venite a mettere nella stessa maniera che fate di tutte le altre Proposizioni di questo filosofo, cioè senza niuno attacco tra loro; in modo che queste in Voi si veggono venir su a guisa di fonghi (supponendo con gli antichi che queste piante non abbiano semi, e che perciò non abbiano tra loro quello attacco di dipendenza l'una dall'altra per lo mezzo di essi semi, che esse veramente anno, come a piante simili a tutte le altre che sono) cioè nate di botto ognuna da se nella di lui filosofia.

Se poi vorrete che questo vostro luogo s'intenda nel senso delle seconde vostre parole, cioè di quelle: *Dice di poter stabilire &c.*, come se Renato avesse intieramente stabilita detta regola generale, questa benchè appaja che sia l'interpretazione che più vi vada all'umore, venendo da Voi confermata nel principio delle vostre difficoltà a questa meditazione in quelle parole: *La regola generale di metodo, che egli (cioè Renato) stabilisce per distinguere certamente il vero dal falso, cioè: Illud omne esse verum quod valde clarè, & distinctè percipio; è vera in se &c.* nulladimeno dovevate pur vedere quanto questo vostro sentimento era opposto a quel di Renato, il quale in questa meditazione questa regola intieramente non stabilisce. E se non volevate soffrir la pena di legger le sue meditazioni per veder ciò, almeno aveste letto la Sinopsi, che è l'argomento di esse, nella quale non dice parola di questa regola, dove parla di ciò che gli è riuscito di fare in questa terza meditazione; ma nella quarta poi dice, che questa regola si stabilisce: *In quarta probatur, ea omnia quae clarè, & distinctè percipio esse vera, simulque in quo ratio falsitatis consistat, explicatur*, che quel *probatur* sia lo stesso che stabilire, da ognuno può ravvisarsi; e quindi ancora che Renato non in questa terza, ma nella quarta meditazione questa regola abbia intieramente stabilita, e rafferzata.

Ma vediamo in lui medesimo, come in questa meditazione s'è scoperta detta regola generale, e fino a qual segno

XXXII.

Renato in questa meditazione non stabilisce intieramente questa Regola.

XXXIII.

Si esamina in Renato quanto dice egli

di questa regola in questa meditazione.

XXXIV.
Come Renato cominciassè a vedere in questa meditazione la chiara, e distinta Percezione.

gnò, e con quai mezzi gli riesca lo incamminarne il suo stabilimento.

Renato nella seconda meditazione avendo già ritrovata la certezza della esistenza del suo *Ego*, e di più ritrovate alcune azioni, o sieno operazioni di questo *Ego*, cioè il *dubitans*, *affirmans*, *negans*, *pauca intelligens*, *multa ignorans*, *volens*, *no-lens*, *imaginans etiam*, & *sentiens*, dalle quali lo scorge come cosa pensante: in questa terza dopo di aver ciò repilogato, ed ammesse per certe tutte queste azioni, come modi del *Cogitare*, in quelle parole: *Ut enim antè animadverti, quamvis illa, quæ sentio, vel imaginor, extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus, & imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus. Atque his paucis omnia recensui, quæ vere scio vel saltem, quæ me scire hæcenus animadverti*; passa poi ad esaminare se oltre alle sopraddette azioni altro in lui vi fosse, e ritrova questa chiara e distinta Percezione; le sue parole sono queste: *Nunc circumspiciam diligentius an forte adhuc apud me aliæ sint, ad quæ nondum respexi: sum certus, me esse rem cogitantem, nunquid ergo etiam scio quid requiratur, ut de aliqua re sum certus? nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quædam & distincta perceptio ejus, quod affirmo.*

Riflettendo un poco su di questa condotta di Renato, si può vedere che avendo egli ritrovata la certezza della esistenza del suo *Io*, e quella dell'esser'egli una cosa pensante, questa certezza era stata appunto quel *nil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret*, che lo stesso Renato dice nel principio della seconda meditazione, dov' egli potè appigliarsi in mezzo alle onde di tanti dubbj, che cotanto finora aveanlo dibattuto. Ond' egli investigando il mezzo che ha fatto pervenirlo a questa certezza, acciocchè di questo stesso poi potesse appressò servirsi, per andarsi a poco a poco togliendo dalle altre incertezze, le quali pur soverchio lo molestavano; ritrova che questo mezzo non era stato che una certa tal chiara e distinta Percezione, dalla quale la prima certezza egli dovea riconosce-

re,

re; perciò dopo di aver'egli detto: *Nunc circumspiciam diligentius &c.* soggiugne, *Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam, & distincta perceptio ejus quod affirmo.* Ritrovato questo mezzo, prosiegue investigando, se possa servire universalmente anche per dargli le altre certezze: *Quae sanè non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid quod ita clarè & distinctè perciperem falsum esset; ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valdè clarè, & distinctè percipio.*

E questo è quanto discuoopre Renato di questa regola generale in tutta la presente meditazione, dove quel *videor* Vi dovea avvertire, che egli ancora non avea interamente questa regola stabilita.

E veramente questo non era ancora il luogo, nè il tempo da potersi stabilire interamente, questa regola generale. Perchè benchè Renato avesse veduto che nell' *Ego sum res cogitans*, una chiara e distinta percezione fosse stata cagione della sua certezza; nulladimeno ciò di molto più lume, di molto più indagamento avea di bisogno, per potersene stabilire così anticipatamente una regola generale, appoggiandola solamente a quel poco di lume che gli dava la chiarezza e distinzione dell' *Ego cogito*, *Ego existo*, e dell' *Ego sum res cogitans*.

Quindi cominciarono ad insorgere delle difficoltà contro di questa regola. Ma noi prima di passare a queste, esaminando come Renato avea veduto, che la certezza di questo esser'egli una cosa cogitante, fosse stata in lui cagionata da una certa chiara e distinta percezione, rifletteremo, che tutto ciò che egli in questa condotta delle sue meditazioni ha praticato, tutto il giorno l'esperimentiamo in noi medesimi; perchè in ogni arte, in ogni scienza, infine in ogni cosa che vorrem sapere, alla prima non scorgiamo che un piccolo barlume di vero, che da se medesimo, e senza niuna nostra industria ci si fa avanti; e poi seguitando questo, ci andiamo a poco a poco avanzando nel rischiaramento di ciò che ricerchiamo.

Ciò nasce dal presente oscuro stato della nostra mente, il

A a qua.

XXXV.

Ragione del non aver Renato in questa meditazione stabilita interamente la regola generale.

XXXVI.

Ragione, perchè una chiara e distinta percezione avea reso certo Renato di essere una cosa cogitante.

quale porta, che noi giammai tutto ciò che vi ha in una idea, possiamo alla prima vederlo; ma facendosi essa a noi presente per un piccolo suo verso, o sia attributo, dobbiamo poi a poco a poco noi andarla ravvisando; cioè vedere in essa la natura di ciò che ella rappresenta, ed insieme gli attacchi che con le idee delle altre cose ella debba avere.

Come questo oscuramento d'idee nasca da uno intralciamento di esse nella nostra mente, e che perciò il loro maggior rischiaramento debba nascere dal toglier questo loro involuppo, con il distinguere una idea dall'altra (nella qual distinzione tutti i nostri ragionamenti, o sieno discorsi consistono) si vedrà nella quarta meditazione.

Trattanto esaminando in questo luogo solamente ciò, che ad esso si appartiene, vedremo, che tutta la certezza del vero, non nasce in noi da altro, che da quel lume che ci dà una percezione, quando si farà distinta da tutte le altre, e perciò dalle altre non sarà oscurata.

Così a Renato dallo aver veduto nella prima meditazione un tanto intralciamento di tutte le nostre idee, che niente di chiaro sembravagli in esse poter percepire, e perciò di tutte le cogitazioni si era renduto dubbio, ed incerto, restogli il *Dubitare*. Ma questo stesso *Dubitare* avendo vinto tutte le altre percezioni, e perciò disbrigatosi da loro, e quindi restato solo, e distinto da tutte le altre, venne a scoprire il suo chiaro, per lo quale si fece riconoscere a Renato per un attributo della propria mente, alla quale questo *Dubitare* dovea appartenere. In questo *Dubitare* adunque egli vide, o piuttosto sentì il primo lume della idea, che gli rappresentava il proprio pensiero. Da questo primo lume incominciò a provare, cioè a sentire in se una prima certezza, che era quella della esistenza di se medesimo.

Avuta questa certezza, passò a veder che fosse questa cosa, che egli avea avuta la sorte di ritrovar sola per certa, ed esistente in mezzo al dubbio delle altre, cioè che fosse egli medesimo che questa cosa si era; perciò egli dice: *Quid igitur sum?* E ritrova che egli era una cosa, *dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, ima-*
gi-

ginans etiam, & sentiens; in fine che egli era una cosa pensante, cioè il *sum res cogitans*.

In questa percezione ancora vi si ravvisava il distinto dal Corpo, in quello non *sum compages illa membrorum, quæ corpus humanum appellatur, non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ventus, non ignis, non vapor, non halitus, non quidquid mihi fingo*; e 'l chiaro del sentire in se, l'esser' egli una cosa che dubitava, affermava, negava &c., infine una cosa cogitante: e questa chiarezza unita a questa distinzione, avea cagionata la certezza dell' esser' egli una cosa pensante; onde avea egli detto, *sum certus me esse rem cogitantem*.

Intorno adunque a questo principio di certezza in Renato, si debbono notare due cose; la prima, che il chiaro, il lume di quello attributo del dubitare, per lo quale si era distinto da tutte le altre cose, e perciò in lui egli avea veduta la esistenza di questo stesso *Dubitare*, e quindi di se medesimo; era stato in lui cagione della prima sua certezza; la seconda, che questo lume, questa distinzione, e quindi questa certezza eran venuti in Renato, quando meno egli se 'l pensava; e veramente come potea mai egli credere, che quello stesso dubbio che lo avea renduto incerto di tutte le cose, potesse poi dargli la certezza di se medesimo?

XXXVII.

Ma ritornando alle difficoltà insurte contro della regola generale. La prima si era quella: *Veruntamen multa prius ut omninò certa, & manifesta admisi, quæ tamen postea dubia esse deprehendi: qualia ergo ista fuere? nempe terra, cælum, sidera, & cætera omnia, quæ sensibus usurpabam*; alla qual difficoltà, benchè egli risponda con quelle parole: *Quid autem de illis clarè percipiebam? nempe talium rerum ideas sive cogitationes menti meæ obversari, sed ne nunc quidem illas ideas in me esse inficior. Aliud autem quiddam erat, quod affirmabam, quodque etiam ob consuetudinem credendi clarè me percipere arbitrabar, quod tamen revera non percipiebam, nempe res quasdam extra me esse, a quibus ideae istæ procedebant, & quibus omninò similes erant; atque hoc erat, in quo vel fallebar, vel certè si verum judicabam, id non ex vi meæ*

Prima difficoltà contro la regola generale, e suo scioglimento, il quale se basta per far vedere che la regola non inganni, non pertanto ne dimostra l'ampiezza generale da rendersi certo per lo suo mezzo di tutto l'errore.

perceptionis contingebat; nulladimeno questa risposta serve solamente a far vedere, che la regola non inganni, ma non già, che ella ci dia ajuto alcuno per la certezza positiva della esistenza de' Corpi. Ed in fatti, quì, non altro fa Renato, se non che far vedere, che la cagione la quale lo avea spinto finora a creder la esistenza attuale de' Corpi (la quale dopo discopre essere stati quegli impeti, che la sua mente riceve, anzi è costretta ricever da' sensi) non era stata una chiara e distinta percezione dell' attualità di questa esistenza; e perciò, se ne avea poscia dubitato, la colpa era stata di quegli impeti (i quali soli non bastano a dar certezza alcuna dell' attuale esistenza de' Corpi) e non di alcuna chiara e distinta percezione. Ma da questa risposta, se si fa vedere, che la chiara e distinta percezione de' Corpi, non ha indotto Renato in errore alcuno intorno alla esistenza di essi Corpi: non però si conchiude, che ella possa servire a dar la certezza della loro attuale esistenza. Anzi quelle parole: *Vel certè si verum judicabam, id non ex vi meæ perceptionis contingebat*, accennano, che la certezza di essa esistenza non viene in noi dalla chiara e distinta percezione della natura di essi Corpi, come meglio appresso vedrassi.

Avendo il Cartesio veduto nella prima difficoltà, che 'l dubbio della esistenza de' Corpi, nasceva dal non vedersi questa nelle percezioni, che di loro noi abbiamo, si spinse a credere, che questo dubbio non potesse aver luogo in tutto ciò che veramente noi avessimo percepito; e così tutto ciò che vediamo intorno alle cose Aritmetiche, e Geometriche, dovesse in noi sempre fermo, ed indubitabile restare: perchè in quelle percezioni non solamente si vede la semplicità, come distinta da quegli impeti che ci vengono da' sensi, i quali in queste scienze non anno parte alcuna: ma di più un certo che di facile, vedendosi in esse un chiaro, un lume spontaneo della mente, il quale ella non lascia di avere, benchè non forzata da impeto alcuno: *Quid verò cum circa res Arithmeticas, vel Geometricas aliquid valdè simplex, & facile considerabam, ut quod duo, & tria simul juncta sint quinque, vel similia, nunquid saltem illa satis perspicuè intuebar, ut vera esse affirmarem?*

Ma

Ma se con queste Percezioni non ci aveano parte alcuna gl'impeti, e perciò restavano pure percezioni, non si vedevano però ancora così ben chiare e distinte da tutte le altre, in modo che in esse non vi potesse aver parte un'altra percezione, cioè quella dell'esistenza di un'Ente più potente di se medesimo, e dal quale così egli, come tutte le sue percezioni dovevano dipendere; la quale per essere ancora oscura, cioè per non saperfi ancora se questo Ente esistesse, o no, e nel caso che esistesse, se vol esse, o no ingannarci, veniva tutte queste percezioni a confondere, ed oscurare: *Equidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea judicavi, quam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur?*

XXXVIII.
Seconda difficoltà contro di questa regola intorno alle Proposizioni matematiche, fatta da una Idea oscura d'Iddio.

E se pure la nostra mente, o sia quell'Io: *Quoties ad ipsas res quas valde clarè percipere arbitror me converto, tam planè ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces, fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo, vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse; vel forte etiam, ut duo, & tria simul juncta plura, vel pauciora sint quàm quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam; nulladimeno: Quoties hac præconcepta de summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, si quidem velit facile illi esse efficere ut errem etiam in his, quae me puto mentis oculis, quam evidentissimè intueri.*

In maniera che, dopo che qualche assioma, qualche primo principio matematico (come sarebbe quello, che due, e tre fan cinque, ed altri a questo simili) si conoscesser veri per la loro chiarezza; nulladimeno bisognerebbe, che la mente stasse sempre fissa, ed intenta in questa sua gran chiarezza, per crederli veri, perchè un poco che si rallentasse da questa attenzione, e volesse passare a servirsi di questo principio per ritrovare altre verità, il dubbio dell'Ente dal quale dobbiam dipendere, potrebbe di nuovo farlo vacillare; e così questi principj, o sieno assiomi, a noi non sarebbero serviti a nulla per scienza alcuna: *Principiorum enim notitia non solet a dialecticis*

scien-

scientia appellari, come dice lo stesso Renato nelle risposte alle seconde obbiezioni. Quindi da tutto ciò può conchiudersi, che fino a che non si sia ritrovato questo Ente, dal quale e noi, e tutte le cose debbon dependere, e veduto che egli non c'inganni, questi esempi degli assiomi matematici, o poco giovano a stabilir questa regola generale, o benchè si stabilisse, il suo uso non sarebbe di alcun profitto per passare avanti nello indagamento delle Scienze, non potendosi passare a fondar su de' detti assiomi discorso alcuno. Anzi non può non vacillar la stessa regola generale; perchè questa ricavandosi dal discorso, cioè che se la chiara, e distinta percezione dell' *Ego sum res cogitans* mi ha renduto certo di ciò, dunque mi renderà certo di tutto quello, che io chiara e distintamente dovrò percepire; già con questo discorso la mente si viene ad allontanare dal particolare dell' *Ego sum res cogitans*; e se egli questa certezza la vedeva nella chiarezza, e distinzione di questo particolare (cioè dell' *Ego sum res cogitans*) ciò era il caso del *quoties ad ipsas res quas valde clarè percipere me arbitror, me converto*; con lo allontanar poi questa chiarezza e distinzione dell' *Ego sum res cogitans*, e volerla trasportare a servir da regola generale per le altre percezioni, può ritornare la *praconcepta de summa Dei potentia opinio*.

XXXIX.

Renato per fare istruire questa difficoltà, e per render generale la regola, si mette ad esaminar la essenza d' Iddio.

Vedendo adunque Renato, che finora questa chiara e distinta Percezione, in certe cose non poteva averfi per rendercene certi immediatamente, com' era essenza de' corpi: di certe altre poi, com' erano le Geometriche, ed Aritmetiche, benchè ci avesse cagionata qualche volta una tal qual corta certezza, nulladimeno questa non era rimasta stabile, e ferma cotanto, che sempre l'avessimo in noi sentita tale, se prima non si fosse esaminato *an sit Deus, & si sit, an possit esse deceptor*. E che se pure qualche percezione chiara e distinta fosse restata (prima di questo esame) in noi sempre certa, sarebbe solamente quella che si sente in qualche particolare: in maniera che ella per restar ferma, dovrebbe sempre raggirarsi, o nel puro sentimento interno, o pure in qualche breve, e cortissimo giudizio; ma un poco che si volesse stendere a tirar qualche discorso, e con ciò sollevarsi a qualche lume uni-

universale , incomincerebbe a vacillare . Dico che Renato avendo veduto tutto ciò , passa a questo esame : *Hac enim re ignorata, non videor de ulla alia planè certus esse nunquam posse.*

E perchè egli avea veduto , che finora altro di certo, che costantemente restasse tale , non vi avea , che ciò che si sentiva in se medesimo, egli lasciato il cammino de' lumi universali, nel quale era incominciato ad entrare nel volere stabilire la regola generale , ritorna di nuovo a ricercare il suo sentimento interno , nel quale avea ritrovato l'indubitabile *Ego cogito, Ego existo*, per vedere se in esso anche qualche cosa d'indubitabile intorno a ciò che appartenesse a questo Ente superiore, avesse potuto ritrovare : Perciò egli dice: *Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam.* Egli (come sopra abbiamo avvertito) avea ritrovati alcuni atti particolari del suo pensiero, cioè il *dubitans, affirmans, negans, &c.* avea ritrovato in generale , o per meglio dire alla grossa , che egli era una cosa cogitante , ma non avea ancora riflettuto alla distinzione di questo cogitare , cioè alle potenze del proprio pensiero . Per questo adunque l'ordine portava , che dopo ritrovato questo cogitare , se ne vedessero le sue specie ; e con ciò si veniva ad esaminare la natura delle percezioni per vedere in esse la chiarezza e distinzione, e quindi la origine , e la causa della certezza , che in noi cagionavano . Perciò egli alle dette parole: *Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam*, immediatamente soggiugne, *& in quibusdam ex illis veritas aut falsitas propriè consistat, inquiram.*

Distinguendo adunque Renato le cogitazioni, ritrova le prime , o sieno semplici apprensioni , le quali egli qui chiama Idee ; ritrova ancora il Volere , che egli qui incomincia a vedere , che si distingue in desiderare , e giudicare , o sia (secondo Renato) in affetti , e giudizj .

In quanto alle Idee, vede, che considerate in loro medesime , non possono esser mai false : *Jam quod ad Ideas attinet, si solum in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsæ propriè esse non possunt &c.* lo stesso vede del desiderare , o sieno affetti : *Nulla etiam in ipsa voluntate, vel affectibus*

XL.

Per far questo esame, ritorna ad esaminare più minutamente il proprio pensiero.

XLI.

Distinzioni delle cogitazioni in apprensioni, e volontà.

XLII.

Le apprensioni, e gli affetti giammai possono esser falsi.

bus falsitas est timenda, nam quamvis prava, quamvis etiam ea, quae nusquam sunt, possim optare, non tamen ideò non verum est illa me optare.

XLIII.

Tutti i nostri errori sono ne' giudizi, e soprattutto in quelli della conformità delle cose fuori di noi, con le idee che di esse abbiamo.

Conchiude adunque, che *sola supersunt judicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar.* Tra' giudizi, quei che in maggiori, e più frequenti errori inciampano, sono quelli, per gli quali noi giudichiamo alcune Idee che sono in noi, esser simili, o vero conformi alle cose le quali sieno fuori di noi, cioè della nostra mente. *Præcipuus autem error, & frequentissimus, qui possit in illis reperiri, consistit in eo, quod Ideas, quae in me sunt, iudicem rebus quibusdam extra me positis similes esse, sive conformes.*

XLIV.

Tra questi giudizi, è quello della essenza d'Idio, e perciò questi doveano esaminarsi.

Questi giudizi sopra tutti gli altri Renato dovea esaminare; perchè essendo il principal fine della sua inchiesta, il vedere *re an sit Deus, & si sit an possit esse deceptor*, la certezza di ciò, come intorno ad una cosa *extra me posita*, da questa specie di cogitazione, cioè da questi giudizi sembrava dover essere sostenuta. Perciò egli si fatti giudizi va minutamente esaminando, per vedere specialmente in questa specie di cogitazione, dove propriamente la verità, e la falsità consistesse.

XLV.

Ma Renato avendo incominciato questo esame per quelli intorno alle cose create, in niuno di loro ritrova verità da poterne star certo.

Ma per molto che egli esami questi giudizi in tutte le cose create, giammai di alcuna verità in loro può rendersi certo, e quindi tutti dubbj, almeno se non falsi gli ritrova; perchè nè gl'impeti naturali, nè il sentire in se medesimo, che molte Idee non dependessero dalla propria volontà, erano state ragioni bastevoli a renderlo certo della esistenza di cose fuori di noi. Anzi dopo di aver veduta la debolezza di queste due ragioni nello averci portato finora a creder la detta esistenza, vede come non possa star sicuro, che tutte le Idee, le quali rappresentano cose fuori di noi (dico le cose create) non possano esser formate da noi medesimi, senz'aver bisogno dell'esistenza delle cose fuori di noi.

XLVI.

Massimamente ne' giudizi intorno alla esistenza de' corpi.

E ciò soprattutto lo vede nelle Idee de' corpi, nelle quali benchè gl'impeti naturali soprattutto le altre ci portassero a crederle cagionate dalla esistenza di essi corpi; nulladimeno esaminando tutto ciò, che chiara e distintamente in esse Idee percepiva; non ritrova cagione alcuna che lo porti ad aver certezza di questa esistenza.

Esclu-

Rimasti nella incertezza tutti i giudizi intorno alla esistenza delle cose create, il solo giudizio della esistenza d'Iddio, è quello, che alla fine per certo si discopre, cioè che la idea che di lui si ha, debba essere, e cagionata da cosa fuori della nostra mente, e simile, e conforme alla detta cosa.

Per veder come questo avesse dovuto avvenire, ci farem da capo ad esaminare più minutamente i nostri giudizi, e quanto finora di certo in essi si era ravvisato.

Che cosa sieno i giudizi, si vede dal Cartesio accennato in quelle parole intorno alle Idee *ad aliud quid illas referam*, dalle quali può ricavarfi, che essi non sieno altro, che il voler noi ad altro riferir le nostre Idee. Questo può farsi in varie maniere.

Prima nel riferirle ad altre Idee come a loro attributi; il che avviene nelle Proposizioni Aritmetiche, e Geometriche, anzi in tutte quelle che non suppongono esistenza attuale; così il dire che il Triangolo ha i suoi tre angoli eguali a due retti, farà riferire la Idea di aver tre angoli eguali a due retti a quella del Triangolo. Questi giudizi possono essere in noi così certi, perchè il lume che ci cagiona questa loro certezza è così a noi intrinseco, che solamente da una cagione estrinseca può qualche volta essere abbagliato piuttosto, che oscurato, cioè da quel, *quia veniebat in mentem fortè aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quæ manifestissima viderentur.*

Per secondo le Idee si possono riferire alle cose, che elleno rappresentano; in modo che si giudichi, che elleno sieno alle dette cose *similes, sive conformes.*

Or questa conformità delle Idee, non solamente si estende alle cose fuori della nostra mente, cioè così alle sostanze, come a' loro Modi, ed Attributi, ma anche a quelle dentro di noi medesimi. E questo per la natura della sostanza spirituale, la quale essendo tutta attiva, anzi essendo ella una continua azione, questa si viene a rivolgere nella propria sostanza; perciò la sua cogitazione, non solamente è intorno alle cose fuori di se, ma anche in se stessa. Quindi siccome se ella vuole, non solamente desidera le cose fuori di se, ma rivolge questa volontà anche in se stessa, volendo questo stesso suo volere (come appresso meglio vedrassi) così ancora nel percepire, o sia

Nel solo giudizio della esistenza d'Iddio ritrova verità da poterne star certo.

XLVIII.

Per ispiegar ciò più distesamente si esaminano i nostri giudizi.

XLIX.

Prima specie de' giudizi nel riferir' idee ad idee.

L.

Seconda specie nel riferir le idee alle cose.

LI.

Suddivisione della seconda specie, cioè riferir le Idee a cose della stessa nostra mente, ed a cose fuori di essa.

apprendere, ella non solamente le cose fuori di se, ma ancora se medesima apprende.

Perciò ancora di due sorti saranno questi giudizj, cioè altri intorno al nostro proprio pensiero, ed altri intorno alle cose le quali sono fuori di esso. Ne' primi si è veduta una chiarezza, e distinzione, che ha potuto rendercene certi immediatamente, e questo per due versi. L'uno perchè la distinzione delle percezioni di noi medesimi da quella delle altre, è più facile a mettersi in pratica, perchè la propria coscienza serve per norma da separare, non che distinguer ciò che appartiene alla propria mente, da ciò che non sentendoselo in se medesima, deve credere non esser suo; e facendosi facilmente questa distinzione dalle altre percezioni, anche chiare le percezioni di se medesima vengono a rimanere. L'altro verso per lo quale questi primi giudizj immediatamente si son veduti veri, e quindi certi son rimasti, si è, che subito in essi si è veduta la conformità tra le percezioni, e le cose che elleno rappresentavano.

LII.

La certezza de' giudizj nel riferir le Idee a cose fuori della nostra mente, è difficile ad averli.

Ma per renderci certi de' giudizj intorno alle cose, le quali sono fuori della nostra mente, molta più difficoltà veniamo ad incontrare in tutt' e due le cagioni le quali anno renduti certi i primi. Perchè la distinzione delle percezioni di esse cose è più difficile a farsi, a cagione, che qui non solamente la propria coscienza non ci dà ajuto, ma di più gl' impeti confondendosi con i lumi naturali, tirano a confondere, e con ciò ad oscurare queste percezioni. Ma quando pure le percezioni di queste cose giugnessero a distinguersi perfettamente dalle altre, e perciò restassero chiare in loro medesime, pure la uniformità con la cosa rappresentata, non solamente non si vede alla prima, ma senz' altro ajuto non potrà ravvisarsi giammai.

Fino a che la nostra mente percepiva che ella esisteva, e che era una cosa pensante, l'obbietto di questa sua percezione essendo ella medesima, subito ravvisavasi la conformità tra la percezione, e l'obbietto, osservandosi in questa percezione una medesimazione tra la mente che percepisce, e l'obbietto, che vien percepito. E così dopo lo aver separato da questa cogitazione quella *compagem membrorum, aërem, ventum, ignem, vaporem, halitum &c.*; e perciò essere ella rimasta sola, e quin-

quindi chiara cosa cogitante , potè senz' altro ajuto , restar chiara la conformità tra questa cosa , e la stessa percezione che l' apprendeva .

Ma per ravvisar questa conformità nelle cose fuori della propria mente, dovendo essa conformità appoggiarsi su di due termini, cioè su delle percezioni di esse cose , e su degli obbietti di queste percezioni , ogni volta che questi obbietti sono fuori della nostra mente , sieno pur chiare , e distinte quanto si vogliono le percezioni che noi abbiamo di loro , o sia della loro essenza , che giammai sole non potranno dar la certezza a questa conformità , alla quale mancando il mezzo termine , o sia il legame tra esse percezioni e gli obbietti fuori della nostra mente , giammai senza di questo altro ajuto chiara , e distintamente potrà ravvisarsi .

Non dovrà dunque recar maraviglia, se noi di questi giudizi così intorno alla esistenza delle cose fuori di noi, come intorno alla somiglianza , e conformità di esse cose con le nostre Idee, giammai certi prima di avere altra conoscenza, potremo restare.

Il solo giudizio della esistenza d'Iddio resta esente da questa incertezza , perchè il legame , o sia mezzo termine tra la Idea , e l'obbietto veggendosi nella stessa Idea d'Iddio , la mente non ha bisogno d'altro ajuto per la certezza di questo giudizio . Il che in due maniere da noi de' ravvisarsi ; la prima perchè la Idea d'Iddio essendo d'una cosa , che deve contenere in se tutte le perfezioni , e tra queste la principale , anzi il fondamento di tutte le altre , essendo l'attuale esistenza ; questa si vede in essa Idea come un' attributo necessario alla natura , o sia essenza di Dio , e perciò il legame tra la esistenza attuale della cosa , e la Idea di essa cosa , non si deve in questa Idea di Dio avere mediante altro ajuto , ma si vede nella stessa Idea . L'altra maniera come questo legame si de' ravvisare nella Idea che noi abbiamo d'Iddio , si è , che non vedendosi in questa sola Idea di cosa fuori della nostra mente , come abbia potuto in noi formarsi senz' altro ajuto (come sopra si è veduto , che forse si farebbono potute formar le Idee dell' altre cose a noi estrinseche) anzi vedendosi positivamente in questa Idea , che per la infinita perfezione che ella rappresen-

LIII.

Ragioni di questa difficoltà, cioè che tutte le Idee delle cose create , per chiare e distinte che sieno , non bastano a darci questa certezza.

LIV.

La sola Idea d'Iddio può darci questa certezza.

ta, non possa dalla nostra mente finita e terminata senz'altro ajuto formarfi giammai, deve perciò di necessità in essa nostra mente formarfi mediante l'ajuto di quella cosa, che attualmente abbia ad avere quelle perfezioni, che essa Idea rappresenta: acciocchè questa cosa dovesse insieme servire alla nostra mente, e per archetipo, o sia esemplare per formare questa Idea di perfezione, la quale nella propria imperfezione non avrebbe potuto giammai rinvenire; ed ancora per cagione efficiente da poter con il suo ajuto essa nostra mente ricavar da se medesima questa Idea, che con la propria imperfezione, dalla imperfettissima sua sostanza non avrebbe potuto giammai ricavare.

LV.

Il giudizio della esistenza d'Iddio, si riduce alla prima specie, cioè a quella di riferir' idee ad idee.

LVI.

Ma più certo di tutti essi giudizi.

LVII.

Perchè la stessa ragione, che può render in noi dubbj i più veri giudizi della prima specie, serve a renderci certi della esistenza d'Iddio.

Essendosi dimostrato che in questo giudizio della esistenza d'Iddio, il mezzo termine, o sia il legame tra la Idea, e l'obbietto, si vegga nella stessa Idea d'Iddio: questo giudizio si deve ridurre alla prima specie di giudizi, cioè a quello di riferir le Idee ad Idee, e perciò deve non solamente aver tutta la certezza che ci cagionano le verità Aritmetiche, e Geometriche; ma egli resta tanto più certo di quelle, quanto che in questo quel dubbio, *quia veniebat in mentem fortè aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur*, non può cadere.

Perchè siccome delle verità Geometriche, ed Aritmetiche, il semplice dubbio di poter dipendere da un' Ente al sommo potente, era bastato per farle vacillar nella loro certezza; così in questa la certezza, anzi la necessità, che essa percezione dovesse dipendere da questo Ente Onnipotente, è stata quella che questo giudizio della esistenza d'Iddio ha renduto certo. E questo Ente al sommo potente si finga ingannatore quanto si voglia, che a questa verità non potrà nuocere; anzi lo stesso suo temuto inganno, in vece di nuocerle, servirà a maggiormente raffermarla, perchè se m'inganna, sarà necessario che esista questa potenza che mi deve ingannare. E qui possiamo avvertire, che siccome nella seconda meditazione, il primo punto della certezza, che fu quella di noi medesimi, fu lo stesso dubitare di noi medesimi; così in questa terza, il primo punto della certezza di ciò che è fuori di noi, essendo stata la esi-

sten-

stenza d'Iddio , a questa certezza lo stesso dubbio dello inganno d'Iddio , il quale nelle altre certezze ci avea fatti vacillare, di maggior fondamento può servire.

Questa percezione adunque è così chiara e distinta , che non solamente la Onnipotenza di un Dio non può farla vacillare , ma essa tira tutta la sua certezza da essa Onnipotenza; e quindi avviene, che non solamente de' servir per norma a tutte le altre percezioni chiare , e distinte , ma la sua chiarezza serve , anzi è necessaria per dar lume a tutte le altre . In essa si vede non solamente la certezza che 'l lume , e non l'impeto naturale dà alle percezioni , ma di più da questa percezione viene a ricevere la certezza , anzi tutto 'l chiaro, tutto 'l lume, lo stesso nostro lume naturale .

LVIII.

Il lume della percezione d'Iddio , serve a darlo a tutte le altre percezioni.

Perchè dopo che il Cartesio ritrovò l'*Ego existo*, riflettendo su di questo suo *Ego* , vide che era *res cogitans* : dunque il primo lume , la prima conoscenza che egli ebbe , fu questo esser' egli una cosa cogitante . E veramente come potea egli ben conoscer le altre cose , se prima se medesimo non avesse conosciuto ? E come poteva avere perfettamente altre scienze , non avendo quella della propria mente , nella quale tutte le altre scienze denno essere ? Ma questo lume stava fondato su della riflessione dello esser' egli *dubitans*, *affirmans*, *negans*, *paucā intelligens*, *multa ignorans*, *volens*, *nolens*, *imaginans etiam*, *& sentiens* . Ma questo *paucā intelligens*, *multa ignorans*, anzi *dubitans*, su del quale sta fondata tutta la conoscenza di se medesimo (perchè tutto l'argomento che ha data questa certezza , è stato, se dubito penso , e se penso esisto) viene da altro , che dal conoscersi per terminato , e mancante ?

LIX.

Anche a quella della conoscenza di noi medesimi.

Questo suo termine la nostra mente non l'avrebbe conosciuto , se prima non fosse stata in lei la percezione di una sostanza infinita, al di cui paragone, ella se medesima per finita avesse potuto conoscere: *Nam quamvis substantiæ quidem idea in me sit, ex hoc ipso quod sim substantia , non tamen idcirco esset idea substantiæ infinitæ, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia , quæ verè esset infinita , procederet . Nec putare debeo , me non percipere infinitum per veram ideam , sed tantum per negationem finiti , ut percipio quietem , & tenebras per negationem*

110-

motus, & lucis; nam contra manifestè intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius: qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem? Dunque la percezione d'Iddio è stato il fondamento della conoscenza dello esser proprio, e con ciò ella ha dovuto esser prima almeno di origine, che quella dello esser proprio.

LX.

Il peccato di Adamo è cagione che noi alla prima non lo ravvisiamo.

E se noi alla prima non l'abbiamo ravvisata, la cagione si deve attribuire a quella così infelice caduta del nostro primo Padre, la quale non solamente ha debilitato l'intelletto, che è quella nostra facoltà, nella quale questa Idea deve la prima ravvisarsi, come accennammo nella prima parte *cart. 92.*; ma di più ha guasta, e corrotta cotanto la nostra volontà, con esaltare in lei la concupiscenza, e lo amor per le creature, che non solamente la Idea d'Iddio viene occupata da questo così basso, così vil desiderio; ma di più viene positivamente da noi sfuggita, anzi abborrita; così perchè ci fa conoscere la picciolezza del nostro essere (conoscenza tanto schivata dalla nostra superbia) come altresì perchè in esso un giusto, e severo giudice de' nostri misfatti dovremmo ravvisare. Ma procuriamo pur noi di nascondere, ed offuscare questa Idea a tutta nostra possa (anzi nascondiamoci noi da questa Idea, seguendo l'esempio del nostro primo Padre, il quale subito dopo la prima sua caduta *abscondit se a facie Domini*) che questa Idea a nostro dispetto ci dee star continuamente avanti. Ella è così attaccata alla nostra intelligenza, che da lei è affatto inseparabile; ella non solamente è il di lei primo fondamento, ma è quella che continuamente deve sostenerla, e ripararla in ogni suo singolare atto; ella infine è quel carattere impresso in ogni spirito, e da lui indelebile, che viene additato in quelle parole, *signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

LXI.

La Idea d'Iddio, quando non se ne conosceva altro,

Ma questo fondamento di tutte le nostre percezioni, dico la Idea d'Iddio, fino a che non era scoperto, cioè non era conosciuto, ma non se ne avea altro che quel primo embrione del-

della Onnipotenza , che si dovea necessariamente sentire sublimato che la nostra mente incominciava a riflettere su di se medesima, serviva solamente per farci conoscere chiaramente, e con ciò renderci certi della essenza, della natura della propria mente, ma a riguardo di tutte le altre percezioni, ritornava sempre a mischiarsi con loro in modo, che esse giammai lungo tratto distinte da questa potevan ravvisarsi; e quindi in loro cagionava, anzi che chiarezza alcuna, piuttosto una oscurità, che rendeva vacillante ed incerto tutto ciò, che di loro affermar si volea.

Perchè una volta che noi conoscevamo di dover necessariamente essere dipendenti da una Onnipotenza a noi superiore, dalla quale siccome noi, così ancora tutte le nostre percezioni dovean dipendere; come potevamo noi mai star certi, che questo Ente, questa cosa, la quale finora non si conosceva che per Onnipotente, avesse voluto: *Illud omne esse verum quod valdè clarè, & distinctè percipio*, o piuttosto che avesse voluto ingannarci, con farci credere vero ciò, che noi chiara, e distintamente percepiamo, quando esso tale realmente non era?

Questo era quel dubbio, che avea perseguitato il Cartesio fin dalla prima meditazione, facendolo vacillar nella certezza delle Proposizioni, che sembravano le più indubitabili, e ferme; anzi nel principio della presente meditazione questo scrupolo tuttavia gli stava a' fianchi, con averlo obbligato non solamente a non potersi lungamente rafferma nella certezza delle Proposizioni Aritmetiche, e Geometriche, ma fino a sospenderlo il dir nettamente, che in esse vedea chiarezza, e distinzione, perchè in vece di questi termini, disse, che in quelle *aliquid valdè simplex & facile considerabam*.

Ma questa che sembra confusione, che in noi cagiona la percezione d'Iddio, con il ricorrer sempre, e farsi avanti a quella di tutte le altre cose, non solamente per confusione non si de' riconoscere, ma per un principio di un gran lume che ella ci somministra, e del quale noi gliene dobbiamo aver sommo grado, anzi piuttosto a quello Ente sommo, che questo lume perpetuamente in noi mantiene: perchè se non si volesse, o non si potesse affatto pensare a questo Ente superiore, noi non

LXII.

Ragione, perchè la Onnipotenza d'Iddio sembrava che oscurasse le percezioni delle altre cose.

LXIII.

Il farsi avanti la Onnipotenza d'Iddio in tutte le nostre percezioni, non solamente non le oscura, ma è principio di un lu-

si-

ma a noi ne-
cessario per la
certezza del-
le dette perce-
zioni.

ritroveremmo da poter star certi di que' giudizj , i quali confi-
stono *in eo quod Ideus , quæ in me sunt , iudicem rebus quibus-*
dam extra me positis similes esse, sive conformes. E pure questi
sono quelli ne' quali *præcipuus error, & frequentissimus, potest*
reperiri.

LXIV.

La somi-
glianza delle
Idee corporee
con esse cose,
non è vera so-
miglianza; e
perciò non
può darci la
certezza del-
la esistenza di
esse cose cor-
poree; ma
questa certez-
za ce la può
dar solamen-
te l'attributo
della bontà
d'Iddio.

Nè quel luogo di Renato, *vanquam rerum imagines sunt*
deve importare che tra le Idee , e le cose da loro rappresenta-
te (massimamente se queste faranno corporee) vi sia quella
somiiglianza , quella analogia che vi è tra la immagine dello
specchio , e la cosa da questa immagine rappresentata) perchè
queste immagini anche estense come le cose che rappresentano,
sono ; laddove le Idee , o sieno percezioni di ogni cosa estensa,
non essendo la nostra mente nè passiva , nè estensa com' è lo
specchio , non fatte in lei , ma da lei fatte si debbon considera-
re ; e quindi che giammai sieno in lei come le immagini nello
specchio ; ma che ella applicando se medesima a quella quanti-
tà , a quel quà , a quel là , che deve avere ogni estensione ,
formi 'l concetto, la percezione di quella tale estensione. In ma-
niera che , benchè questa sua applicazione si distrugga nell' ob-
bietto estenso , nulladimeno nella mente che la fa, sempre una,
sempre indivisibile viene a restare , e perciò la percezione che
nasce da questa applicazione, anche una, ed indivisibile, com'è
la mente di cui ella è attributo , deve essere . Ma questo non
è luogo da profundarci molto in questa materia : solamente ab-
biamo voluto quì accennar questa , che a noi sembra la vera
natura di queste percezioni , per due fini ; l'una per rendere
accorto il lettore a non prenderle per vere immagini , come
l'immaginazione sempre ci spigne a crederle , e lo stesso comun
parlare fomenta questo pregiudizio ; anzi questo stesso ha spin-
to anche me in questa stessa opera ; a servirmi di espressioni , le
quali par che suppongano , non che ajutino questo pregiudi-
zio : l'altro fine (che è stato il principale) si è stato di far ve-
dere , che essendo le nostre percezioni delle cose corporee di
tal natura , cioè che non abbiano niuna vera similitudine, niu-
na analogia com' esse cose da loro rappresentate; di questa loro
conformità, con le cose fuori della nostra mente , massimamen-
te con le corporee non ne possiamo star certi , se non che per
lo

lo mezzo d'Iddio, del quale quando si è scoperta la infinita bontà, in essa vedremo che ci abbia voluto dar queste percezioni, non solamente senza ingannarci, ma per farci positivamente il beneficio di saper la esistenza attuale delle cose fuori di noi, della quale senza di questo suo ajuto, non avremmo potuto aver certezza alcuna: e così la idea d'Iddio, o sia l'attributo della infinita bontà contenuto in questa idea, o sia percezione, serve per mezzo termine necessario per l'attacco tra le cose fuori di noi, e le percezioni che di esse formiamo. E quindi può vedersi, che se noi non volessimo (dopo che ciò fosse possibile) pensare affatto a questo Ente superiore, giammai di niuna cosa fuori di noi potremmo star certi, ma a riguardo di esse cose, in un perpetuo scetticismo resteremmo sempre involuppati.

Per repilogare quanto abbiain detto, conchiuderemo dunque, che in quelle tre forti di giudizj, che sopra noi abbiain ravvisati. Ne' primi, cioè in quelli sopra l'attributo di una Idea, sembra alla prima, che l'Idea d'Iddio non solamente non sia necessaria per rendercene certi, ma piuttosto che ce ne offuschi la certezza con quel dubbio: *quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur*. In maniera che un Ateo potrebbe dire, che quando veramente, e seriamente non si voglia dubitare di questi giudizj, basterà discacciar da se questa idea d'Iddio, e non credere che la natura della propria mente da lui debba dipendere; perchè così non si troverà più cagione da dubitar di questi giudizj.

Ma i secondi giudizj, cioè que' che cadono sopra la conformità delle idee, con le cose le quali appartengono alla stessa nostra mente, servono a far vedere, che questo consiglio degli Atei sia impossibile a praticarsi. Perchè stando tutti questi giudizj appoggiati su di un' attributo della nostra mente, che è lo stesso *dubitare* (ricordandoci di quanto sopra abbiain detto del primo di essi giudizj, cioè se dubito penso, e se penso esisto) e la percezione del dubitare stando tutta appoggiata su la Idea d'Iddio, come in quello stesso luogo in quel passo di Re-

LXV.

Se ne' giudizj nel riferir l' Idee ad Idee non sembra necessaria la Idea d' Iddio per rendergli certi.

LXVI.

Tuttavolta ne' giudizj intorno alla conformità delle Idee con gli attributi della nostra mente, la Idea d' Iddio è necessaria per poterli formare.

nato: *qua etenim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, si nulla idea Entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem,* si è veduto: da ciò si vede, che la Idea d'Iddio se è stata necessaria per appoggiarvi la prima percezione, non che il giudizio dell' esser proprio, non potrà giammai esser da noi discacciata, ma sempre dovrà ricorrere in ogni altra nostra percezione: perchè se tutte le altre debbono star fondate su di quella della propria mente, la quale forma tutte le altre percezioni, e se la nostra mente non potrà mai allontanarsi da se medesima, non potrà nè meno da questa Idea d'Iddio separarsi, e star lontana.

LXVII.

*Ne' giudizi
poi intorno
alla conformi-
tà delle nostre
Idee con
le cose fuori
di noi, la I-
dea d'Iddio
è necessaria
per rendergli
a noi certi.*

Ma se questi secondi giudizi fanno veder, che questa Idea d'Iddio sia da noi inseparabile implicitamente (dico così, perchè quel nostro dubitare non ci costringe a pensare, a riflettere su di questa Idea per potere star certi de' giudizi su di noi medesimi, e perciò basta per la loro certezza, che sia implicita, cioè senza aver noi di bisogno di rifletterci) i terzi, cioè que' che da noi si fanno sopra la conformità delle nostre Idee con le cose fuori di noi, fanno vedere la necessità positiva, che noi abbiamo di ricorrere a questa Idea, per poter in questi giudizi essere accertati; e perciò non basta per questi la sola Idea implicita d'Iddio, ma bisogna che positivamente in quella riflettiamo, anzi minutamente la esaminiamo, per ritrovare in essa quella infinita bontà del suo rappresentato, cioè d'Iddio stesso, la quale (come sopra si è veduto) solamente la certezza di questi giudizi può in noi cagionare. E così a riguardo di questi, l'Ateo che non vuol pensare a Dio, che discaccia a tutto suo potere questa Idea da lui, se mai potesse ottener questo suo desiderio, non ne ricaverebbe altro frutto, che restare in un perpetuo scetticismo intorno alla esistenza di tutte le cose che sono fuori della nostra mente.

LXVIII.

*Perciò biso-
gna coltivar
la Idea dello
attributo del-
la Onnipoten-
za d'Iddio,*

Dall'altra parte poi con il coltivar quel primo embrione d'Idea d'Iddio, il quale con quello attributo della Onnipotenza, che è il solo che alla prima si discopre, par che renda dubbj i più certi giudizi, come sono quelli intorno alle cose Aritmetiche, e Geometriche, dico, che con coltivar, cioè con mag-

maggiormente profundarci in questa Idea , si viene in discoprendo la sua infinita bontà (la quale non può in noi cagionare inganno alcuno) non solamente ad acquistar la certezza della esistenza di tutte le cose fuori della nostra mente , ma di più questa infinita bontà serve a rafferma- re in noi maggiormente la certezza de' giudizj Geometrici , ed Aritmetici , col farceli riconoscer veri , non solamente per un sentimento interno , che per tali ce li dettava , ma per una più luminosa riflessione , che viene dalla bontà d'Iddio , il quale vuol , che questo nostro sentimento interno sia in noi vero lume da scorgerci al vero delle cose , e non impeto cieco per ingannarci ; laonde a ragione potremo poi dire a Dio con il Profeta, *in lumine tuo videbimus lumen.*

acciocchè da essa si possa venire a quello della sua bontà, la quale serve a darci la certezza di tutti i nostri giudizj.

Tuttavolta questo coltivamento della Idea d'Iddio fino a ritrovarne la infinita sua bontà , Renato non l'avea ancor fatto in questa terza meditazione, come lo fece poi nel principio della quarta , in quel luogo : *In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat ; in omni enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur ; Et quamvis posse fallere nonnullum esse videatur acuminis aut potentiae argumentum, procul dubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit .* E quindi potrete S. D. P. vedere , se Renato poteva interamente questa regola generale in questa terza meditazione stabilire , e rafferma- re , non avendo ancora veduto in Dio quel lume della infinita sua bontà , dal quale siccome tutte le verità , così ancora quella della regola generale , dovea essere interamente rischiarata.

LXIX.

Si conchiude l'abbaglio preso dal S. D. P. nel riferire i sentimenti di Renato intorno alla regola della chiara, e distinta percezione in questa meditazione.

Seguite appresso . Poi va esaminando qual cosa sia quella, che chiaramente , e distintamente conosce ; indi conclude , che egli ha idea chiara , e distinta di queste due seguenti cose , cioè : *Che lui esiste come cosa pensante , e che due e tre fan cinque ; ed in conseguenza di ciò stabilisce queste due idee chiare , e distinte per norma , e regola di tutte le idee chiare , e distinte , che deve avere delle altre cose , che prenderà ad esaminare .*

LXX.

Altri abbagli presi dal S. D. Paolo. Primo nel credere , che Renato stabilisca prima la regola della chiara , e distinta percezione . e

Nel qual vostro luogo vi prego a riflettere a tre cose . La prima , che secondo Voi, Renato dopo della regola generale,

poi su di essa stabilisce per vera questa proposizione, che egli esista come
 regola fondi cosa pensante, quando Renato nella sua seconda meditazio-
 la certezza ne, prima di parlare, non che di stabilire la regola generale,
 della esistenza avea già dimostrato, che egli esisteva come cosa pensante; e
 della propria se non vi volevate ricordare di ciò, che colà questo filosofo
 mente. Quan- fe non vi volevate ricordare di ciò, che colà questo filosofo
 do Renato al avea detto, almeno aveste posto mente alle stesse vostre parole
 contrario, della cart. 25., al principio della Considerazione, sopra la
 dalla certez- prima, e seconda Meditazione: Renato delle Carte (come
 za dell' esi- ogn' uno sà) nelle sue prime Meditazioni, che ha impronta-
 stenza pro- te da S. Agostino, ha dimostrato l'esistenza del nostro pensiero,
 pria ricava e quella di noi medesimi, e dice, Ego cogito, Ego sum. Que-
 la regola. sta dimostrazione è vera, nè da noi alcuna cosa si oppone.
 Renato adunque non stabilisce la certezza dell' *Ego sum res
 cogitans*, su della regola generale del *quidquid clarè, & di-
 stinctè percipitur verum est*, anzi al contrario procura di rica-
 var questa regola generale dalla certezza che egli già avea di
 esser cosa cogitante.

LXXI.

Secondo. Nel
 mettere le ve-
 rità Mate-
 matiche, nel-
 lo stesso ordine
 dello *Ego
 sum res cogi-
 tans*.

La seconda cosa, che dovete riflettere in questo vostro
 luogo, si è, che Voi in esso mettete la verità, che due e tre
 fan cinque, nello stesso ordine dello *Ego sum res cogitans*, di-
 cendo che Renato stabilisce queste due idee chiare e distinte,
 per norma, e regola di tutte le idee chiare e distinte, che de-
 ve avere delle altre cose che prenderà ad esaminare. Quando
 da quello, che sopra abbiám detto, appare, che la norma del-
 le percezioni chiare, e distinte, Renato l'ha presa dallo esá-
 me del solo *Ego sum res cogitans*. Al che si può aggiugne-
 re l'aver egli detto: *Ac proinde jam videor pro regula gene-
 rali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clarè,
 & distinctè percipio*, prima di aver nominata la proposizione,
 che due e tre fan cinque. Anzi di questa proposizione Renato
 non solamente non se ne serve per norma della regola gene-
 rale, ma piuttosto per farle una objezione, come sopra ab-
 biám fatto vedere.

LXXII.

Terzo. Nel
 voler far ciò
 della sola pro-
 posizione, che
 due, e tre fan

La terza cosa si è, che voi in questo vostro luogo volete
 privilegiare questa sola proposizione, che due e tre fan cin-
 que, quando Renato intende di parlare di tutte le verità così
 Aritmetiche, come Geometriche; e tra queste solamente per
 uno

uno esempio ha preso a caso, quel *duo, & tria simul juncta sint quinque*, e non per privilegiarla sopra tutte le altre, come si vede in quello *vel similia*, che immediatamente soggiugne.

Sieguono gli altri due vostri paragrafi, ne' quali non mi ha permesso il potermi trattener per esaminargli, il quarto, che è così bizzarro, così portentoso, che tutto per se interamente mi ha voluto. E veramente come dovea egli non meritare tutta l'attenzione, cominciandosi da esso quella impugnazione di Renato, tutta nuova; tutta vostra, che di sopra abbiamo accennata; dico quella impugnazione, la quale consistendo nella lode, che Voi date ad alcune proposizioni, non meno false, che empie, anzi orribili, che a questo filosofo volete attribuire, deve obbligarmi ad una seria attenzione, non solamente per rintuzzar le dette proposizioni, ma di più per far vedere che il Cartesio non le abbia mai sognate, non che dette.

Il detto Paragrafo è quello che comincia: *Conchiude poscia, che ha idea della sostanza &c.* Or qui primieramente Voi troncate, anzi smembrate, e fate in brani questo povero filosofo. Nel che benchè in questo vostro paragrafo non facciate novità alcuna, essendo questo il vostro perpetuo istituto in tutto questo libro, nulladimeno questo artificio è stato da Voi qui con più forza praticato; perchè essendo giunto al luogo di Renato, dov' esso dimostra con tanta evidenza, e chiarezza la esistenza d'Iddio, in esso avete stimato, e per la gravità della cosa che si trattava, e per la evidenza con la quale si dimostrava, di dover più che in tutti gli altri metter' in opera tutte le vostre macchine, per poterlo a tutto vostro potere snervare, ed affievolire. Voi adunque in questo vostro paragrafo dismembrate tutto ciò, che Renato ha detto prima dell' *itaque sola restat idea Dei*, dalla sua dimostrazione della esistenza d'Iddio, volendo dare ad intendere ad altrui, che ella dalle dette parole incominciassè, e che tutto ciò, che egli prima avea detto, appartenessè ad un'altra pretesa dimostrazione, cioè di una certa sostanza generica da Voi sognata in Renato. Perchè dopo di aver rapportati (con quella buona fede bensì che fra poco vedremo) i senti-

cinque, e non di tutte le altre verità matematiche.

LXXIII.

Incomincia a praticarsi dal S.D.P. la sua nuova maniera d'impugnare Renato.

LXXIV.

Il S. D. P. tronca tutto il principio della dimostrazione della esistenza d'Iddio, addotta da Renato.

men-

menti di questo filosofo in tutto ciò, che a quelle sue parole, *itaque sola restat, &c.* precedeva, soggiugnete poscia di lui, *passa poi alla prova della esistenza d'Iddio*, quasi che di tutto ciò che egli prima avea detto, nulla a questa prova fosse appartenuto. Ma che che sia di questo sinembramento, passiamo a riflettere, come Voi questo luogo riferite.

LXXV.

Il S.D.P. confonde le Idee delle cose corporee con quelle della estensione, del sito, e del moto.

Voi adunque cominciate. *Conclude poscia*, cioè Renato, *Che ave idea della sostanza*. Qual sia questa sostanza, della quale Voi intendete parlare, si vedrà nella conseguenza della causale, che intendete assegnare di questa pretesa conchiusion di Renato; e trattanto passando a questa vostra causale, l'anderemo parte a parte esaminando, per farvene vedere il valore. Ella incomincia da queste parole: *Perche quantunque le idee delle cose corporee, come sono la idea della estensione, del sito, e del moto, non si contenghino &c.* Voi adunque qui su la bella prima confondete le idee delle cose corporee con la idea della estensione, del sito, e del moto, come se fosse una stessa idea quella delle cose corporee, con quella della estensione, del sito, e del moto, e con ciò ancora, che fossero lo stesso le cose corporee, che la estensione, il sito, e 'l moto, quando le cose corporee sono le vere cose, le vere sostanze, e la estensione, il sito, e 'l moto, sono dichiarati dal Cartesio per loro Modi. Così Voi in tal maniera venite a confondere le sostanze co' loro Modi.

Seguite appresso: *Con tutto ciò, perche egli, che è una cosa pensante, è altresì necessariamente sostanza*. Questo è aver'idea d'una singolar sostanza cogitante, qual'è la propria, e veramente altra sostanza non potea conoscer Renato in questo luogo, nel quale ancora altra esistenza per se, che quella della propria mente, non avea ritrovato.

LXXVI.

Egli s'inganna, nel volere che Renato avesse dichiarate le cose corporee per Modi della sostanza.

Vien dopo. *E le soprannomate cose son modi della sostanza*. Qui incominciate a poco a poco, senza saper come, a rendere universale questa sostanza. Ma per fermarmi un poco a quelle *soprannomate cose*, queste al vostro dire, sono le corporee, delle quali, lasciando stare, che Renato non si sia giammai sognato dirle Modi della sostanza, perchè ciò si vedrà appresso; presentemente solo rifletteremo, come nel presente luogo egli

po-

potea dir ciò, se non avea esaminato ancora la natura de' corpi, nè ancora sapea se tali cose, cioè i corpi fossero nel Mondo; anzi dello stesso Mondo, per lui finora non vi avea altro, che la esistenza del proprio pensiero?

Vengono le altre vostre parole: *Necessariamente la sostanza dee esistere come soggetto primo della mente, cioè del pensiero, e del corpo, e del moto, e di tutte le cose a noi estrinseche*, e questo più chiaramente lo spiegate a *cart. 41.* in quelle parole: *Renato nella terza meditazione ha dimostrato, che esiste una sostanza infinita, la quale è il soggetto primo di tutte le cose.* Felice conseguenza, alla quale riesce conchiudere tanto più di quello che si conteneva nella *Thesi!* Perchè laddove nella *Thesi* si proponeva solamente il dover far vedere, che Renato avea idea della sostanza, in questa conchiusionone si ritrova la esistenza attuale d'una sostanza; e quello, che fa più maraviglia, questa sostanza si ritrova tanto cresciuta, tanto grande, che abbraccia il pensiero, il corpo, il moto &c., ma che più, che debba essere Infinita.

Che questa conseguenza (la quale da Voi non solamente è ammessa, ma di più nella *cart. 41.* onorata col titolo di *dimostrazione*) sia Spinosistica, benchè ogni huom possa vederlo, da quel volersi in essa le cose corporee, Modi di quella pretesa sostanza che sia il soggetto primo di tutte le cose; con tutto ciò quando si verrà al detto vostro luogo della *cart. 41.* chiaramente lo dimostreremo, come altresì colà dove lo Spinosismo si vedrà più cresciuto, ci sforzeremo di svellerlo dal candidissimo vostro animo. Per ora ci de' bastare d'averlo additato per non perderne la traccia, affinchè a misura che egli va sempre serpeggiando per attaccarsi a questa vostr' opera, noi non lo lasciamo mai di veduta, acciocchè non possa nascondersi; e trattanto farem vedere. Primieramente quanto questo vostro luogo considerato in se stesso sia alla ragione, anzi a se medesimo ripugnante. E per secondo, che nulla di ciò che in esso rapportate, vi abbia in Renato.

E in quanto al primo punto: la causale di questa Proposizione, che *necessariamente la sostanza dee esistere come soggetto primo della mente, cioè del pensiero, e del corpo, e del moto,*
e di

LXXVII.

Egli confonde la Idea che dà Renato della sostanza, con una pretesa Idea, anzi esistenza d'una sostanza infinita, che sia soggetto primo di tutte le cose.

LXXVIII.

Sostanza infinita che sia soggetto primo di tutte le cose, creduta dal S.D.P. per dimostrata, è il fondamento dello Spinosismo.

LXXIX.

Si dimostra quanto questa pretesa di-

mostrazione di una tal sostanza, sia falsa. e di tutte le altre cose a noi estrinseche, si è Perchè egli che è una cosa pensante, è altresì necessariamente sostanza, e le soprannomate cose sono modi della sostanza. Onde tutto ciò forma un' argomento, del quale la maggiore farebbe: che egli, cioè Renato, che è una cosa pensante, è altresì necessariamente sostanza. La minore: Ma le soprannomate cose (cioè le corporee) son modi della sostanza: La conseguenza: Dunque necessariamente la sostanza dee esistere, come soggetto primo della mente, cioè del pensiero, e del corpo, e del moto, e di tutte le cose a noi estrinseche. Ora io tralasciando presentemente di esaminar la minore, della di cui falsità, così in se stessa, come del non averla giammai detta Renato, di sopra ne abbiàm detto qualche cosa, ed anche più or' ora ne diremo: metterò solamente sotto dello stesso vostro così purgato discernimento, la conseguenza; pregandovi a spiegare qual sostanza intendete esser questa, la quale dee esistere necessariamente come soggetto primo della mente, e del corpo, e di tutte le cose a noi estrinseche. Perchè, o questa la intendete per la mente di Renato, la quale avevate già dichiarata per sostanza nella maggiore (è veramente acciocchè questa conseguenza accordi con le premesse, per tale in essa si deve intender questa sostanza) ma se così fosse, questa sostanza sarebbe infinita, come voi stesso la dichiarate nel sopraccitato luogo della *cart. 41*. Or questa infinità della nostra mente, quanto sia ripugnante al lume naturale, non bisognano argomenti per dimostrarlo; perchè il primo conoscimento, che noi dobbiamo necessariamente avere nel riflettere in noi medesimi, si è quello di dover esser finito: il che fece, che Renato in quelle parole *cum sim finitus*, lo prendesse per un primo principio, un lume così chiaro, ed evidente, che non avesse bisogno di dimostrazione alcuna. Di più, se una tal pretesa sostanza fosse la nostra mente, ella sarebbe Modo di se medesima, e così insieme sarebbe e sostanza, e Modo, anzi Modo di se medesima, secondo quelle vostre parole di esser' ella *soggetto primo della mente &c.* Se poi vorrete che questa sostanza infinita sia diversa dalla nostra mente, io vi domando donde avevate Voi la idea di questa sostanza infinita, che dovesse essere il soggetto primo di tutte le

le cose, quando voi finora non conoscevate altra sostanza, che la propria mente? E poi come potrete tirar questa conseguenza dalle premesse? Qual connessione avrà ella con loro? Ed in quale delle premesse si contiene quello attributo di *soggetto primo*; che nella conchiusionè date alla sostanza? Oltre a ciò non vedete il passaggio così manifesto dalla supposizione formale alla personale, che noi abbiamo notato nella *cap. 48.* della prima parte di questa nostra opera. E di più, se nella maggiore avete dichiarata la *mente per sostanza*, come poi nella conseguenza la volete *modo*, di cui quest' altra sostanza deve essere il soggetto? Così dunque pretendete Voi, che si sia dimostrata questa sostanza universale, attuale, infinita, per soggetto primo di tutte le cose? Tanto poco di ragionamento, anzi una positiva ripugnanza, una esclusione d' ogni ragionamento deve appo Voi passar per una dimostrazione?

LXXX.

Ma tralasciando di perdere più il tempo in questo; passeremo al secondo punto, cioè a far vedere, che nulla vi abbia in Renato di tutto ciò, che Voi dite in tutto questo vostro luogo; e per far ciò rapporteremo lo stesso luogo di Renato, acciocchè egli stesso si difenda da quanto Voi nelle vostre lodi gli opponete.

Si dimostra, che nulla non ve ne abbia in Renato.

Cominciando il presente vostro paragrafo, dopo di aver rapportato quel passo di Renato: *Nempe si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta &c.*, co' l' qual passo finisce il vostro antecedente a questo; e dall' altra parte nel vostro paragrafo, che al presente immediatamente sossegue, passando Voi ad esaminar l'altro passo, cioè *itaque sola restat idea Dei &c.*, si vede che Voi nel presente, tutto ciò che Renato dice tra questi due passi, avete voluto rapportare. Quindi vi metteremo avanti agli occhi questo luogo, acciocchè Voi stesso co' il vostro purgatissimo intendimento, possiate conoscere se vi ha nulla di tutto ciò, che pretendete di fargli dire.

LXXXI.

Renato adunque dopo di aver conchiuso quello, che Voi stesso rapportate nell' antecedente vostro paragrafo, cioè, *Nempe si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta &c.*, passa a vedere se in lui una tale idea si ritrovasse; e per poter far ciò, va facendo la numerazione di tutte le idee di cose reali,

Renato tra le Idee che rappresentano cose realmente esistenti, non vi mette nin-

Ma l'idea uni-
versale, ma
solamente le
Singulari.

li, che in se stesso sentiva di avere: *Ex his autem meis ideis præter illam, quæ me ipsum mihi exhibet, de qua hic nulla difficultas esse potest, alia est, quæ Deum, alia quæ res corporeas, & inanimas, alia quæ Angelos, alia quæ animalia, ac denique alia, quæ alios homines mei similes representant.* Nel qual luogo, acciocchè possiate sempre più veder l'avversione, e contrarietà di Renato per lo Spinosismo, la quale lo portava a non voler giammai dar'ombra di realtà a niuno universale; vi prego S.D.P. a voler riflettere, che egli dove si trattava d'idee, le quali rappresentassero cose che realmente esistessero, nel far le numerazioni delle dette idee non vi mette la sostanza, non la cogitazione, non la estensione, non infine alcuno astratto metafisico, ma solamente le Idee delle cose singolari, per dinotare, che esse sole sono quelle che anno, e possono avere realtà in loro medesime; e perciò egli dice *alia est quæ Deum, alia quæ res corporeas* (dice *alia* non *alia*, e *res corporeas* non *extensionem*) *alia quæ Angelos, alia quæ animalia, ac denique alia, quæ alios homines mei similes representant*, e quello *alia* dinotando diversità tra le dette idee, cioè dicendo egli, che altra è la idea di me stesso, altra è la idea d'Iddio, altre sono le idee che mi rappresentano le cose corporee, ed inanimate, altre &c. fa vedere, che le idee delle cose che debbono avere realtà, o sia esistenza in loro medesime, non si possono mischiare, e confonder tra loro in quella pretesa idea di quella unica cosa reale, cioè unica sostanza, che pretendono gli Spinosisti; ma l'una è sempre *altra*, e diversa dall'altra.

Esaminando poi ciascuna di queste idee, ritrova come quelle che rappresentano gli altri huomini, o gli animali, o gli Angeli potrebbero comporsi, o pure formarsi dallo stesso proprio pensiero (secondo le corte conoscenze che egli ha finora, cioè fino al presente luogo di questa sua meditazione) ecco le sue parole: *Et quantum ad ideas, quæ alios homines, vel animalia, vel Angelos exhibent, facile intelligo illas ex iis quas habeo mei ipsius, & rerum corporalium, & Dei, posse componi, quamvis nulli præter me homines, nec animalia, nec Angeli in Mundo essent.*

Re-

Restano adunque solamente ad esaminarsi le idee delle cose corporee, e quella di Dio; e qui di nuovo incomincia per l'esame di quelle delle cose corporee, e di esse vede, che non sia nulla in loro, che non sembri che da lui medesimo non abbia potuto in se stesso esser cagionato (e questo anche si deve intendere secondo i presenti lumi che egli ha in questo luogo, perchè nella sesta meditazione si ritroverà altrimenti) ecco le sue parole: *Quantum autem ad ideas rerum corporali-um, nihil in illis occurrit, quod sit tantum ut non videatur a me ipso potuisse proficisci*, la cagione di ciò si vede nelle parole, le quali immediatamente sieguono: *Nam si penitius inspiciam, & singulas examinem eo modo, quo heri examina-vi ideam cerae, animadverto perpauca tantum esse, quae in illis clarè, & distinctè percipio, nempe magnitudinem, sive exten-sionem in longum, latum, & profundum; figuram, quae ex terminatione istius extensionis exsurgit, situm, quem diver-sa figurata inter se obtinent; & motum, sive mutationem istius situs, quibus addi possunt substantia, duratio, & numerus.*

Su di questo luogo vi prego S.D.P. a volervi un poco fer-mare, avendovi in esso molte cose degne di riflessione. La prima; che egli ritrova sette proprietà, o sieno attributi nelle cose corporee, cioè la estensione, la figura, il sito, e 'l moto; la sostanza, la durazione, e 'l numero. L'altra cosa che si de' ri-flettere, si è, che egli questi concetti non gli scorge, e perciò non gli crede per rappresentanti cose le quali debbano avere esi-stenza in loro medesime, ma come proprietà che egli ritrova contenute nelle idee, che gli rappresentano cose esistenti in loro medesime, cioè le cose corporee; e questo si vede in quelle pa-role: *Perpauca tantum esse, quae in illis* (cioè nelle idee delle cose corporee) *clarè & distinctè percipio*: e quali sono queste *per-pauca*? *Nempe magnitudinem, sive extensionem &c.* Ecco adun-que la estensione, la figura &c. ma che più? La stessa sostanza dichiarata da Renato non per cosa reale che esista in se stessa, ma per un concetto della nostra mente, cioè una proprietà, un' attributo che *percipitur in illis*, cioè nelle cose materiali.

Si deve anche por mente a quel *singulas examinem*, *Perciò in Re-* (cioè ciascuna delle cose materiali) per vedere, che di ciascu- *vato si vede*

D d a

na

LXXXII.

Renato fa
veder la so-
stanzza per un
attributo del-
le cose mate-
riali.

LXXXIII.

Perciò in Re-
vato si vede

in ciascuna cosa materiale, essere il soggetto, del quale si predica la sostanza, e non la sostanza soggetto delle cose.

na di esse, o sia in ciascuna di esse, Renato vuol che si consideri la sostanza come a suo attributo. Dunque secondo Renato ciascuna cosa materiale è il soggetto, nel quale, o del quale si de' considerar la sostanza; e perciò, secondo le parole di questo filosofo, tanto è lontano, che la sostanza sia il soggetto primo delle cose corporee, che al contrario le cose corporee sono i soggetti della sostanza, cioè nelle quali essa *percipitur*. Il che batte appunto con ciò, che (come altre volte ho detto) dice Aristotele delle sostanze prime, le quali sono il soggetto delle quali si dicono, si predicano le sostanze seconde; cioè, che le cose corporee sono le sostanze prime, di ciascuna delle quali si predica la sostanza come a sostanza seconda. E più si vede come questi astratti di *estensione*, *sostanza* &c. non sono idee fondamentali, per dir così, ma idee riflesse su delle idee degl'individui, cioè idee, che su di queste hanno il loro fondamento, come noi nel fine della Prima Parte considerammo.

Passa poi Renato ad esaminare le qualità sensibili, le quali quasi che fossero la ottava specie delle proprietà corporee, confusamente gli si facevano avanti: *Cetera autem ut lumen, & colores, soni, odores, sapes, calor, & frigus, alieque tactiles qualitates, non nisi valde confuse, & obscure à me cogitantur, adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae, hoc est an ideae, quas de illis habeo, sint tantum quarundam ideae, an non rerum: quamvis enim falsitatem proprie dictam sive formalem non nisi in iudiciis posse reperiri paulò ante notaverim, est tamen profectò quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tanquam rem representant: ita, exempli causa, ideae quas habeo caloris, & frigoris tam parum clarae, & distinctae sunt, ut ab iis discere non possim, an frigus sit tantum privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum; & quia nulla ideae nisi tanquam rerum esse possunt, si quidem verum sit, frigus nihil aliud esse, quam privationem caloris, ideae que mihi illud tanquam reale quid & positivum representat, non immeritò falsa dicitur, & sic de ceteris.*

Disbrigato che si è da queste, viene allo esame di ciascuna delle soprannomate sette, le quali chiara, e distintamente erano

erano

erano nelle idee delle cose corporee: *Ex his verò, quae in ideis rerum corporalium clara, & distincta sunt*, dove di nuovo si de' notare, che Renato fonda queste sette proprietà come astratte, ed universali nelle idee delle cose corporee; in maniera che in questo luogo si ritornano a confermare le cose corporee, come soggetti, ne' quali queste sette proprietà dalla nostra mente si ravvisano. Di queste sette si fanno avanti, in prima le tre più universali, le quali per esser simili ad altre, che Renato nel proprio pensiero avea osservato, furono le prime a voler' esser considerate: queste tre erano, la sostanza, la durata, e'l numero (ecco le sue parole) *Ex his verò, quae in ideis rerum corporalium clara, & distincta sunt; quaedam ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse, nempe substantiam, durationem, numerum, & si quae alia sunt ejusmodi*. La ragione adunque, per la quale egli per ora esclude questi tre concetti dal doverfi necessariamente avere dalle cose materiali, si è; perche avendone egli tre altri simili della propria mente, sembravagli che l'esistenza delle cose materiali non fosse necessaria per poter formare questi tre concetti; ma che avendogli esso già formati dal proprio pensiero, potessero questi esser gli stessi, che egli alle cose materiali venisse, no'l conoscendo, ad applicare, il che sta da lui spiegato in quella parola *mutuari*.

Nel suddetto luogo si debbono notare quelle parole: *Lapidem esse substantiam, sive esse rem, quae per se apta est existere*, dalle quali si vede, che, secondo Renato, la sostanza è lo stesso, che l'attitudine ad esser per se; e perciò la pietra, cioè la singular cosa de' esser quella, che deve esser'atta ad esser per se; e quindi la pietra deve essere il soggetto di quest' attitudine, e perciò della sostanza; ed in tal maniera si vede che la sostanza è quella, o per dir meglio le sostanze sono quelle, che ciascuna di esse debbono esser della pietra, della propria mente, in fine di ciascuna cosa singolare, e non le cose singolari in quella unica sognata sostanza degli Spinosisti. Di più può vederli, come in questo luogo Renato esclude questa unica sostanza comune, o sia soggetto primo di tutte le cose, dal metterla egli nello stess' ordine della durata, e del numero, perchè se

egli

LXXXIV.

Ciò si vede più chiaramente nello esempio della pietra addotto da questo filosofo.

egli quì intendesse per la stessa *identico* la sostanza della pietra che la propria, e non per una sostanza, cioè esistenza in se, alla propria simile (cioè simile solamente in questo esistere in se) lo stesso dovrebbe intendere della durazione, e del numero, de' quali quì dice lo stesso che della sostanza; e così anche questi due dovrebbero dirsi il soggetto primo di tutte le cose. Ma a che estendermi tanto in una cosa così evidente, quando lo stesso esistere in se della pietra, della mente, in fine di tutte le sostanze singolari, porta seco il non poter' esser in altri, e per ciò non poter' esser Modi di questa sognata universal sostanza Spinozistica, come sopra nel trattar dell' *Uno*, facemmo vedere?

LXXXV.
Estensione, Figura, Sito, e Moto, si dichiarano da Renato per proprietà Modali delle Cose Corporee.

Vengono dopo le altre quattro proprietà, cioè la estensione, la figura, il sito, il moto, le quali sono così proprie delle cose corporee, che altre simili Renato nel suo pensiero non ravvisava; e perciò sembravagli, che le idee di queste non potessero esser prodotte dalla propria mente per somiglianza, come aveano potuto esser prodotte quelle della sostanza, della durazione, e del numero: ma poi riflettendo, che queste quattro si poteano considerare come Modi della sostanza, cioè di cose, le quali esistevano per se stesse, com'era una pietra, della quale avea egli detto *cum cogito lapidem esse substantiam, sive esse rem, quæ per se apta est existere*, benchè non vedesse, che questi fossero Modi del proprio pensiero, perchè *in me quidem*, cioè nel proprio suo pensiero, *cum nihil aliud sim, quàm res cogitans, formaliter non continentur*; nulladimeno perche egli che pensava, era anche sostanza, come lo era la pietra, e tutte le altre cose corporee, delle quali esse solamente poteano esser Modi, forse che avrebbe potuto contenerle *eminenter*, cioè come loro causa, o sia principio estrinseco, benchè non avesse potuto essere loro soggetto, o sia principio intrinseco, come lo erano le cose corporee, e perciò non poteva contenerle *formaliter*; e questo perchè essendo i Modi inferiori alle sostanze, e perciò non contenendo essi tanta realtà, quanta era la realtà attuale, che dovea aver la mente di Renato, la quale era sostanza, sembrava, che potessero esser causate da qualsivoglia cosa, che fosse sostanza, come a più degna di loro, e perciò a loro superiore, benchè questa non potesse contenerle *formal-*
men-

mente, com'era appunto il pensiero di Renato.

Ho detto che *sembrava*, e poco avanti *forse che*, perchè quantunque al presente in questa terza Meditazione vi avesse l'apparenza, che la nostra mente potesse contenere *eminente-mente* queste quattro proprietà de' corpi, e forse che potrebbe così concepirle; nulladimeno nella sesta quando si rifletterà, che ella molte volte è da loro forzata a percepirle anche quando non vorrebbe (come ne' dolori, ed altre sensazioni forzose) si vedrà che la nostra mente non può contenerle, o almeno non le contiene eminentemente; e perciò allora altresì vedrassi, che queste quattro proprietà, che sono quelle, per le quali le cose corporee dalle spirituali si distinguono, non potendo esser contenute nè meno eminentemente dal proprio pensiero; e dall'altra parte bisognando pure che esistessero per poter esser la cagione delle percezioni, che di esse il proprio pensiero avea, doveano esser contenute da altre cose fuori del proprio pensiero, cioè dalle corporee, che debbono esser quelle, le quali *formaliter* le contengono. Per ora, perchè tutto ciò non si era ancor scoperto, si contenta Renato di dar tutta la briglia a' dubbj, cioè non solamente dubitare, che queste quattro proprietà fossero in cose, o di cose fuori del proprio pensiero, ma quasi credere, che possano esser contenute dal proprio pensiero *eminenter*; e perciò egli come a loro cagione possa di loro da se medesimo formar concetto, senza che questi concetti abbian bisogno di altra causa per formarsi, bastandogli però di avere già stabilito, che non possano esser contenuti *formaliter*, cioè non possano esser Modi del proprio pensiero; ecco il suo luogo, nel quale tutto ciò può vedersi: *Cetera autem omnia, ex quibus rerum corporearum ideæ confluunt, nempe extensio, figura, situs, & motus, in me quidem, cum nihil aliud sim, quam res cogitans, formaliter non continentur, sed quia sunt tantum modi quidam substantiæ, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter.*

Or perchè adunque Voi volete S.D.P. primieramente, che Renato abbia confuse le idee delle cose corporee con quelle della estensione, del sito, e del moto, in quelle vostre parole: *Quantunque le idee delle cose corporee, come sono quelle della esten-*

LXXXVI.

Tre abbagli
del S. D. P.
nel rapportar
la sentenza

di Renato, intorno alle cose corporee.

Primo. Nel voler che sieno le stesse le idee delle Cose Corporee, che quelle della Estensione, del Sito, e del Moto.

Secondo. Nel prender questa idea indifferentemente l'una per l'altra.

Terzo. Nel voler la Cose Corporee per Modi della sostanza; e di più la Estensione, il Sito, il Moto, per Modi della sostanza universale, quando Renato le dichiara Modi delle sostanze singolari corporee.

estensione, del sito, e del moto? Quando Renato ha dichiarate queste per attributi, anzi attributi modali delle cose corporee. Da ciò n'è nato il secondo vostro errore di prender le une per le altre indifferentemente, dicendo ora, e le soprannominate cose (cioè la estensione, il sito, il moto) son modi della sostanza, ed ora, che finora il corpo possa esser modo della sostanza, e quell'altro, la sostanza dee esistere come soggetto primo e di tutte le cose a noi estrinseche, nelle quali parole dichiarate le cose a noi estrinseche, cioè le cose corporee, per Modi della sostanza, essendo secondo Voi questa il loro soggetto primo; e quello esser contenuto *eminenter* dal proprio pensiero, che Renato dà a queste quattro proprietà delle cose corporee, Voi lo date alle stesse cose corporee, dove spiegando al modo vostro quello esser contenuto *eminenter*, dite: *Ciò che vale a dire, che nelle cose corporee a noi estrinseche non vi si contiene tanta realtà attuale, quanta ve n'è d'obbiettivo nella nostra mente.* Da questo secondo ne viene il vostro terzo abbaglio di aver prese queste quattro proprietà, o sien le stesse cose corporee (una volta che per Voi queste eran lo stesso che quelle) per Modi della sostanza. Quando Renato espressamente avea detto, che egli delle cose corporee non ne potea aver' idea, se non come di sostanze; perchè tra i sette attributi, che egli riconosce, che elleno debbono necessariamente avere, il primo è quello della sostanza, e perciò, che elleno debbano esser sostanze; e poi parlando della pietra, che egli porta per esempio di una delle cose corporee, dice: *Nam cum cogito lapidem esse substantiam sive esse rem, qua per se apta est existere, itemque me esse substantiam;* dove si vede, che egli stabilisce, che così la pietra, come tutte le cose materiali (sempre che esisterranno) *sunt apta existere per se*, e non in altri come dovrebbero essere se fossero Modi. In quanto poi a' quattro attributi delle cose corporee, cioè estensione, figura, sito, e moto, Voi anche pervertite il senso di Renato, con voler, che egli gli abbia dichiarati Modi della sostanza presa così universale, come Voi qui la prendete; perchè egli avendo dichiarate le cose corporee per sostanze, come teste abbiain veduto, e di più avendo ancor dichiarati questi quattro attributi esser di que'

que' sette, che egli riconosceva nelle cose corporee, come più specialmente si vede nel sopraddetto passo della pietra: *Quamvis concipiam me esse rem cogitantem, & non extensam; lapidem vero esse rem extensam, & non cogitantem* (nel quale dichiara la estensione per attributo di una singolar cosa, o sia sostanza corporea, com'è la pietra, e di più che non possa esserlo di una cosa spirituale, com'è la mente propria) una volta che in questo passo le dichiara per Modi della sostanza, si dovranno necessariamente intendere esser questi quattro gli attributi modali delle sostanze, o sia delle cose corporee; e questo tanto più si vede, perchè non gli vuol Modi della sostanza spirituale, cioè *della Mente che pensa* dicendo, *in me* (che finora per altra cosa, che per mente non si riconosce) *formaliter non continentur*.

Siegue il quarto vostro abbaglio, cioè quello spiegar, che Voi fate dell'esser contenuto *eminenter* in quelle vostre parole: *Ciò che vale à dire, che nelle cose corporee à noi estrinseche, non vi si contiene tanta realtà attuale, quanta ve n'è d'obbiettiva nella nostra mente*, la quale spiega è così nuova, così strana, che non so donde abbiate potuto Voi mai ricavarla; perchè non dico in Renato, ma in niuno autore ho giammai letto una tale, e sì fatta interpretazione, la quale sia così immediatamente opposta alla significazione dello esser contenuto *eminenter*. Perchè così Renato, come tutt' i filosofi, tutte le scuole, in fine gli uomini tutti intendono il contenere una cosa *eminenter*, contenerla *tanquam in causa*; e l'essere una cosa contenuta dalla sua causa, non dà a questa cosa nè poco, nè molto di realtà attuale, dico nè attualità di sostanza, nè di Modo; in maniera che fino a tanto che la cosa resta così, cioè contenuta eminentemente, e non posta in atto della sua causa, non sarà, non esisterà, in fine sarà un vero niente, quali appunto eran tutte le cose create, prima di essere state poste in atto dal loro Creatore, benchè egli eminentemente in se le contenesse.

E poi, S. D. P., che avete voluto Voi intender con quelle parole: *Non vi si contiene tanta di realtà attuale, quanta ve n'è d'obbiettiva nella vostra mente?* Finora si andava esaminando la realtà obbiettiva delle idee delle cose, per vedere se

E c

ve

LXXXVII.

Quarto abbaglio del S. D. P. nello spiegar lo essere una cosa contenuta eminenter.

LXXXVIII.

Altro abbaglio del S. D. P. nello intendere la realtà attuale, o la obbiettiva.

ve ne avea qualcheduna che fosse tanta , e sì fatta , che non potess' esser cagionata dal proprio pensiero , come dice Renato , e Voi stesso nel paragrafo antecedente diceste , rapportando i sentimenti di questo filosofo ; or come adunque qui saltate alla realtà attuale di esse cose ? Queste vostre parole non solamente non si possono in modo alcuno sostenere , ma sono espressamente contrarie a' sentimenti di Renato . Perchè il più vil corpo avrà sempre più di realtà attuale , o sia in se stesso , di quello , che possa giammai essere la realtà obbiettiva della idea , che lo rappresenta in qualsivoglia più perfetta mente creata ; perchè se la realtà obbiettiva della idea di una cosa fosse tanta , quanta è la realtà della cosa in se medesima , che Voi chiamate attuale , la mente , nella quale sarebbe una tale realtà obbiettiva , verrebbe a comprender tutta la cosa ; il che è impossibile ad una mente creata . E perciò dice Renato parlando della realtà obbiettiva nelle risposte alle prime obiezioni : *Qui sanè essendi modus longè imperfediior est quàm ille , quo res extra intellectum existunt.*

Se poi vorrete che'l senso di queste vostre parole sia , che la mente non conosce nelle cose corporee tanta realtà attuale , quanta ne conosce in se medesima , questa interpretazione , questo senso si dovrà dare alle vostre parole per discrezione , come fuol dirsi . Del resto la vera espressione di un tal senso deve esser quasi la opposta alla vostra ; cioè avreste dovuto dire , che nelle idee delle cose corporee non vi si contiene tanto di realtà obbiettiva , quanta ve ne ha dell'attuale , o sia formale nel proprio pensiero ; ed in questa benchè si ravvisi qualche vestigio di ciò che dice Renato , nulladimeno quelle due confusioni (cioè l'aver confuse le cose corporee , co' loro quattro attributi modali , e l'esser contenuto *tanquam in subjecto* , con lo esser contenuto *eminenter* , o sia *tanquam in causa*) nelle quali Voi contro i sentimenti di questo filosofo l'avete avvilluppata , fanno che per sua in questo luogo non debba più riconoscerli .

LXXXIX.
Si propone u-
na obiezione,
che si potreb-

Ma per farvi vedere ch'io non ho passione alcuna per Renato , voglio addurre contro di questo luogo il più forte argomento che possa farsi , benchè Voi non ci abbiate pensato.

E que-

E questo si è, che avendo il Cartesio altrove detto, che la estensione costituisca la natura del corpo, ed ora dicendo qui, che la estensione è uno de' quattro Modi della sostanza, sembra con ciò, che costituisca il corpo per Modo della sostanza. A ciò tuttavolta si risponde, che egli è certo, che Renato in questo stesso luogo ha costituito per primo attributo delle cose corporee l'esser'elleno sostanza (come sopra abbiám fatto vedere) e perciò, che a questo altro attributo di estensione, che egli ancora ha posto tra' sette delle cose corporee, non resti altro luogo, che quello di esser Modo, com' egli stesso lo dichiara; sicchè già in questo luogo si veggon le cose corporee esser sostanze, e la estensione esser lor Modo. Il più che si potrebbe dire adunque, sarebbe, che con questo luogo Renato contraddice a ciò, che ha detto nell'art. 63. de' Principj, dove dice che la estensione costituisce la natura della sostanza del corpo; ma non si può dire, che in questo luogo stabilisca le cose corporee per Modi della sostanza. E quindi tutta la difficoltà cade a veder se Renato voglia la estensione per attributo sostanziale, o pur modale delle cose corporee; perchè anche in questo luogo, dove vuol che la estensione sia Modo, la fa delle cose corporee (alle quali dà anche l'attributo di sostanza) e non della sostanza universalissima degli Spinofisti.

le fare à Renato, e la sua risposta.

Ma questa contraddizione nè meno si ritroverà in Renato, se si vorrà leggere l'articolo che immediatamente seguita al suddetto, cioè il 64., il quale è questo: *Cogitatio & extensio sumi etiam possunt pro modis substantiae; quatenus scilicet una & eadem mens plures diversas cogitationes habere potest; utque unum & idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi; nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem, vel profunditatem, ac paulo post è contra magis secundum latitudinem, & minus secundum longitudinem. Tuncque modaliter à substantia distinguuntur, & non minus clarè ac distinctè quàm ipsa possunt intelligi; modo non ut substantiae, sive res quaedam ab aliis separatae, sed tantummodo ut Modi rerum spectentur. Per hoc enim, quod ipsas in substantiis quarum sunt Modi consideramus, eas ab his substantiis distinguimus,*

XC:

Si spiegano gli articoli 63. e 64. della prima parte de' Principj di Renato.

E c 2

& qua-

Et quales revera sunt agnoscimus. Perchè siccome nel primo si vede in qual senso la estensione si può considerar come costitutivo della natura della sostanza corporea, così in questo si può scorgere in qual senso si de' prender' essa estensione come Modo di esse sostanze materiali.

Per far meglio vedere il valore di questo articolo, e come faccia al nostro caso, l'anderemo esaminando con qualche riflessione. E' sembra veramente alla prima un poco dura la espressione, che *Cogitatio, Et Extensio sumi etiam possunt pro modis substantiae*. Ma bisogna riflettere che Renato immediatamente dopo spiega questa parola *substantiae* per una delle sostanze singolari, o siano individui; perchè dicendo egli nelle parole che immediatamente sieguono alle sopraddette: *Quatenus scilicet una, Et eadem mens plures diversas cogitationes habere potest; atque unam Et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem pluribus diversis modis potest extendi; nunc scilicet magis secundum longitudinem Et. s.* vedere che quello *una, Et eadem mens*, è la sostanza, di cui si de' prender per Modo la Cogitazione; e l'*unum Et idem corpus* è la sostanza, di cui si de' prender per Modo la Estensione; e ciò anche più chiaramente lo spiega in quel luogo dello stesso articolo: *Per hoc enim, quod ipsas in substantiis, quarum sunt Modi consideramus eas ab his substantiis distinguimus, Et quales revera sunt agnoscimus*, dove dice, che l'*ipsas*, cioè la Cogitazione, e l'Estensione si considerano da noi *in substantiis*, e non dice *in substantia*. Dal che non de' restar più alcun dubbio, che quella prima parola *substantia* si debba intendere per ciascuna sostanza singolare (cioè spirituale a riguardo della Cogitazione, e corporea a riguardo della Estensione) e non per l'unica sostanza degli Spinofisti; in fine, che in questo articolo Renato intenda questa parola di sostanza nel senso di sostanza prima. In questo luogo si debbono considerare anche quelle parole *Et quales revera sunt agnoscimus*, per vedere, che sempre che noi vorrem conoscere la Cogitazione, e la Estensione *quales revera sunt*, cioè come sono veramente in uno individuo, le dovremo considerare secondo le circostanze che le determinano ad esser del tale individuo, e perciò come Modi di esso indivi-

individuo le considereremo . Ora nel presente luogo succede appunto il caso previsto in questo articolo , perchè egli qui intendeva parlar della pietra , e perciò di un'individuo , o sia sostanza prima , ed in essa considerando la estensione , veniva a conoscerla *qualis revera erat* , cioè quanta , e quale era in quello individuo .

Per ispiegar come questo avvenga , cioè che noi nel conoscer la estensione come determinata ad esser del tale individuo , l'apprendiamo come Modo . Rifletteremo che'l Termine , e perciò il variare , o sia il modificarsi , sono così proprj , ed essenziali di ogni creatura , che non solamente ogni cosa creata , ma ogni suo attributo deve parteciparne , anzi se di essi non parteciperà , non farà cosa . Ciò fa , che ogni cosa creata , o pure ogni attributo di essa , nella stessa maniera si possa considerare per la sua propria natura , che per lo suo Termine , o sia Modo , essendo così della sua essenza l'uno come l'altro . Anzi sempre che una cosa creata si considererà come attualmente esistente , e si vorrà considerare individualmente un suo attributo , questo suo attributo benchè sostanziale si dovrà considerar terminato , e perciò il suo Modo lo determinerà ad essere attributo della tal cosa , e quindi egli come Modo sarà considerato : e così la estensione si può considerare , e perciò che è in se medesima , e per lo Termine . Quando si considera nella prima maniera , cioè come l'attributo della cosa corporea di aver l'una parte fuori dell'altra , si considererà come natura propria della cosa ; ma quando si considera secondo il suo Termine , per esempio , secondo tal larghezza , tal lunghezza , e tal profondità , allora si concepisce come Modo , perchè allora viene a modificar la stessa cosa . E per venire più al particolare , se io considero una pietra , dirò che sia una sostanza estensa , ed in questo caso considererò la estensione come a natura corporea della pietra , perchè non considererò altro di questa pietra , che lo aver le parti l'una fuori dell'altra ; ma se poi vorrò riflettere quanta , e come sia la quantità di questa pietra come presentemente si ritrova , allora dovrò vedere questa estensione , per esempio , un palmo larga , due lunga , mezzo palmo profonda , e così ritroverò questa estensione in tal maniera ter-
mi-

minata, o sia modificata: ma questa tale estensione può variarsi, senza che si varii questa tal pietra (potendo o la pietra, o la cera restar la stessa, e con la stessa quantità, ma mutarsi la proporzion della lunghezza, larghezza, e profondità tra loro, e con ciò variarsi quella tale estensione di prima) perciò in questo caso la estensione non si considera più per lo suo sostanziale, ma per lo suo termine, o sia Modo, e perciò di questo prenderà il nome. Quindi dice Renato, che in questo caso si considera *in substantiis*, cioè negl' individui, e *qualis revera est*, perchè ella veramente sempre varia si osserva nello individuo, e noi di queste sue variabilità facendone un concetto collettivo, le veniamo a chiamar Modo.

E questo in quanto alla estensione. A riguardo poi della Cogitazione, quello *Io* che sempre, ed invariabilmente ha ogni mente, farà la sua Cogitazione costitutiva. Quello informarsi poi la mente in varie idee, è ciò, che nelle menti create la varietà cagiona; in maniera che sempre che *ipsas in substantiis, quales sunt modi consideramus*, cioè *quatenus scilicet una, & eadem mens plures diversas cogitationes habere potest*, che è ciò che dice nello articolo seguente, che val lo stesso, che sempre che considereremo una mente attualmente, la troveremo con una di queste Cogitazioni, e perciò queste Cogitazioni come a Modi di questa mente dovrem considerare.

XCI.

Quali sieno le Idee innate, le avventizie, e le fattizie.

Ma poichè siamo in questo luogo della presente Meditazione, prima di passare avanti, ci fermeremo un poco su di quelle parole: *Ex his autem ideis alia innata, alia adventitia, alia à me ipso facta mihi videntur*. E per intender quali sieno queste Idee, seguitando i lumi, che da Renato intorno ad esse si possono raccogliere.

XCII.

Delle Idee innate.

In quanto alle innate egli intende che sieno quelle, le quali *non aliunde habere videor quàm ab ipsamet mea natura*; cioè che sieno quelle Idee, le quali la mente avvertendo in se medesima, ce le ritrova, senz' aver bisogno di spinta esteriore per formarle.

XCIII.

La Idea della propria cogitazione è innata.

Saranno adunque queste Idee di due forti, delle quali la prima che a noi si fa avanti, si è quella della propria Cogitazione, o sia di quell'*Ego*, che tante volte sopra si è ripetuto.

Nello

Nello avvertir lo Intelletto su di questo suo *Ego*, ritrova, che sia cosa che esista per se; e questa ancora farà Idea innata, cioè quella della sostanza. L'altro avvertimento su della propria natura, si è quello della varietà de' suoi particolari pensieri, dal quale sorge la terza Idea innata, che è quella del Modo. Da questa varietà che osserva ne' proprij pensieri particolari, ne nascono ancora le Idee della Durazione, e del Numero: *Itemque cum percipio me nunc esse, & prius etiam aliquamdiu fuisse recordor, cumque varias habeo cogitationes, quarum numerum intelligo, acquiro ideas durationis, & numeri.*

XCIV.

Ed in conseguenza quella della Sostanza, del Modo, della Durazione, e del Numero.

La stessa cagione, che fa, che la mente formi tutte queste Idee (cioè il sentire in essa tutte le dette proprietà) fa ancora che ella formi le Idee della essenza, della esistenza, come ancora dell'Uno, del Vero, del Buono, in fine di tutt' i trascendentali: *Nam quod intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, hac non aliunde habere videor, quam ab ipsamet mea natura.*

XCV.

Come altresì quella de' trascendentali.

Queste Idee non sono quelle Idee Archetipe, delle quali parla Platone: ma perchè ogni mente le applica a tutte le altre cose, ch'ella percepisce, perciò queste Idee si possono chiamare organizzazioni delle menti, nelle quali, e per le quali s'informano (per così dire) tutte le sue particolari percezioni, e quasi vene, per le quali elleno debbono passare. E perciò in qualche maniera elleno nelle menti create si possono chiamare anche Archetipe, se non nel creare, o sia nel dar la forma alle cose, come vuol Platone che sieno in Dio, almeno nel conoscere, cioè dar la forma alle nostre particolari percezioni delle cose.

XCVI.

Le quali servono ad informare le nostre percezioni delle cose create.

Ma perchè noi conosciamo tutti questi nostri attributi di Uno, di Vero, di Buono &c. anzi tutto il nostro essere per terminato, e mancante, la qual conoscenza (come abbiam di sopra più volte ravvisato) l'abbiamo per un' altra conoscenza, cioè per quella dell'Ente perfettissimo, Infinito, al di cui paragone quella del nostro termine si è dovuta riconoscere; ciò ci dimostra l'altra specie delle Idee innate, cioè quella di questo Ente perfettissimo, o sia di Dio; siccome anche quella del suo Vero, Buono &c. infinito. Le quali Idee lo Intelletto le ritrova in se medesime.

XCVII.

La Idea di Dio è ancora a noi innata anzi è prima delle sopradette.

desi-

desimo, senza riflettere a niun suo sentimento sia interno, sia esterno. E quindi queste sole Idee si possono dir Vere, e pure Idee innate, e le quali dalle altre Idee innate, come le percezioni di tutte le altre cose, non solamente non sono informate, ma elleno, come sopra più volte abbiamo avvertito, sono in noi prima in origine delle sopraddette di Vero, di Buono &c. delle cose create, in fine di tutte le altre Idee innate.

xcviii.

La Idea della estensione anche può dirsi innata alla nostra mente considerata come anima.

Nel riflettere alle dette due specie d'Idee innate, si è considerata la natura della nostra mente solo come di puro spirito; ma perchè la nostra mente è anima, cioè creata per essere addetta, unita ad un corpo, qual si è il nostro, perciò ancora un'altra specie d'Idee, cioè quelle che ella ha come anima, si devono in lei considerare. Queste sono le immaginative, le quali portando seco il concetto della immagine; e questa immagine non potendosi formare nell'anima nostra, nella maniera che si forma quella nello specchio, farà d'uopo per formarci in noi queste Idee, che la nostra mente debba impiegare la sua applicazione quà, e là, che è lo stesso che in una estensione, come sopra abbiám ravvisato.

Da questo atto adunque della nostra mente, cioè dalla detta applicazione, nascendo in essa la Idea della estensione, questa anche innata in lei de' chiamarsi. Perchè benchè questa applicazione della nostra mente alla estensione, sia una operazione che ella non la fa rivolgendosi in se medesima, come spiega Renato nella 6. Meditazione, dove parlando della immaginazione, dice: *Adeò ut hic modus cogitandi in eo tantum à pura intellectione differat, quòd mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis, quæ illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, & aliquid in eo idea vel à se intellecta, vel sensu percepta conforme intueatur;* pure perchè tale operazione è così intrinseca, ed innata alla mente, che dal primo momento che ella esce dal niente, e per conseguenza comincia ad operare, deve operare nel corpo, e così disgregare, o per dir meglio spartire la sua applicazione; anzi dal corpo medesimo, di cui è anima, per la legge dell'unione sia talora obbligata a disgregare questa sua applicazione in diverse parti. De-

vesi

vesi perciò dire esser la idea della estensione, e de' suoi attributi anche alla mente innata, come quella che si vede averfi ancora dalla stessa natura della mente non considerata come puro spirito, come nelle altre due specie d' idee si è veduto, ma come anima, la di cui natura porta quel disgregamento cagionato da quel suo rivolgimento al corpo, a cui è unita.

Per ispiegar più minutamente come questo disgregamento dell' azione della nostra mente avvenga, si de' riflettere, che l' applicazione della nostra mente alla estensione, si deve considerare che sia un' azione, una operazione che ella fa in altri; ed essendo così, deve esser considerata come tutte le azioni, le quali ad altri sono indirizzate, cioè si de' in essa considerare, e' l' principio dal quale nasce, e il termine, o sia obbietto, al quale viene ordinata. Il principio essendo della nostra mente, farà uno semplice; il termine, o sia l' obbietto essendo il corpo, farà un tutto esteso, costando sempre di più, come sono le sue parti. In maniera che l' anima nostra si de' considerare nella sua unione col corpo, come unita al centro di una sfera, perchè quell' avanti, a dietro, a dritta, a manca, sopra, sotto, il quale noi abbiam presente, non è altro che una sfera, nel di cui centro ella opera. Quest' azione adunque, la quale nel centro di una sfera ha l' unità semplice, nel comunicarsi nel corpo della sfera (sia col rivolgersi ad esso per apprenderlo, sia con l' operare in esso) viene a disgregarsi; e da questo disgregamento nasce in lei la idea immaginativa della estensione, la quale è la stessa che quell' avanti, a dietro, dritta, manca &c. perchè l' avanti, a dietro è la lunghezza; la dritta, manca è la larghezza; il sopra, sotto è la profondità.

Questo è quanto abbiam potuto pensare delle idee innate; intorno alle quali per ispiegar in qualche maniera, come quelle che noi sopra abbiamo accennato esser le forme delle particolari cogitazioni, possano tal' uso avere; potremo considerare, che quando l' anima nostra deve apprendere qualche cosa fuori di se, subito ricorrerà in lei la idea dell' essere, dell' Uno, di Cosa, di Buono, di Vero &c. che saranno le prime forme, nelle quali questa particolar cogitazione dovrà informarsi. Se di

IC.

In qual maniera le Idee de' trascendentali informino le percezioni delle cose corporee.

F f

più

più l'apprenderà in modo, che non in altri, ma in se stessa la vegga, ricorrerà in lei la idea della sostanza, nella quale informerà questo particolar pensiero. Dopo che la nostr' anima averà appresa, o sia informata questa particolar percezione in sostanza; se per formar' ella quest' apprensione avrà conosciuto, che la sua azione si sia distratta nella maniera, che nella immaginazione si è detto, si formerà in lei la idea della Estensione, la quale informando de' Più questo particolar pensiero, lo verà ad accompagnare nella idea dell'Uno insieme co' Più, in maniera che sempre i Più nella idea dell'Uno dovran ravvisarsi. Perciò la mente nostra concepirà questo particolar pensiero, sempre, e perpetuamente come Più nell'Uno, che è lo stesso, che il vero, e perpetuo Tutto, o sia cosa corporea; e quindi conoscerà questa cosa rappresentatagli da questo particolar pensiero come corporea.

C.

Come informino le Percezioni delle cose spirituali.

Ma se questa prima apprensione nell' essersi conosciuto in lei l'attributo della esistenza in se, o sia sostanza, non avrà distratta l'applicazione della nostr' anima a' Più, e perciò sarà informata dalla idea dell'Uno senza la compagnia de' Più (anzi per molta forza che abbia fatta la nostra immaginazione per attaccarsi a lei, giammai ha potuto riuscirle, perchè in questa particolar percezione non ha giammai potuto ritrovare que' Più, che eran l'oggetto, del quale ella avea bisogno per farsi.) questa prima apprensione, dall'Uno semplice solo sarà informata: e quindi per percezione di una cosa spirituale riconoscerassi. E benchè par che qualche volta una unione di queste cose spirituali, come sarebbe l'apprensione di un Coro di Angeli, entri nell'Uno della nostra mente, accompagnata da' Più, come sono gl' individui spirituali che compongono questo Coro; nulladimeno quando la nostra mente viene poi a riflettere a ciascuno di questi individui, quello indivisibile Io, che è la sostanza di ogni spirito, di ogni mente, farà, che la idea che di lui si forma, debba essere da Più necessariamente abbandonata; laddove nell'apprensione del Tutto Corporeo, ogni sua parte integrante, dovendosi ritrovare sempre come un composto, un Tutto di altre parti, e queste di altre, e così all' infinito, quanto più si rifletterà alle parti componenti, sempre i Più

Più si ritroveranno; e per conseguenza nell'apprension del Tutto Corporeo, giammai i Più dalla idea dell'Uno potranno separarsi.

Da tutto ciò potrete vedere S.D.P., che noi, non nell'Uno di Dio dobbiamo veder le cose, ma per l'Uno della nostra mente, nella maniera che si è veduto, dobbiamo le idee di quelle formare. Anzi questo stesso fa, che noi giammai possiamo la perfetta Unità di Dio comprendere, perchè la nostra Unità sempre a mischiar le sue imperfezioni con la idea che noi già abbiamo di quella perfettissima Unità, ci conduce.

Passando alle idee avventizie, Renato dice di loro: *Quod autem strepitum audiam, Solem videam, ignem sentiam, à rebus quibusdam extra me positis procedere hætenus judicavi*, cioè, che siccome egli delle innate avea detto, *hæc non aliunde habere videor, quàm ab ipsamet natura*, così di esse dice *à rebus quibusdam extra me positis procedere hætenus judicavi*.

Le idee avventizie faranno adunque quelle, le quali si formano in noi per lo mezzo de' sensi; e così una sensazione spiacevole cagionerà in noi la idea del dolore, una dilettevole, quella del piacere, quella che sarà cagionata nell'anima nostra ad occasione del tal moto, che ha ricevuto il nervo ottico, o gli spiriti, i quali passano per lui, cagionerà in noi la idea della luce &c. Queste idee si chiamano avventizie, non perchè fossero immaginette, o sieno specie, le quali volando fuori di noi, venissero poi a posar sopra la nostra mente: ma solamente perchè si formano dalla nostra mente ad occasione di cose a lei esteriori, e perciò ancora, cose fuori di lei a lei rappresentano. Elleno si fanno senza la nostra volontà, anzi il più delle volte contro la nostra volontà; perchè vogliamo noi, o no, saremo costretti a sentire il dolore &c. Perciò Renato dice di loro, che *à voluntate mea non pendent*.

Queste stesse idee, non solamente ci debbono rappresentar sempre cose fuori di noi, ma nel presente stato della nostra mente le cose fuori di noi, da altro che da queste non sono a noi rappresentate (meno però il Sommo Essere, il quale sopra abbiám veduto da una idea in noi innata essere a noi rappresentato) sicchè per essere fatti consapevoli della

CI.

Si conchiude, che le cose non si possano da noi vedere nella Unità di Dio, come pretende il S. D. Paolo.

CII.

Le Idee avventizie sono quelle, le quali si formano in noi per lo mezzo de' sensi.

esistenza di tutti gl'individui (meno di quello di Dio) altro mezzo di questo non abbiamo. Se queste idee sieno vere per ciò che elleno rappresentano queste cose, e fino dove si estenda questa loro rappresentazione, questo non è il luogo da esaminarlo, appartenendo alla quinta, e sesta Meditazione il deciferarlo. Presentemente diremo solamente (e questo anche con un poco di anticipazione per questo luogo) che questa *aliqua alia facultas*, la quale *forte est in me nondum mihi satis cognita &c.* se pure fosse tale, non potrebbe essere in me considerato come pura Mente, ma in me come huomo, cioè nel mio corpo, il quale (come succede nel sogno) per lo mezzo de' moti che si fanno nel cerebro, fosse occasione necessaria alla mente di formar queste idee, benchè le cose, che elleno rappresentano, non esistessero; ma o sia solo il nostro corpo, o sieno le cose fuori di noi per lo mezzo del nostro corpo, che ci fanno formar queste idee; se queste idee non faranno avventizie al nostro cerebro, sempre lo faranno alla pura nostra mente, come in lei necessariamente, e contro la di lei volontà cagionate, almeno dal solo nostro corpo, quando le altre cose non esistessero.

CIII.

*Come l'anima
nostra formi
le Idee avventizie.*

Il modo come queste in noi si formano, è poco diverso da quello che sopra abbiám detto delle immaginazioni; cioè che l'anima nostra operando nel centro di una sfera, siccome colà abbiám detto, che ella da questo centro applica la sua azione al corpo della sfera; ne' sensi al contrario passando l'azione de' corpi dalla sfera al centro (il come si spiega dagli Anatomici nella struttura del cervello umano) dona una necessaria, e forzosa occasione (per una legge del supremo Fattore) alla nostra mente di aver quel senso, e da questo di formar quella sensibile idea. E perchè queste impressioni del corpo dalla sfera nel centro, debbono venir da parti diverse, perciò la nostra mente nello stesso tempo, che sarà obbligata ad aver queste sensazioni, essendo anche obbligata ad applicare a queste parti diverse donde vengono queste impressioni, ci accoppierà sempre la Immaginazione che le darà la idea del corpo, nella maniera che sopra si è veduto.

Ho detto che quanto qui abbiám riferito di queste idee

av-

avventizie , è stato con un poco di anticipazione , perchè veramente questo non è il luogo , nel quale Renato esamina la natura di queste idee ; a cagion che non conoscendo egli ancora per esistente altra cosa , che'l proprio suo pensiero , non potea conoscere la vera cagione , ed origine di esse idee , ma solamente accenna di loro l'attributo il più patente , il più ovvio , che alla prima , suo mal grado , per dir così , dovette sperimentare in se medesimo , per lo quale queste idee si distinguevano dalle innate , cioè quello che *à voluntate mea non pendent* . Ma questo attributo , presentemente che egli non conosceva altra cosa per esistente che'l proprio pensiero , non solamente per la cortezza di questa conoscenza non potè coltivarlo , ma bisognò , che egli rallentasse il freno a' suoi dubbj , fino a dar per possibile , che questa *alia facultas* &c. fosse nella sola nostra mente , il che però nella festa , per impossibile si dimostra .

Intorno alle idee fattizie , cioè che si fanno da noi medesimi ; da ciò che ne dice Renato , si vede che non sono vere idee , ma accozzamenti che noi facciamo di pezzi di altre idee , perchè quel *Sirenes* , quello *Hippogryphes* , che egli ne porta per esempj , non sono altro in quanto alle Sirene , che pezzi di quello di Pesce , e di Donna , dalle quali noi queste idee formiamo . In quanto all' *Hippogryphes* , altro che pezzi di quelle di un Uccello , e del Cavallo non sono .

E così della loro natura non vi ha molto che dire . Solamente intorno ad essa bisogna avvertir tre cose ; la prima (la quale non è altro che una conseguenza di ciò che di queste idee abbiamo detto) si è , che non si debba prendere quello à *me ipso facta* , come se noi veramente facessimo idee nuove , perchè ciò non è a noi concesso . Il che per vedersi si deve considerare la idea , o per lo esser formale , o per lo suo essere obbiettivo . Considerandola in quanto al primo , non solamente la mente è quella che la produce , ma questa è una produzione così a lei necessaria , che de' dirsi costitutiva della sua natura ; perchè ella essendo una sostanza attiva , continuamente produce , emana da se medesima quest' azione . Ma quest' azione per informarsi , o sia acciocchè divenga obbiettiva , cioè che rappresenti alla stessa nostra mente qualche cosa , bisogna ,
che

CIV.

Le idee fattizie non sono vere idee, ma accozzamenti di altre idee.

CV.

La nostra mente non può formar'idee senza l'obbietto.

che si rivolga verso l'obbietto che deve rappresentare. Ora quest' obbietto ella no'l può creare, ma bisogna che vi sia, per potere questa sua azione a lui rivolgersi; e perciò quando l'obbietto non vi farà, mancando alla nostra azione il termine, cioè la cosa, della quale ella dovrà dirsi idea, mai da se stessa in idea potrà formarsi, e quindi dall'obbietto bisogna che prenda la sua forma, la quale la nostra sola azione giammai potrebbe darle. Non è già per questo che io dica, che la mente nostra possa star senza obbietto a cui debba rivolgersi, perchè ella ha due obbietti così a lei intrinseci, così necessarii, che non potrebbe esser priva di loro senza distruggersi. Questi sono appunto quegli obbietti, i quali danno la forma alle due prime specie d'idee innate, che abbiamo ravvivate, cioè se medesima, e Iddio. Ella non può non aver per obbietto se medesima, perchè non può non aver coscienza della propria esistenza, ed essenza; non può non aver per obbietto Iddio, perchè da questo dipende la conoscenza di se medesima, come tante volte di sopra abbiamo ravvifato.

Da questa ragione (cioè, che ogn' idea per lo suo formale non possa esser prodotta da altri) ne nasce il secondo avvertimento intorno alle idee fatte da noi, cioè, che dal non poter noi da noi medesimi formare idee nuove, non se ne debba inferire, che la nostra mente sia una sostanza passiva, la quale non sia capace di altro, che ricevere le idee, le quali tutte di fuori a lei verranno.

CVI.
*Non è perciò
 che altri for-
 mi le idee in
 lei come in u-
 na potenza
 pura passiva.*

Il che per vederlo specialmente nelle idee avventizie, che sono quelle, nelle quali può cadere più il dubbio, che la nostra mente fosse passiva, bisogna considerare, che quella spinta, che ella nel formar queste idee sente in se medesima, come se venisse da una cosa esteriore (la quale spinta fa, che ad essa si rivolga) non è vera azione, che le cose esteriori facessero in lei, ma solamente (come nell'esame di queste idee si è veduto) le cose esteriori sono cagioni occasionali, per le quali ella è costretta a sentire in se quella spinta nel produrre l'azione: e perciò i dolori, le affezioni, ed altre simili sensazioni, benchè comunemente si chiamino passioni, impropriamente vien dato loro questo nome, perchè il corpo che le cagiona non può fare

niu-

niuna azione nell'anima nostra (anzi essendo egli una sostanza pura passiva, di niuna azione può esser capace) ma (per quella legge del supremo Fattore , la quale sopra si è avvertita) facendosi nel nostro corpo alcuni moti , l'anima nostra sarà costretta a produrre da se medesima alcune azioni , le quali perciò noi, idee avventizie chiamiamo . Ma queste azioni, benchè ella le faccia contro la sua volontà , nulladimeno sempre ella le fa , e non altri le fanno in lei ; e così sempre ella , anche quando è forzata , per sostanza attiva ravviserassi .

Il terzo avvertimento farà , che queste idee fattizie essendo il più delle volte fittizie , sono il fonte di tutti i nostri errori. Ma ciò chiaramente nella quarta Meditazione si scorderà.

Esame delle Difficoltà sopra la Terza Meditazione di Renato .

Parole del Signor D. Paolo.

L A regola generale di metodo , ch' egli stabilisce per distinguere certamente il vero dal falso cioè : *Illud omne esse verum , quod valde clarè , & distinctè percipio ; e vera in se , ed è vera generalmente ; ma come regola , troppo generalmente da Renato esposta , rende soggetti i suoi seguaci a confondere le idee chiare , e distinte con le idee oscure , e confuse , e con ciò a prendere il falso per vero sotto la speciosa apparenza d'idea chiara , e distinta .*

Ora per pruova di questo , che io dico , farò vedere , che ne i particolari Renato prende nelle sue meditazioni molti abbagli ; la qual cosa da altra cagione non avviene , se non da che egli non essendo uso di fare distinzioni , ci fa ricevere per idea chiara , e distinta quelle cose , che nostra mente chiaramente , e distintamente non conosce .

E per potere ciò evidentemente dimostrare , mi si conceda , che io all' assioma generale di Renato cioè . *Illud omne esse verum ; quod valde clarè , & distinctè percipio , vi aggiunga questo*

questo mio seguente assioma, cioè; che io chiaramente, e distintamente conosco solamente quello, che son certo, che non può esser' altro, che uno, ed in quanto alla particolare essenza delle cose particolari, ed in quanto al modo dell' essere; dico, ch' è vero solamente quello, che non può essere in altro modo, che in uno, cioè esser vere quelle cose, che non possono avere diverse nature, e diverse essenze, ma che non possono avere altro, che una natura, ed una essenza; a cagione d' esempio dico, che all' ora son certo di aver idea chiara, e distinta della real esistenza del corpo, come estenzo, quando son certo, che non può esser altro, che realmente esistente, come forma corporea, e non può esistere in altro modo, che come lungo, largo, e profondo: Lo stesso avviene dell' anima, cioè; quando so, che non può esistere in altro modo, che come una sostanza intelligente, e non corporea; e sempre, che le sudette cose possono esser in altri modi diversi dagl' accennati, non posso dire di avere idea chiara, e distinta, che siano negl' accennati modi, e lo stesso avviene dell' altre cose tutte.

Questo assioma da me aggiunto non mi si può certamente negare; perchè tutte quelle cose, le quali possono essere in più di un modo, io non posso dire di conoscer chiaramente, e distintamente, che sono in un tal modo solo, se non escludo con dimostrazione dalla mia mente tutti gl' altri modi, ne i quali possono essere; a cagion d' esempio.

Se gl' angoli di un triangolo potessero esser uguali a quattro retti, a tre retti, ed a due retti; io non potrei dire, che conosco chiaramente, e distintamente, che sono uguali a due retti, se non escludessi con dimostrazione dalla mia mente le altre possibili quantità, che possono avere gl' angoli d' un triangolo; ma perchè conosco per dimostrazione, che non possono essere altro, che uguali a due retti; perciò dico a buona ragione, che chiaramente, e distintamente conosco, che sono uguali a due retti: E ne meno posso dire, che intendo così chiaramente, e distintamente, come intendo, che due, e tre fan cinque, una verità, che da me si supponesse nota, come un assioma, sempre, che si può provare, che quella tale verità, che si suppone nota, può essere in più modi diversi; perchè

che

che in tal caso non sarebbe più assioma, e sarebbe necessario, che s' escludessero con dimostrazione tutti i modi, ne i quali puot' essere, fuori che uno. Adunque per poter dire, che io intendo una cosa chiaramente, e distintamente, bisogna che io intenda, che non possa esser in altro modo, che in uno. Mi si conceda dunque questo assioma, che non si può negare, e si considerino le mie seguenti difficoltà alle pretese dimostrazioni di Renato.

Renato in questa terza meditazione non dimostra, che Iddio sia ente intelligente, e provido, ne ch' abbia veruno di quelli attributi di perfezione, i quali secondo noi costituiscono la Divina essenza; ed eccone la pruova.

Per esistenza s'intende l'esistenza di una sostanza infinita; per essenza s'intende l'essere una sostanza Diventa, intelligente, volente, provida; e tutto ciò, che appartiene a i divini attributi; e ciò perche quantunque in Dio l'esistenza non sia diversa dall' essenza; quelli però, che noi nominiamo attributi, essendo in Dio essenzialmente, sono formalmente la Divina essenza, e sono Dio medesimo. All' incontro gl' Epicurei conoscono l'essenza di Dio, ma per ciò, che si attiene all' essenza, cioè a i nomati attributi, non ne riconoscono in Dio alcuno, e pretendono, che la divina essenza tutta nella divina esistenza consista, e niente in altro, Ora Renato in questa terza meditazione prova bensì la divina esistenza, ma non prova la divina essenza; cioè non prova, che siano in Dio quelli attributi di perfezione, i quali secondo noi costituiscono la divina essenza, ed eccone la pruova:

Renato nel cominciare la sua dimostrazione dell' esistenza di Dio, ove dice: Itaque sola restat idea Dei &c. Definisce l'essenza, e l'esistenza di Dio tutte insieme, e dice: Dei nomine intelligo substantiam quamdam infinitam, independentem, summè intelligentem, summè potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Questa è definizione, e come tale non è dimostrazione, dee dunque Renato provare, che Iddio sia sostanza sommanente intelligente, e quel che siegue. Veggiamo ora se lo dimostra nel progresso di questa sua terza meditazione.

Prova Renato, che nell'idea, che noi abbiamo di Dio, vi si contiene tanto di realtà attuale, quanta ve n'è d'obbiettiva nella nostra mente, e che perciò Iddio esiste, e questo si concede in quanto all'esistenza: Ma per provare poi, che Iddio è intelligente, e perfettissimo, dice solamente, che io non avrei quest'idea di un Dio perfettissimo, ed intelligente, se Iddio non fosse intelligente.

Ma se a cagion d'esempio, uno seguitando la dottrina di Epicuro dicesse, che lo intendere sarebbe imperfezione, in Dio, e che la perfezione di Dio consiste nell'essere tutto in se stesso, e nell'essere esente da particolari intelligenze, e da provvidenza, e dicesse, che i pensieri particolari, che abbiamo, sono in noi un difetto prodotto dall'essere, che abbiamo, di modo della sostanza, o vero di forma; e che perciò questo difetto non si può mai attribuire a Dio, e ne meno, che venga in noi da Dio; a questo che risponderebbe Renato?

Renato al certo surebbe costretto a dimostrare, che l'attributo di avere infinite intelligenze, e quello di essere provvido, sono attributi, che costituiscono la Divina perfezione, e che perciò sono essenzialmente, e formatamente in Dio; e niente gioverebbe a Renato il dire, ch'io non avrei idea di un Dio intelligente, se Iddio non intendesse; perche l'Epicureo risponderebbe, che questa idea, che noi abbiamo di un Dio intelligente è prodotta in noi dall'idea, che abbiamo della nostra intelligenza; e considerandola poi in noi, come un attributo di perfezione, attribuiamo senza pruova a Dio, come attributo di perfezione, una cosa, che non è in noi altro, che una proprietà prodotta dal senso, e dalla necessità, siccome gli Epicurei malamente vogliono, che sia la natura della nostra umana intelligenza, e di tutte le nostre umane virtù: Adunque Renato non dimostra l'essenza Divina, cioè la divina intelligenza, ne la divina provvidenza.

Adunque se per la sentenza d'Epicuro, Iddio può non esser intelligente, nè provvido; per il nostro assioma non si può dire, che Renato abbia dimostrato qual sia l'essenza di Dio, nè che noi abbiamo idea chiara, e distinta dell'essenza di Dio, cioè de' suoi infiniti attributi di perfezioni, se non si dimostra, che Iddio

dio

dio sia un Ente intelligente, e provido, e che abbia tutti quell' altri attributi di perfezioni, che in Dio certamente sono, ed a Dio convengono: Alla perfine, se non si esclude la sentenza degli Epicurei, non si può dire, che Renato abbia dimostrata l'esistenza di Dio; mentre non ha dimostrato altro, che l'esistenza di una sostanza prima, ed infinita, e non ha dimostrato i suoi attributi di perfezione, e ciò perche gli ha solamente definiti, non dimostrati. Si conclude dunque, che Renato avrebbe bensì convinto Diagora, Teodoro, Nicanore, Hippone, ed Eumero, i quali han negato l'esistenza di Dio, ma non avrebbe convinto Epicuro, il quale negava la divina intelligenza, e la divina provvidenza.

Qui dee considerarsi, che da tutto questo si conclude, che in tutte tre queste prime meditazioni, non abbiamo altro dimostrato da Renato, se non ch' esisto io, che sono una cosa, che pensa; e che esiste una sostanza infinita, ed indipendente. Dee considerarsi ancora in queste meditazioni il metodo di ragionare, che usa Renato, per vedere come egli lo varia, secondo che cade più in acconcio alle proposizioni, ch' egli vuol provare; ed ecco come.

Nella sua geometria, ov' egli vuole, che si ricevano per linee geometriche le curve d' Apollonio, egli niun conto fa della definizione, perche le curve d' Apollonio, le quali intanto non hanno proprietà ferme, e costanti, in quanto che non sono definite prima di esser dimostrate, egli le ammette per linee geometriche senza far precedere a quelle alcuna definizione. In Metafisica all' incontro, ove non si può ammetter per vera alcuna cosa, se non siam certi, e sicuri della sua esistenza, e delle sue proprietà, egli definisce, ammettendo come vere proprietà, che han bisogno di pruova, siccome abbiain veduto nella definizione, che ha fatto di Dio, cioè: Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam &c. Così dunque Renato in Geometria usa un metodo, e nella Metafisica ne usa un altro: Leggasi il discorso intitolato: Considerazioni intorno alla natura, ed all' essenza delle dimostrazioni geometriche generali &c. da noi ultimamente pubblicato.

Regola generale per discernere il vero, ricavata dall'Ego sum res cogitans.

MA come regola troppo generalmente da Renato esposta. Avendo noi dimostrato, che il Cartesio nella presente Meditazione non finisce di stabilir questa regola, alle vostre difficoltà non credo che resti più luogo alcuno. Del resto, benchè la quarta Meditazione sia il luogo, dove si vedrà questa regola interamente esaminata e stabilita, e con ciò se ne vedrà l'uso, che debba farsene in tutti i più minuti particolari: con tutto ciò nè meno in questa stessa terza Meditazione rimane così generalmente esposta come Voi dite, avendola il Cartesio appoggiata, anzi ricavata dal solo particolare *Ego sum res cogitans*.

CVIII.

Il quale è il modello della regola generale.

Rende soggetti i suoi seguaci a confonder le idee chiare, e distinte con le idee oscure e confuse, e con ciò a prendere il falso per vero, sotto la speciosa apparenza d'idea chiara, e distinta.

Io non so come si possa aver questo timore di confonder le idee chiare e distinte con le oscure e confuse, quando Renato in quelle parole *aliquid quod ita clarè, & distinctè percipio*, cioè come percepisco il *me esse rem cogitantem*, prefigge un modello per la chiara e distinta percezione, così vero, così certo, così indubitabile com' era quello *Ego sum res cogitans*, che sempre che le percezioni fossero state così chiare, e distinte, che avessero durato, per dir così, alla pruova di questo esemplare, non si sarebbe potuto affatto dare apertura a quel vostro timore. E pure Renato nè meno di ciò fu contento, ma nella quarta dove espressamente tratta *de vero, & falso*, ritrova le caratteristiche da ravvisare le percezioni chiare e distinte, tra le oscure e confuse, nella propria loro natura, non che con il solo modello di una percezione, come nella terza fatto avea.

CIX.

Tutta la Metafisica di Renato sta fondata su le distinzioni.

Egli non essendo uso di far distinzioni. Qui potremmo dire, che la prova, la quale Voi adducete della vostra proposizione, non ha nulla che fare con essa proposizione. Perchè essendo questa, che *la regola come troppo generalmente da Renato esposta, rende soggetti i suoi seguaci a confondere le idee chiare e distinte, con le idee oscure e confuse &c.* ogni uom può vedere, che se Renato non avesse l'uso di far distinzioni, da questo ne seguirebbe solamente, che egli non avesse posta in pratica la sua regola, ma non che la sua regola fosse mancante,

te,

te, come Voi intendevate di far vedere. Nulladimeno lasciando ciò da parte, come ancora quella confusione che Voi fate tra le idee, e le cose, che vuol dire tra'l rappresentato, e'l rappresentante in quelle parole: *Ci fa ricevere per idea chiara e distinta quelle cose* &c. Ci fermeremo solamente a far vedere quanto sia vero, che Renato non era *uso di far distinzioni*. Nel che credo S. D. P., che Voi non avrete ancora inteso che cosa sia il *distinguere*; perchè se aveste conosciuto che ciò non sia altro, che'l separar le idee di quelle cose che si vogliono esaminare da tutte le altre, in maniera che restino sole, acciocchè in tal guisa si vengano a veder chiare, cioè nella loro pura semplicità: qual filosofo troverete Voi, che più esatte, e più spesse distinzioni di Renato abbia fatte? Egli finora nel solo *Cogito* ha praticato. Primieramente la prima (diciam così) universalissima distinzione, separandolo da tutto l'Universo, e questo con far vedere com'esso si distingueva, cioè si separava da tutte l'altre cose, nel non essersi voluto soggettare a quella dubitazione, alla quale Renato tutte l'altre cose avea renduto soggette. Per secondo nel processo della seconda Meditazione, dopo aver per la prima separazione ritrovata la sua esistenza, per esaminarne la essenza, torna più minutamente a distinguerlo, cioè a separarlo da ogni pensiero, che corpo potesse rappresentare: *Non sum compages illa membrorum* &c. E da quest'altra distinzione ne ricava l'altra verità *Ego sum res cogitans*, cioè che questo *Cogito* non era altra cosa che lo stesso suo pensiero. Verso il principio poi della terza, per vedere esattamente la natura di questo suo pensiero, incomincia l'altra distinzione dell' *Ego sum res cogitans*, in quello: *Nunc autem ordo videtur exigere ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam*, che è la distinzione del pensiero in se stesso, perchè non trovava più altra cosa da cui separarlo. Da questa ritrova la distinzione della idea del proprio pensiero da quella di Dio, la quale distinzione gli somministra la prova della esistenza di quel Sommo Essere: distinguendo più esattamente in se stessa la idea di Dio, vede lo attributo della sua infinita Bontà, dal quale ricava la certezza di tutte le altre verità. Quindi di mano in mano con altre distinzioni ritro-

va

va la ultima differenza che vi ha tra la mente, e'l corpo. E da queste distinzioni in fine la pruova della esistenza del corpo. In maniera che si vede, che per lo mezzo delle distinzioni solamente, Renato ritrova tutte le sue verità, e che queste distinzioni sono tante, e così esatte, che compongono tutto il corpo delle sue Meditazioni. Or come adunque S.D.P. potete dire, che Renato non sia uso di far distinzioni?

CX.

Io assioma del S. D. P. è un miscuglio di quattro proposizioni opposte tra loro.

E per poter ciò evidentemente dimostrare &c. Dico il vero S.D.P., che di questo vostro assioma io non so che me ne debba intendere; perchè questo che Voi credete uno assioma, è un miscuglio di molte proposizioni tra loro non solamente diverse, ma opposte ancora; anzi si potrebbe dire, che ogni parola contenga un senso diverso, ed opposto a quello, che l'altra parola esprime. Ma per disvilupparci pur'una volta al più tosto che potremo da sì intrigati laberinti, noterò solamente quattro proposizioni diverse, che in questo vostro assioma si racchiudono.

CXI.

Circolo vizioso, contenuto nella prima proposizione dell' assioma del S. D. P. tra la certezza, e la chiara, e distinta percezione.

La prima Io chiaramente e distintamente conosco solamente quello che son certo, che non può esser altro che uno, ed in quanto alla particolare essenza delle cose particolari. In questa proposizione io confesso di non intenderci nulla di significato, perchè quello *Uno in quanto alla particolare essenza delle cose particolari*, è un linguaggio così per me ignoto, che la certezza del mio intendimento non arriva a comprenderci senso alcuno. Ma se mai di questa vostra proposizione se ne può intender qualche cosa, ciò ad altro non si riduce, che ad un *circolo vizioso*, o almeno ad una petizione di principio. Voi pretendete la regola data da Renato per la certezza esser troppo generale, e mancante; onde per confermarla ne soggiugnete un'altra da Voi ritrovata in quelle parole: *Io chiaramente, e distintamente conosco solamente quello che son certo &c.* Or mi dica S.D.P. chi cagiona in Voi questo esser certo? Se la chiara, e distinta percezione. Dunque da questa dipende il vostro assioma, quando Voi pretendete con questo di render certa la chiara, e distinta percezione. Che se poi non volete dedurre quello esser certo, dalla chiara, e distinta percezione, per evitare il *circolo vizioso*, che nella vostra proposizione chiaramente si vede, non potrete sfuggire, che nel preteso vostro assi-

sio-

fioma supponete la certezza, che era ciò che Voi andavate cercando. E questo circolo, o petizion di principio, più chiaramente si vede nel vostro esempio: *A cagion di esempio dico, che allora son certo d'aver'idea chiara e distinta della reale esistenza del corpo come estenso; quando &c. Lo stesso avviene dell'anima &c.*

La seconda proposizione che contiene il vostro assioma*, è quell' *Uno in quanto al modo dell' essere, dico che è vero solamente quello che non può essere in altro modo che in uno.* Or questo vostro assioma importa che il triangolo non farebbe vera figura, perchè può essere rettangolo, ed equilatero. Vi è l'esempio della Cera addotto da Renato, ed altri infiniti, che ad ogni momento veggiamo di tutte le cose, le quali benchè mutino il Modo di essere, non cessano di esser vere, e di esser le stesse. In fine si fatto assioma, in buon linguaggio esclude tutte le cose create dallo esser vere, dovendo ogni creatura come terminata che ella si è, sempre variare; il che è lo stesso, che essere in diversi Modi. E da ciò di più può vedersi, che questa vostra proposizione ripugna in se stessa, perchè se una cosa non potrà aver' altro che un Modo, questo non sarà Modo, essendo di essenza del Modo il variare.

Ciò che Voi soggiugnete per spiega della sopraddetta vostra proposizione, tanto è lontano che possa spiegarla, che al contrario è a lei tutt' opposto, e perciò una terza proposizione stabilisce, cioè *esser vere quelle cose, che non possono aver diversa natura, e diversa essenza, ma che non possono aver' altro che una natura, ed una essenza.* Voi facendo lo stesso per una stessa cosa lo aver diversa natura, ed essenza, che aver diversi Modi, venite a confondere la natura, e la essenza co' Modi. Questa confusione fa per lo solo Spinosà, tutto 'l resto del Mondo, anzi ogni lume di ragione ci ripugna; e perciò non mi sforzerò di farvi vedere la distinzione che vi deve essere tra la natura, ovvero essenza (la quale è invariabile) di una cosa co' Modi delle cose, de' quali il costitutivo è 'l variare, come testè abbiàm detto, perchè farebbe vergogna per me, e per Voi l'impegnarmi a spiegarvi cose così chiare, e manifeste.

Ritornando adunque alla vostra proposizione per considerarla in se medesima. Ciò che in essa vi ha più da notarsi, è quel

CXII.

Errore della seconda proposizione nello stabilir per vero solamente, ciò che non può essere che in un modo.

CXIII.

Errore della terza proposizione nel confonder la natura, ed essenza delle cose, co' Modi di esse.

CXIV.

Altra errore della detta

*Proposizione, nel confonde-
re il vero Lo-
gico, col vero
Metafisico.* quel passaggio che Voi in essa fate dal vero Logico al vero
Metafisico. Si andava ritrovando il mezzo per lo quale noi
possiamo esser certi di ciò, che apprendiamo delle cose, cioè
che ciò che apprendiamo sia conforme alle cose apprese; e que-
sto è quel vero, la certezza del quale Renato fa effetto della
chiarà e distinta percezione: il quale dovendo essere delle no-
stre percezioni, perciò vero Logico si dice. Or questo vero che
consiste tutto nella conformità delle percezioni con le cose,
che ha che fare con il vero che le stesse cose anno in loro mede-
sime, che si vede in quelle vostre parole, *esser vere quelle cose,
che non possono aver diverse nature, e diverse essenze*: il quale
vero ognun vede, che è quello attributo di ogni Ente, che i
filosofi chiamano metafisico, o sia trascendentale.

CXV.

*Altro errore
della detta
proposizione,
nel supporre
cose vere, e
cose false.*

Ma seguitando questo vostro vero trascendentale. Che
vuol dir' egli S.D.P. quello *esser vere quelle cose, che non posso-
no aver diversa natura, e diversa essenza, ma che non possono
aver altro che una natura, ed una essenza?* E' altro egli ciò,
che supporre, che vi sien cose vere, e cose false; che quelle non
possono aver altro che una natura ed una essenza, laddove que-
ste possono aver diverse nature, e diverse essenze? E perciò tutta
la vostra regola si raggira nel saper discernere le cose vere dalle
false, le cose le quali non possono aver che una natura, ed una
essenza, da quelle che ne possono aver molte. Ma dove son
queste cose false, che si posson confonder con le vere? E' egli
possibile, che Voi il quale professate di esser filosofo, non
sappiate ancora che cosa falsa non vi può essere? Perchè *cosa*
contiene la posizione nel suo concetto; laddove la falsità non
essendo altro che una ripugnanza, e per conseguente una ne-
gazione, perciò alla cosa giammai potrà appartenere. Basterà
adunque esser cosa, anzi essere, per esser vera, e ciò secondo
tutte le scuole, appo le quali già passa per assioma, che i tra-
scendentali sono tra loro inseparabili; e per questo, ciò che è,
ciò che è cosa, deve essere insieme vera.

CXVI.

*H.S.D.P. è ch-
duto in questi
errori, per
non aver vo-
luto seguir*

Vedete adunque S.D.P. lo aver Voi voluto aggiugnere
alla regola di Renato, in quanti involuppi e contraddizioni
vi abbia posto. E così quanto sarebbe stato meglio, che Voi
lasciando il Vero che anno le cose in se medesime, il quale nul-
la

la al criterio delle nostre verità si appartiene, vi fosse attenuto a quel vero che debbono avere i nostri giudizi, per discernere il quale, noi di Criterio abbiam bisogno. Il qual Criterio è appunto la regola della chiara e distinta percezione di Renato, per la quale esso vuole, che acciocchè il nostro giudizio sia vero, bisogna che distinguiamo le idee delle cose fino a che restino di una natura, e di una essenza. Così è andato egli distinguendo il proprio pensiero, prima da tutto 'l resto del Mondo, poi da quel *fumus, ignis, vapor*, infine da tutto ciò che al proprio corpo potea appartenere, fino a che l'ha conosciuto rimasto di una natura, e di una essenza (per servirmi della stessa vostra espressione, benchè impropria, perchè avrei dovuto dire, fino a che resti sola la propria natura, ed essenza della cosa, la quale altro che una, giammai non può essere) cioè *Ego sum res cogitans*; ed allora avendo riconosciuta questa Idea della propria cogitazione esser rimasta sola, e quindi chiara, con ciò ha riconosciuti per veri i giudizi, che intorno a questa *cosa*, cioè della sua essenza, aveà formati.

Bizzarro poi è il vostro esempio per rischiarar la vostra proposizione, cioè *che allora son certo di aver idea chiara e distinta della reale esistenza del corpo come esteso, quando son certo* &c. Con questo esempio dichiarando il corpo forma, e l'anima sostanza, venite a fare un huomo tutt' opposto a quello che vogliono le scuole. Perchè laddove esse dicono, l'anima esser forma sostanziale, e 'l corpo servir da materia, la quale essendo informata dall' anima nostra, si viene l'huomo a formare: Voi al contrario facendo il corpo forma, questa per dirsi tale dovrà informar qualche cosa; e qual farà questa cosa? Voi già glie l'avete in questo esempio apprestata, cioè l'anima, la quale essendo sola da Voi dichiarata sostanza in quelle parole, *come una sostanza intelligente*, essa dovrà servir di materia a questa *forma corporea*; ed ecco formato da Voi l'huomo al rovescio. Ma questo vostro huomo è di più, molto, anzi senza paragone più grande, e magnifico di noi altri, i quali non che pigmei, ma moschini, acari, appetto di questo immenso vostro gigante veniamo a restare; perchè Voi facendo tutto 'l corpo in generale una sola forma, e l'anima sostanza, venite a fare un sol huomo

H h

dell'

Renato, il quale va ritrovando il Criterio del vero de' nostri giudizi, e non delle cose in loro medesime.

CXVII.

Altro errore nello esempio della detta proposizione, nel quale si viene a stabilir il corpo per forma, e l'anima per materia.

dell'anima nostra con tutto l'Universo. Tralascio il dir, che Voi con questo esempio confermate sempre più la confusione della sostanza con il Modo in quelle parole, che *l'anima non può esistere in altro modo, che come sostanza intelligente.*

CXVIII.
Errore della quarta proposizione, nel voler che la chiara, e distinta percezione ci faccia veder le cose, le quali possono esser di più modi, come se non potessero essere che di uno.

Il fine di questo vostro esempio unito al paragrafo seguente, forma la quarta proposizione, che racchiude in se il vostro preteso assioma, cioè: *E sempre che le sudette cose possono essere in altri modi diversi dagli accennati, non posso dire di avere idea chiara e distinta, che siano negli accennati modi, e lo stesso avviene delle altre cose tutte. Questo assioma da me aggiunto, non mi si può certamente negare; perchè tutte quelle cose, le quali possono essere in più di un modo &c.*

Voi primieramente S.D.P. in quelle parole *sempre che le sudette cose possono essere in altri modi diversi dagli accennati*, essendo gli accennati la estensione del corpo, e l'esser sostanza intelligente dell'anima; ed essendo questi l'essenza di queste due sostanze, con il chiamarle Voi modi, venite sempre più a ristabilire la suddetta confusione tra la essenza, e i Modi di una cosa, anzi tra la stessa sostanza, e 'l Modo.

Ma proseguiamo ad esaminare ciò, che l'intera vostra proposizione contiene. Dicendo Voi *sempre che le sudette cose, cioè il corpo, e lo spirito, possono essere in altri modi diversi dagli accennati* (cioè d'esteso il primo, e di esser sostanza intelligente il secondo) *non posso dire d'avere idea chiara, e distinta che sieno negli accennati modi; e ciò poi spiegandolo così: perchè tutte quelle cose, le quali possono essere in più di un modo, io non posso dire di conoscer chiaramente, e distintamente, che sono in un tal modo solo, se non escludo con dimostrazione dalla mia mente tutti gli altri modi, ne i quali possono essere: Credo che rincretisciatevi qualche ombra di vero, che si potea ricavare dall'antecedente proposizione, avete voluto con la presente abbatterlo, e distruggerlo. Perchè, che altro è la presente, che una proposizione non solamente contraria, ma distruttiva dell'antecedente, anzi di tutta la chiarezza, e distinzione delle Idee? Voi (come abbiám fatto vedere) parlando de' Modi, intendete parlar della essenza: nell'antecedente avevate detto, che *son vere quelle cose, che non possono aver altro che una natura,**

ed

ed una essenza, ciò benchè sia così mal da Voi rapportato, che forma una proposizione assurdisima, e da non poterli sostenere, come sopra abbiám fatto vedere, almeno una mente dritta potrebbe da se medesima, con la guida della regola di Renato ricavar per discrezione da quel vostro luogo una proposizione vera. Cioè, che supponendo quel verissimo principio, che ogni cosa non possa aver' altro, che una natura, ed una essenza; potrebbe quel vostro luogo interpretarsi che quando a noi in una cosa diverse nature, e diverse essenze ci sembrasse di vedere, non una, ma più cose verremmo senza accorgercene a considerare; in maniera che se il nostro pensiero non si ridurrà alla considerazione di una sola natura, e di una sola essenza, non potrà mai dirsi d'essersi formata la idea chiara, e distinta di quella sola cosa che si era presa a considerare. E così il segno di essersi bene osservata la regola di Renato, cioè di essersi fatta esattamente la distinzione della idea che si vuole esaminare, da quelle di tutte le altre, e con ciò di esser questa rimasta chiara, e distinta, dovrebbe esser quello di esser rimasta la idea della cosa esaminata, di una sola natura, ed essenza. Ma nella presente proposizione al contrario, Voi col dir *tutte quelle cose, le quali posson essere in più di un modo* (che alla vostra maniera è lo stesso che dire, possono aver più di una essenza) già supponete, che le cose di più di una essenza possano esser capaci; e dimostrandoci la chiara e distinta percezione, anche secondo Voi, che la cosa non sia capace di altro, che di un Modo solo, cioè di una essenza, questa chiara e distinta percezione, non solamente non ci dimostrerebbe il vero, ma positivamente il falso; con darci a divedere le cose, le quali possono essere in più di un modo, cioè possono aver più di una essenza, come se non fossero capaci che di una sola. E quel che è più strano, pretendete che la stessa dimostrazione faccia lo uffizio d'ingannarci; perchè, dicendo Voi, *se non escludo con dimostrazione dalla mia mente tutti gl' altri modi, ne' quali possono essere*, già supponete che le cose possano essere in altri Modi, e con ciò pretendete che la dimostrazione vi dia ad intendere, che una cosa non possa essere in altro, che in un sol modo, quando ella può essere in più modi; che è lo stesso,

so, che voler che la dimostrazione vi faccia veder essere impossibile, ciò che non solamente è possibile, ma necessario.

CXIX.

Errore del S. D. P. nel credere, che Renato dimostri la esistenza, ma non la essenza di Dio; e quindi nè la sua intelligenza, nè la provvidenza.

Renato in questa terza meditazione, non dimostra che Iddio sia ente intelligente, e provvido, nè che abbia veruno di quelli attributi di perfezione, i quali secondo noi costituiscono la divina essenza &c. Il che Voi poco più sotto lo spiegate così: Ora Renato in questa terza meditazione pruova bensì la divinità esistenza, ma non pruova la divina essenza.

Nuova colpa S. D. P., e non mai finora più udita nella filosofia, è la presente della quale Voi volete far reo Renato, cioè che egli pruovi la divina esistenza, e non la essenza. Or come egli sarebbe possibile il profferire, non che il provare la esistenza d'una cosa, se non si sa, che sia questa cosa, che è lo stesso che dire, che sia la sua essenza? Aveste Voi detto, che il Cartesio prende la essenza d'Iddio per quella che non è, sarebbe stato men male; ma il dire assolutamente che egli non pruova la sua essenza, che val lo stesso, che non stabilisce idea della sua essenza, nè vera, nè falsa, nè poca, nè molta; come può mai accordarsi con la pruova che gli fa della esistenza di questa divinità? Non vedete S. D. P. che questa vostra difficoltà s'indirizza più contro di Voi, che contro di Renato? perchè huom potrebbe rinfacciarvi di poca accortezza nello avere ammessa la pruova della esistenza di una cosa, della quale non ne sapevate la essenza.

Ma vediamo Renato, che difende non meno se stesso, che Voi medesimo da questa vostra difficoltà. Egli nelle risposte alle prime difficoltà a proposito del presente luogo, dice così: *Præterea non tantum quaesivi, quæ sit causa mei, quatenus sum res cogitans; sed maximè etiam, & præcipuè quatenus inter ceteras cogitationes ideam entis summè perfecti in me esse animadverto, ex hoc enim uno tota vis demonstrationis meæ dependet; Primo, quia in illa idea continetur, quid sit Deus saltem quantum a me potest intelligi; & juxta leges veræ logicæ, de nulla unquam re quaeri debet an sit, nisi prius quid sit intelligatur.*

CXX.

Errore del S. D. P. nel se-

Ma Voi dite per un nuovo ritrovato tutto vostro, e non mai da alcuno udito, nè ancor praticato, che per esistenza s'in-

ten-

*tende l'esistenza di una sostanza infinita; per essenza s'intende parare lo di-
l'essere una sostanza vivente, intelligente, volente, provida, e tributo di es-
tutto ciò che appartiene a i divini attributi.* *fer sostanza
infinita dalla
essenza d'Iddio.*

Ora, per dire schiettamente il vero S.D.P., questo separamento che Voi qui fate dello attributo di esser sostanza infinita dalla essenza d'Iddio, è così strano, così inudito, non che falso, che confesso di essermi riuscito di pena grandissima, il potere indagare come mente umana, a cui pure una debolissima scintilla d'uso di ragione fosse rimasta, non che la vostra così illuminata, avesse potuto in un così enorme traviamiento inciampare; perchè è così certo, che lo attributo d'esser sostanza infinita appartenga alla essenza d'Iddio, che per radicale, o sia primo costitutivo di essa deve considerarsi, dovendo quello *infinito* contenere in se ogni attributo di perfezione.

CXXI.

Ma essendomi ricordato di quelle vostre parole dette poc' *Questo errore
è nato da un
seme di spino-
fismo, il qua-
le intendo per
sostanza infi-
nita. la sub-
biettiva.*
anzi nella considerazione a questa stessa meditazione, cioè *neceffariamente la sostanza dee esistere come soggetto primo del-
la mente, cioè del pensiero, e del corpo, e del moto, e di tutte
le cose à noi estrinseche, come altresì di quelle altre, che si ve-*
dranno nella difficoltà alla quinta meditazione cart. 41. *Rena-*
to nella terza meditazione ha dimostrato, che esiste una sostan-
*za infinita, la quale è il soggetto primo di tutte le cose, che
sono, ma non ha dimostrato che Iddio sia intelligente, provi-*
do, nè creatore, ha dovuto in me cessare ogni meraviglia. Perchè una volta che questa pretesa sostanza infinita, è il soggetto primo di tutte le cose, anzi si pretende infinita, perchè soggetto primo &c., ciò deve importare, che quando essa sarà informata dalla forma, dalla essenza di vivente, intelligente, volente, provido (vanissimi titoli non veri attributi di una tal sostanza) diverrà Iddio, o piuttosto si considererà come Dio, siccome poi quando si considererà come informata dallo attributo della estensione, sarà la materia &c. Ed ecco il modo come Voi venite a separare l'esistenza dalla essenza di Dio, facendo quella universale, cioè capace di più essenze, tra le quali questa (cioè l'essenza d'Iddio) come una particolare si considera.

Il separare adunque una sostanza infinita di tal fatta dalla sua essenza, o per meglio dire da una delle sue essenze, come
in

CXXII.

*Renato non
ammette que-*

Ho infinito in questa sostanza si considera la essenza d'Iddio, non solamente non de' recar meraviglia, ma ogni huom farà costretto confessare, che Voi a grandissima ragione l'abbiate fatto; siccome altresì che sia verissima la vostra accusa contro Renato, del non aver egli dato a questa tal sostanza lo attributo d'intelligente, di provido, e di creatore. Egli veramente non solo ciò ha commesso, ma di più si vanta di non dimostrare nè meno la esistenza di una sì fatta sostanza: ma che più? la sua pretesione giugne fino a voler dimostrare il contrario; cioè che questa sostanza, questo soggetto primo delle cose tutte, e perciò ancora della infinita Intelligenza, Volontà, e Provvidenza, sia una chimera, una fantasma, che non solamente non possa esistere, ma nè meno di lei la nostra mente concetto alcuno possa avere. Egli infine dichiara una guerra perpetua ad una tal sostanza, la quale non sua, anzi di niuno huomo ragionevole, ma per un ritrovato del solo Spinoza si de' riconoscere.

Egli, cioè Renato, dice, che la sostanza infinita che egli riconosce, sia la stessa, la quale tutti gli huomini d'intendimento credono, cioè che il di lei infinito sia di perfezione e come tale non solo non sia, ma non possa esser subbietto, perchè la infinita perfezione a ciò ripugna. Questa sostanza egli non solamente la dimostra per intelligente, e provida, ma di più su di questi due attributi sta fondata la sua dimostrazione della di lei esistenza.

CXXIII.

Il detto su la dimostrazione della intelligenza, e provvidenza d'Iddio, fondata quella della di lui esistenza.

Ciò si potrebbe vedere da quanto noi intorno alla sua dimostrazione della esistenza di Dio, sopra più di una volta abbiamo considerato; e perciò il replicarlo in questo luogo, conosco che sia un volere abusare della pazienza del Lettore. Ma poichè Voi in tutto questo vostro libro, sempre su della confusione d'Iddio con le cose tutte vi raggirate, in maniera che non vi ha carta in esso, dove questa confusione più d'una volta ripetuta non sia; bisogna che ancor' io per potervi seguire sia costretto di ripetere in più di un luogo la dimostrazione della esistenza di Dio addotta da Renato, vedendosi in essa quella totale, e necessaria separazione, non che distinzione della di lui sostanza, da quella di tutte le altre cose.

CXXIV.

Renato inco-

Renato adunque dopo di aver tolto tutti gl'intoppi, che
in

la dimostrazione della esistenza di Dio poteano impedire , ed oscurare, e con ciò fatta, per dir così, una preparazione alla detta dimostrazione, incomincia a discoprirne la natura, o sia essenza per quelle parole: *Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est an aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summè intelligentem, summè potentem, & à qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum.* In tutte quelle parole: *Dei nomine intelligo* &c. Renato la sola essenza di Dio ha voluto spiegare, se non *adequatè*, per servirmi della sua stessa espressione, cioè comprendendo tutta la sua perfezione, il che da altri, che dallo stesso Dio è impossibile farsi, almeno con additarne tanto, quanto fosse bastato a farci far concetto della di lui Divinità. Nè finora esso Renato in dette parole sole intende provare la divina esistenza.

mincia la pruova della esistenza di Dio, dal discoprimiento della di lui essenza.

Ma questa idea della essenza di Dio, cioè il concetto di questa sostanza con tutti questi attributi, dond' egli l'avea discoperto? Cioè come potea dir' egli d'averlo? Egli altra cosa per esistente finora non conosceva, che'l suo proprio esser pensante: nello esaminar questo egli lo ritrova terminato, e che cosa era questo esser terminato? *Pauca intelligens, multa ignorans, dubitans, cupiens* &c. Dal riflettere adunque a queste sue mancanze, si accorse, che bisognava che fosse in lui la idea di un' altro ente più perfetto del proprio, anzi perfettissimo, al di cui paragone queste sue proprietà per mancanti si potessero conoscere. Ma sentiamo lui medesimo in un luogo altre volte da me citato, che molto meglio di me rapporta il suo concetto: *Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem, & tenebras per negationem motus, & lucis; nam contra manifestè intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti, quam finiti; hoc est Dei, quam mei ipsius: qua enim ratione intelligerem, me dubitare, me cupere, a ciò si può aggiugnere, me pauca intelligere, multa ignorare, che egli ha conosciuto nel proprio pensiero nel principio di questa Medita-*

CXXV.

Il conosci-mento della essenza di Dio, lo ricava da quello del proprio pensiero.

zio-

zione: *Hoc est aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?*

CXXVI.
Perciò dimostra nella Essenza di Dio lo intendere, e'l volere.

Qual'è dunque la perfezione, al di cui paragone si scuopre la mancanza del mio essere in quanto è finito, se non quella di un' altro essere che sia infinito? E quali sono le mie proprietà particolari, dalle quali formo questo intero concetto di tutto il mio essere come finito? Se non che la imperfezione del *dubitare*, e *multa ignorare*, e quella del *cupere*, del *pauca intelligere*: ed in ognuna di queste, come conosco il mio essere per mancante? Se non che al paragone della perfezione di un' altro essere, il quale per intender tutto, e saper tutto (che si oppone al mio *pauca intelligere*, & *multa ignorare*) e perfettamente intendere (che si oppone al *dubitare*) viene a farmi conoscere il poco del mio intendere, e del mio sapere; e siccome da queste mancanze si formava il concetto intero dell'esser'io finito, così da queste perfezioni si forma in me quello dello essere infinito quello Ente, che queste perfezioni contiene. Ma se io sono una sostanza cogitante, se tutte le imperfezioni in me sono di Cogitazione, dunque tutte le perfezioni in Dio saranno anche di Cogitazione: ma che cosa è altro la Cogitazione, che lo intendere, e'l volere? dunque la idea di Dio non è altra, che quella di una Cogitazione infinita. Si vede adunque che la Cogitazione, e con ciò la infinita intelligenza, e volontà, sia la base, sopra della quale sta fondata tutta la idea che abbiamo di Dio, cioè della di lui essenza; e quindi (come appresso vedremo) ancora tutta la dimostrazione della di lui esistenza.

Da ciò, Signor D. Paolo, potrete veder due cose; l'una si è, che Renato finora non ha dimostrato la esistenza di Dio, ma solamente lo aver' egli idea della di lui essenza. Il che è l'opposto di ciò, che Voi avevate creduto di questo filosofo; cioè che egli già avesse dimostrata la esistenza di Dio prima di scoprirne la essenza in quelle parole *Dei nomine intelligo &c.*

CXXVII.
La Idea di Dio non solamente è innata, ma necessaria in noi.

Da questa dipende la seconda cosa che dovrete avvertire; cioè che egli dimostra, che questa idea di Dio non sia stata inventata da lui, dico da esso Renato, a capriccio, e perciò non sia di quelle idee, che egli dice essere *a me ipso facta*; ma che

che sia idea innata in lui, cioè che egli non solamente l'avea in se medesimo senza niun suo artificio, ma che necessariamente dovea averla. Perchè se i nostri cinque attributi, cioè quelli del *dubitans, pauca intelligens, multa ignorans, cupiens*, e da tutti questi, quello dello esser noi finiti, e perciò dipendenti, sono così certi, così a noi, anche nostro malgrado, sempre presenti, che la loro evidenza supera in certezza ogni dimostrazione; quanto più ancora di evidenza, e certezza dovrà avere il conoscimento di que' cinque attributi di Dio, che si veggono nella definizione di Renato, cioè *l'infinitam, independentem, summè intelligentem, summè potentem à qua . . . ego ipse . . . sum creatus*, su del quale conoscimento, quello de' proprij sta fondato? E quindi anche potrete vedere il vostro abbaglio, nello aver detto che questa sia definizione, e non dimostrazione; e che Renato pruovi la esistenza di Dio, e non la essenza: quando questa definizione, questo conoscimento della essenza di Dio, in Renato è così certo, così dimostrato, che se noi non vorrem vederlo, bisognerà che quello della propria essenza ci offuschiamo.

Ma seguitando la dimostrazione di Renato, egli dopo di aver ritrovata nella maniera che si è veduto, la essenza di Dio, su di questa idea della di lui essenza fonda la pruova della di lui esistenza, la quale in questa Meditazione è presa per due versi. L'uno com' egli dice ne' Princ. della Fil. part. I. art. 17. *Quo cujusque ex nostris ideis objectiva perfectio major est, eo ejus causam esse debere majorem*; e perciò riflettendo sulle proprietà, o lieno attributi di questa idea rappresentante la Divina Essenza dice in questa Meditazione: *Quæ sanè omnia talia sunt, ut quò diligentius attendo, tantò minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis Deum necessario existere est concludendum*. Le anzidette cose erano car. 19. *Atque hæc omnia quo diutius & curiosius examino, tantò clarius & distinctius vera esse cognosco; sed quid tandem ex his concludam? Nempe si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta, ut certus sim eandem, nec formaliter, nec eminenter in me esse, nec proinde me ipsum ejus ideæ causam esse posse, hinc necessario sequi, non me solum esse in Mundo, sed aliquam*

CXXVIII.

Prima maniera, con la quale Renato fonda la pruova della esistenza di Dio, su di quella della di lui essenza.

aliam rem, quæ istius ideæ est causa, etiam existere: e tutto 'l resto di questa pruova, che Renato sempre più va rischiarando fino al fine di questa Meditazione; contentandoci noi di averne addotto tanto, quanto basti a farvi vedere, che Renato su la idea della essenza di Dio, fonda unicamente la pruova della di lui esistenza.

CXXIX.

Seconda maniera, donde dimostra ancora Iddio per nostro Creatore, e Mantentore; e per ciò ne dimostra la provvidenza.

L'altro verso, o sia maniera, per lo quale egli ritrova, o piuttosto conferma la esistenza di Dio, si è, che dopo di aver egli nello esame di se stesso fatto per la prima pruova, ritrovato il proprio pensiero mancante in quanto al poter' essere l'autore della idea di Dio, che egli sperimentava in se stesso, passa a vedere se stesso mancante, nel poter dare a se medesimo la propria esistenza, ed in questo riconosce Iddio come Creatore, cioè quello attributo à *quo tum ego ipse tum aliud omne &c.* Questa mancanza egli non solamente la riconosce a cagione della imperfezione della propria sostanza, come nel primo verso fatto avea, ma ancora a cagion del tempo, che era da se stesso inseparabile. E quindi l'attributo di Creatore in Dio si vede per doppio verso, cioè; in quanto al tempo passato, per la necessità di aver dovuto esso Renato esser da Dio creato. In quanto allo avvenire, per la sua durata, la quale per quel suo dover' essere necessariamente da altri ad ogni momento conservato, gli fa riconoscere la necessità che egli ha di Dio, come a quel che deve essere il suo continuo Creatore, o sia Conservatore. Tutto ciò può vedersi in quel suo luogo: *Ulterius quærere libet, an ego ipse habens illam ideam, esse possem si tale ens nullum existeret. Nempe à quo essem? à me scilicet, vel à parentibus, vel ab aliis quibuslibet Deo minus perfectis, nihil enim ipso perfectius, nec etiam æque perfectum cogitari, aut fingi potest. Atqui si à me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi deesset; omnes enim perfectiones, quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem: nec putare debeo illa forsitan quæ mihi desunt, difficilius acquiri posse, quàm illa quæ jam in me sunt. Nam contra, manifestum est longè difficilius fuisse me, hoc est rem sive substantiam cogitantem; ex nihilo emergere, quam multarum rerum quas ignoro cognitiones, quæ tantum istius substantiæ acci-*

accidentia sunt, acquirere. At certè si majus illud à me haberem, non mihi illa saltem quæ facilius haberi possunt denegassem: sed neque etiam ulla alia ex iis, quæ in idea Dei contineri percipio; quia nempe nulla difficiliora factu mihi videntur; si quæ autem difficiliora factu essent, certè etiam mihi difficiliora viderentur, siquidem reliqua quæ habeo, à me haberem, quoniam in illis potentiam meam terminari experirer. Neque vim harum rationum effugio, si supponam me fortè semper fuisse ut nunc sum, tanquam si inde sequeretur nullum existentia mea auctorem esse querendum: quoniam enim omne tempus vitæ in partes innumeras dividi potest, quarum singulæ à reliquis nullo modo dependent, ex eo quod paulò ante fuerim non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet. Perspicuum enim est attendenti ad durationis naturam, eadem planè vi & actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret, adeo ut conservationem sola ratione à creatione differre, sit etiam unum ex iis, quæ lumine naturali manifesta sunt. Itaque debeo nunc interrogare me ipsum, an habeam aliquam vim, per quam possim efficere, ut ego ille qui jam sum, paulò post etiam sim futurus: nam cum nihil aliud sim quam res cogitans, vel saltem cum de ea tantum mei parte præcisè nunc agam quæ est res cogitans, si quæ talis vis in me esset, ejus procul dubio conscius essem; sed & nullam esse experior, & ex hoc ipso evidentissimè cognosco me ab aliquo ente à me diverso pendere &c.

Il ritrovamento della esistenza di Dio per questo altro esame, si vede così dependente dallo attributo di Creatore, il quale nella di lui essenza io considero, che la di lui esistenza piuttosto attaccata, anzi medesima con questo attributo de' dirsi; perchè lo stesso esame che ci scuopre questo attributo di Creatore, fa nello stesso tempo veder necessaria la esistenza di Dio, acciocchè la propria mia sostanza possa esistere, e conservarsi. Che lo stesso sia esser Creatore, e Conservatore, che esser provido, credo che Voi S. D. P. già lo vedete: dovrete adunque ancora vedere, che tutta la pruova della esistenza di

Dio stia fondata su della di lui intelligenza, e provvidenza; tanto è lontano ciò che dite, che *Renato pruovi l'esistenza, e non l'intelligenza, e la provvidenza d'Iddio.*

Così Renato pruova la esistenza di Dio; così Renato ha ritrovata la intelligenza di Dio; e non con quella magra, e fredda ragione che voi adducete; cioè che *Renato per pruovare, che Iddio è intelligente e perfettissimo, dice solamente, che io non avrei quest'idea di un Dio perfettissimo, ed intelligente, se Iddio non fosse intelligente.*

CXXX.

Luoghi dello stesso S.D.P., ne quali non solamente dice, che Renato dimostra la essenza di Dio, ma specialmente la di lui provvidenza, ed intelligenza.

Tutto ciò ho voluto dire, Signor D. Paolo, per persuadervi, siccome l'obbligo della carità Cristiana, e l'amore che ho per Voi lo richieggono. Del resto se io non avessi voluto far' altro, che convincervi, mi farebbe bastato il pregarvi a leggere solamente, non dico Renato, che per Voi troppa fatica sarebbe stata, ma ciò che Voi medesimo avete scritto: e questo non nella vostra Vita Civile (dove dicono, che di tante lodi cumulate questo Autore) o in qualche altro vostro libro, che tempo fa avete dato alla luce; ma in questi vostri discorsi stessi, dove alla cart. 14. avevate detto: *Nella terza meditazione poi vidi, che egli (cioè Renato) mi dimostrava l'esistenza di un' Ente infinito, nel quale l'esistenza, e l'essenza non sono fra loro diverse, ma sono una cosa stessa; e ciò perche in quell' Ente infinito, ed esistente, vi dee essere tanto di realtà attuale, quanto ve n' è d'obbiettiva nella mia idea; e con ciò vedevo, che facendomi egli entrare in me stesso, e nelle mie idee, mi faceva in parte conoscer me stesso, e con certa sicura dimostrazione mi faceva conoscere la certa esistenza dell'autore di me stesso, che è Iddio.* Perchè in quelle vostre parole mi dimostrava la esistenza &c. avreste potuto vedere, che Voi stesso confessate, che Renato dimostra che in Dio la esistenza non è diversa dalla essenza, ma sono una stessa cosa: dunque perchè ora dite che Renato pruova la esistenza, e non la essenza di Dio? Nelle parole, nelle quali rapportate la ragione perchè Renato ciò ha dimostrato, dico in quelle: *E ciò, perche in quell' Ente infinito, ed esistente vi dee essere tanto di realtà attuale, quanto ve n' è d'obbiettiva nella mia idea,* venite a confessare di esser rimasto persuaso, che Renato abbia ritrovata la
pruo-

pruova della esistenza di Dio, dalla idea della di lui essenza; perchè, che è altro la realtà obbiettiva di una cosa nella mia idea, che il conoscer quella cosa? e che è altro il conoscer' una cosa, che il saper la essenza della cosa che si conosce?

Ma quelle che più chiaramente si oppongono a ciò, che al presente avete detto, sono: *Con certa sicura dimostrazione mi faceva conoscere la certa esistenza dell' Autore di me stesso, che è Iddio. In questo Autore di me stesso non si racchiude la idea della Creazione, e perciò della provvidenza? Perchè adunque ora volete che Renato non provi questa provvidenza, come altresì che Renato pruova bensì la divina esistenza, ma non pruova bensì la divina essenza?*

Ma almeno quel vostro luogo era venti carte lontano dal presente, e perciò ve lo potevate aver dimenticato; ma che diremo di ciò che dite nel Cap. antecedente a questo, che vuol dire, nella Considerazione su di questa stessa Meditazione, dove nel paragrafo 5. dite: *Dimostra egli, cioè Renato, l'esistenza di Dio, provando, che nella idea, che hà d' un Dio, vi si contiene &c.*

Come quel dimostra . . . che necessariamente esiste questa sostanza infinita indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e creatrice delle cose tutte. E quell' altro Prova che noi non potremmo conservarci, se non esistesse un Dio, che sempre, e continuamente ci conservasse, e molte altre ottime ragioni per pruovare l'esistenza d' Iddio, nel quale confessate non solamente che Renato pruova che Iddio ci conservi, che è lo stesso che esser provido, ma ancora, che sia una delle ottime ragioni per pruovar l'esistenza d' Iddio; dico come questi luoghi possano convenire con quello, che Renato non dimostra l'essenza divina, cioè la divina intelligenza, né la divina provvidenza, e con quell' altro intorno al Dei nomine intelligo &c. Questa è definizione, e come tale non è dimostrazione; dee dunque Renato provare, che Iddio sia sostanza sommamente intelligente, e quel che siegue, credo che non vi abbia d'uopo di molta riflessione per vederlo.

Ma ritornando alle vostre difficoltà sopra la presente Meditazione: Voi dopo di aver poste in opera ciò che dice il proverbio, *fingis hostem quem ferias*, avendovi da Voi finto quel

CXXXI.

Difficoltà cō-
tro a Renato
addossata dal

S.D.P. ad Epicuro, non è secondo la sentenza di questo filosofo.

quel debolissimo argomento in Renato, cioè per provare che Iddio è intelligente, e perfettissimo, dice solamente, che io non avrei quest'idea di un Dio perfettissimo, ed intelligente, se Iddio non fosse intelligente, è taciuta la vera e solidissima dimostrazione di questo filosofo: per far vedere le vostre prove contro di questo vanissimo argomento da Voi stesso messo in campo, gli mettete a fronte un'altro spettro, un'altra chimera a lui simile, dico un nuovo Epicuro da Voi foggato per questa occasione, il quale nulla col vero ha che fare, ecco le vostre parole: *Ma se a cagion d'esempio uno seguendo la dottrina d'Epicuro, dicesse, che lo intendere sarebbe imperfezione in Dio, e che la perfezione d'Iddio consiste &c. A questo che risponderebbe Renato?* Voi primieramente, Signor D. Paolo, mettete in bocca di questo vostro Epicuro questa massima, che *lo intendere sarebbe imperfezione in Dio*; e più chiaramente glie l'addossate in quelle altre vostre parole, che poco dopo soggiugnete: *Epicuro, il quale negava la Divina intelligenza.* Quando, nè Epicuro, nè alcun suo seguace ha sognato giammai un tal' errore; ma la loro empietà consiste nel dire, che Iddio non vuol abbassar la sua intelligenza a governar questo Mondo. Quasi che questi pensieri fossero in Dio veramente *cura*, cioè sollecitudini, come sono in noi miseri mortali.

CXXXII.

Il S.D.P. malamente crede, che sia errore il dire, che Iddio sia tutto in se stesso, ed esente da particolari intelligenze,

Dopo di aver Voi adossato ad Epicuro un tal' errore, che possiam dirlo negativo, negandosi in esso lo intender' a Dio; passiamo ad esaminare l'altro errore, che secondo Voi è il positivo, cioè che *la perfezion d'Iddio consiste nell'esser tutto in se stesso, e nell'essere esente da particolari intelligenze, e da prova.* Secondo Voi adunque lo stesso è dire, che *Iddio non intende, o sia, che non abbia intelligenza, che il dire, che Iddio sia tutto in se stesso, e sia esente da particolari intelligenze;* quando ogni huom può vedere, che non solamente la prima proposizione non è la stessa che la seconda, come Voi la fate; ma laddove la prima empia insieme, e falsa de' dirsi, questa seconda, intesa in buon senso, non solamente è vera, ma il contrario non meno empio, che falso de' riconoscersi. Perchè Iddio è sempre tutto in se stesso, nè è mai fuori di se; e nelle operazioni *ad extra*, che dicono i Teologi, il termine di questa ope-

operazione, che sono le cose create, è fuori di se, ma queste non sono Iddio. Nè meno Iddio ha intelligenze particolari, perchè le particolari intelligenze verrebbero ad esser Modi, e ciò ripugna all'esser' egli un purissimo atto: in maniera che si deve dire, che la infinita intelligenza di Dio si estende a comprender tutte le cose particolari; ma questo è ben tutto altro che il dire *che abbia particolari intelligenze*. Questo è lo error degli Spinofisti indegnissimo della Unità di Dio, tanto è lontano, che a Dio possa competere. *E da provvidenza in questo solo rapportate con buona fede ciò che dicono gli Epicurei.*

Ma questo attacco che Voi fate delle particolari intelligenze con la provvidenza; in maniera che a Voi sembra, che chi nega quelle, debba necessariamente negar questa, ed è *converso*, che chi nega questa, debba negar quelle; viene da quell'errore che ha preso così profonde radici nella vostra mente, cioè che la provvidenza di Dio non consista in altro, che nel formar queste intelligenze, le quali appo di Voi sono le stesse cose create, e dallo accozzamento delle quali si formano altre cose create, con que' gradi, e gerarchie, che forse appresso al suo luogo insieme con questo errore esamineremo; e perciò anche vi spiace che si dica, che la *perfezzion d'Iddio consiste nell'esser tutto in se stesso*. Perchè queste vostre intelligenze Voi volete, che sieno nello stesso tempo dentro, e fuori di Dio; e perciò che Iddio anche venga ad esser qualche volta fuori di stesso, allorchè queste sue intelligenze, fuori di lui si considerano, cioè come cose create. Ma questo vostro abbaglio si esaminerà al suo luogo, quando da Voi più manifestamente farà cacciato alla luce: per ora basti il farvi vedere, che queste sono le sue radici, le quali poi formeranno quello albero di Deismo, che fra poche carte vedremo così mirabilmente cresciuto senza che Voi lo abbiate veduto, e senza che ve ne siate accorto.

Seguite dopo a mettere in bocca di questo vostro Epicuro i *Pensieri particolari, che noi abbiamo, sono in noi un difetto, prodotto dall'essere che abbiamo di modo della sostanza, ovvero di forme.*

Queste vostre parole contengono, e la proposizione, e la sua causale: la Proposizione si è, *che i Pensieri particolari sono*

CXXXIII.

Questo abbaglio del S. D. P. viene da un seme di Spinofismo.

CXXXIV.

Due errori attribuiti dal

in

S.D.P. ad E- *in noi un difetto*; ma questa che Voi come un grave errore vo-
picuro, de' *lete ad Epicuro attribuire, per verissima si de' riconoscere; per-*
quali l'uno *chè essendo i pensieri particolari nostri Modi, lo aver Modi,*
non è errore, *e con ciò pensieri particolari, è certamente un difetto delle*
e l'altro non *creature, dal quale Iddio ne deve essere esente. La causale della*
è di Epicuro. *proposizione, contenuta in quelle altre parole, prodotto dall'*

esser che abbiamo di modo della sostanza, ovvero di forme, è ve-
ro che non è meno empia che falsa, ma nè ha che far nulla con
la proposizione di cui Voi la mettete per causale, nè Epicuro
ha sognato giammai dirla. Che non abbia che far con la propo-
sizione, si vede da ciò che abbiám detto, cioè che lo aver pen-
sieri particolari, sia difetto dello esser creatura, o sia dello es-
ser finito, e dependente, ma non dello esser di Modo, o sia di
forma. Che questa causale non sia di Epicuro, ognun sa, che
di queste mostruose espressioni, cioè l'essere che abbiamo di mo-
do della sostanza (presa così universale, come si fa in questo
luogo) ovvero di forme, non si avea cognizion da Epicuro,
ma questi sono parti dello Spinoza; anzi pare, che gli Epicu-
rei espressamente dicano il contrario, perchè essi non ammet-
tendo i Modi tra gli Enti, come poi potrebbero dire questo esse-
re che noi abbiamo di modo della sostanza, ovvero di forme?

CXXXV. *Il rimedio* *Ma sia pure questa proposizione come, e di chiunque si*
proposto dal S. *voglia, passiamo al rimedio, che Voi proponete a Renato per*
D.P. a Rena- *non farsi abbattere da questo Epicuro, cioè Renato al certo sa-*
to contro di *rebbe costretto, a dimostrare, che l'attributo di avere infinite*
Epicuro, è *intelligenze, e quello di esser provido, sono attributi, che costi-*
piggior del- *tuiscono la Divina perfezione, e che perciò sono essenzialmente,*
lo stesso male. *e formatamente in Dio; e niente gioverebbe a Renato il dire,*
ch'io non avrei idea d'un Dio intelligente, se Iddio non inten-
desse. Ma S.D.P. potevat^o risparmiare la fatica di pensare ad
un tal rimedio; perchè Renato non vuol per niun conto accet-
tarlo; ma ne lascia il peso tutto intero allo Spinoza, il di cui
Iddio, di queste infinite intelligenze, e che sieno formatamen-
te in lui, ha bisogno. Egli, cioè Renato, dice, che lo attribu-
to di essere infinitamente intelligente, e quello di esser provi-
do, sono già stati stabiliti nella sua vera dimostrazione, la qua-
le basta solamente che huom voglia leggere, per restar certo di
questi attributi, E se

E se a Voi sembra , che il vostro Epicuro ferocemente in-
forga con un' altra istanza: *Perche l'Epicureo risponderebbe, che questa idea, che noi abbiamo di un Dio intelligente, è prodotta in noi dall' idea, che abbiamo della nostra intelligenza &c.* Ciò potrà nuocere solamente a quel nuovo Renato, al quale metteste in bocca quel freddissimo argomento, *ch' io non avrei idea di un Dio intelligente, se Iddio non intendesse.* Del resto S.D.P. non abbiate pure timore, che questa istanza possa offendere il vero Renato, perchè la sua stessa dimostrazione contiene la difesa da questo assalto; avendo egli in quella fatto vedere, anzi tutta la dimostrazione consistendo in questo, cioè che la idea che abbiamo della infinita intelligenza di Dio, non solamente non sia prodotta in noi dalla idea che abbiamo della nostra intelligenza; ma perchè non ne può esser prodotta, deve essere in Dio questa infinita intelligenza, che in noi la produca.

CXXXVI:
Istanza contro Renato, attribuita dal S.D.P. ad Epicuro, nè meno è secondo la sentenza di questo filosofo.

Ho detto che questa istanza è del vostro (cioè non del vero) Epicuro; perchè in essa si ravvisa un mescuglio, una chimera formata da tre pezzi, de' quali uno è del vero Epicuro, l'altro è di Renato, il terzo tutto vostro de' dirsi. Perchè questo squarcio, cioè che *l'intelligenza è in noi una proprietà prodotta dal senso*, veramente si può attribuire ad Epicuro, benchè da lui in altra maniera rapportato. Che la intelligenza, se fosse tale, sarebbe in noi una imperfezione, si potrebbe dire, che stia appoggiata su di un principio di Renato, cioè quello, che i sensi sono in noi un difetto, se fosse vero, che ella fosse prodotta dal senso. Ma che la intelligenza sia una imperfezione, e quindi a Dio non possa appartenere, questa è una proposizione tutta vostra, e tutta opposta a ciò, che, ed Epicuro, e Renato dicono; i quali benchè per ragioni tra loro opposte, convengono nel dire, che la intelligenza sia una perfezione. Epicuro, perchè crede in noi perfezione il senso, dal quale vuol che venga la intelligenza. Renato, perchè non crede che la intelligenza abbia dipendenza dal senso, ma che possa star senza di esso; anzi, che questa nostra perfezione d'intelligenza, molto meglio senza la imperfezion del senso starassi. •

*Esame della Considerazione sopra la
Quarta Meditazione.*

Parole del Signor D. Paolo.

Nella quarta sua meditazione Renato v'è investigando la cagione de i nostri errori, e dice; che quando egli considera se stesso, come creato da Dio, le sembra, che non potrebbe essere ad errare soggetto; perchè Iddio non può averlo creato di una natura, che sempre erri; ma che poscia quando considera, ch'egli non è Iddio, e che perciò non può essere un ente sommamente perfetto; egli conosce, che l'errore è una negazione della perfezione, e che perciò Iddio non è la cagione positiva de i suoi errori: Indi di nuovo v'è investigando, perchè Iddio non l'abbia creato perfetto almeno in suo genere, mentre perfetto in suo genere poteva crearlo. Questo secondo argomento poi non lo scioglie Renato, ma si contenta di dire, che conoscendo egli quanto sia corta, ed inferma la sua natura, non dee maravigliarsi, se in Dio vi sono infinite cose, che non intende, e ciò perchè Iddio può fare infinite cose alla nostra scarsa intelligenza nascoste, Occurrit primo non mihi esse mirandum, si quadam à Deo fiant, quarum rationes non intelligam &c.

Dopo passa a considerare la cagione de i nostri errori, e dice, che dipendono dalla facultà, che abbiamo di conoscere, e da quella di volere, cioè dall' intelletto, e dalla volontà; e conclude, ch'egli conosce essere in lui corta la facultà d'intendere, ed assai ampia all' incontro la potenza della volontà; Indi conclude, che la facultà del libero arbitrio è quella, ch'egli conosce essere in se la più ampia, la più illimitata potenza, ch'egli abbia, e quella, che lo rende più ch'ogn' altra potenza dell' anima simile a Dio: Hac vero etiam quæri possum, quod non satis &c. Sin qui Renato s'è affaticato di giudicare delle cose, in conseguenza dell' idea, che hà di Dio, di modo che sembra, che non intraprenda di dimostrare le cagioni delle cose particolari da
Dio

Dio fatte; ma poscia in appresso di nuovo intraprende di dimostrare le cagioni delle cose particolari, ed in vece di giudicare delle cose particolari dall'idea, che hà di Dio, ne giudica sempre in conseguenza delle sue proprie idee: che sia così

Il modo come prova l'esistenza del libero arbitrio, altro non è, se non quello della propria coscienza; ne questa sua pruova è ad altro argomento appoggiata, se non a quello di dire, ch'egli sente in se una facultà di poter liberamente operare, la quale conosce esser in lui molto maggiore, che quella dell'intelletto. Distingue in vero l'indifferenza dal libero arbitrio, perchè dice, ch'è l'indifferenza è un grado infimo di libertà; ma con tutto ciò sempre giudica dell'esistenza del libero arbitrio dalla propria idea, che hà del libero arbitrio, e non dall'idea, che hà di Dio.

CXXXVII.

Abbaglio del S. D. P. nel dare il titolo agli stessi suoi Capitoli.

CIo che Voi S.D.P. vi vogliate da questa meditazione, non vi siete compiaciuto di spiegarlo, perchè siccome l'altro Capitolo portava il titolo di *Considerazione alla terza meditazione*, così questo non portando titolo alcuno, ma solo quello di *Meditazione quarta*, quasi che non fosse altra cosa, che la stessa opera di Renato, si deve a prima fronte intendere. Nulladimeno per quello, che si può dal contesto di questo Capitolo comprendere, io credo, che nel presente, Voi intendiate, siccome avete fatto nello antecedente, rapportare ciò che Renato dice nella sua quarta Meditazione; aggiugnendo tuttavolta in questo alcune vostre riflessioni, o sieno considerazioni, che si veggono tramischiate nel proseguimento del rapporto che fate di questa Meditazione, come farebbe quella vostra riflessione: *Questo secondo argomento poi non lo scioglie Renato &c.*, e quell'altra: *Ed invece di giudicare delle cose particolari dall'idea, che hà d'Iddio, ne giudica sempre in conseguenza delle sue proprie idee &c.*, e quell'altro: *Ma con tutto ciò sempre giudica dell'esistenza del libero arbitrio dalla propria idea, che hà del libero arbitrio, e non dall'idea, che hà d'Iddio.* Perciò io farei nella opinione, che questi due vostri Capitoli cambiassero tra loro i titoli; in modo che, questo nel quale dette considerazioni si osservano, potrebbe aver quello di *Con-*

K k 2

side-

Considerazioni &c. Per lo antecedente poi, nel quale non fate altro che puramente (al vostro credere) rapportare ciò che Renato dice in quella sua Meditazione, potrebbe bastar quello di

CXXXVIII. *Meditazione terza.*

Il S.D.P. nel voler riferire la quarta Meditazione di Renato, ne perverte in modo l'ordine, che non può discernersi ciò che questo filosofo abbia detto.

CXXXIX. *Si fa veder ciò nel primo paragrafo del presente Capitolo.*

Ma siane il titolo come Voi vorrete, egli è certo, che Voi in questo Capitolo non solamente oscurate l'ordine di Renato, come nello antecedente avevate fatto, ma lo confondete, e pervertite in modo, che non che ordine, ma senso alcuno in tutto ciò, che in questa quarta Meditazione volete far dire a questo filosofo, non può ravvifarsi.

Questo vostro Capitolo adunque costa di tre articoli, o sien paragrafi: nel primo dite, che Renato *investigando la cagione de i nostri errori, dice; che quando egli considera se stesso, come creato da Dio, le sembra, che non potrebbe essere ad errare soggetto.* Fin quì veramente, Signor D. Paolo, mostrate di aver lette alcune parole di questa Meditazione; ma rapportando Voi questo luogo, con tacere quanto Renato avea detto prima, lo venite a far restar' in aria, e perciò snervato, anzi di ogni senso privo. Perchè ciò che Renato prima avea detto, serviva per attacco con l'antecedente Meditazione, ed insieme per cagione di questo luogo, il quale in Renato non è altro, che una difficoltà, che a se stesso si propone; laddove questo, portato così da Voi spezzato, nè per difficoltà, nè come in Renato abbia potuto nascere, si ravvifa. Ciò si vede dalla ragione che poi di ciò soggiugnete, cioè *perchè Iddio non può averlo creato di una natura, che sempre erri*, la quale nè è quella di Renato, come appresso vedrassi, nè ha che fare con la stessa proposizione, della quale Voi volete farla servir per ragione. Perchè tanto è lontano che dal non avere Iddio creato Renato di una natura che sempre erri (come Voi dite) ne siegua, che egli non potrebbe essere ad errare soggetto, che anzi ne siegue tutto il contrario, cioè che egli qualche volta errerebbe, che è lo stesso che esser soggetto ad errare.

Ma che poscia quando considera ch' egli non è Iddio, e che perciò non può essere un ente sommamente perfetto; egli conosce, che l'errore è una negazione della perfezione, e che perciò Iddio non è la cagione positiva de i suoi errori. Questo sembra, che

che contenga qualche scintilla della cagione de' nostri errori, e che sia in Renato (benchè da Voi rapportata come a Dio è piaciuto) come altresì, che sia in questo filosofo quella difficoltà che appressò soggiugnete, cioè: *Indi di nuovo v'è investigando, perchè Iddio non l'abbia creato perfetto almeno in suo genere, mentre perfetto in suo genere potea crearlo.* Nulladimeno il non aver Voi veduta la cagione di questa difficoltà, che egli rapporta in quelle sue parole: *Non enim error est pura negatio, sed privatio sive carentia cujusdam cognitionis, qua in me quodammodo esse deberet;* dico, che il non aver Voi veduto ciò, ha fatto sì, che non si possa in Voi vedere, come questa difficoltà possa mai nuocere a quella cagione de' nostri errori da Voi rapportata; perchè se questa viene dalla negazione che noi abbiamo al poter'essere un Ente sommamente perfetto, che vuol dire alla somma, e perfettissima perfezione, benchè Iddio ci avesse creati perfetti nel nostro genere, tanto di quella perfettissima perfezione saremmo stati incapaci, e così anche allo errore soggetti saremmo restati. Dopo rinfacciate a Renato, che non sciolga questa difficoltà, in quelle vostre parole: *questo secondo argomento poi non lo scioglie Renato &c.* quando, e questo luogo come sta in Renato è attissimo a sciogliere la difficoltà; e di più non è la sola risposta che egli adduce per scioglierla, avendovene altre da Voi non vedute. Ho detto come sta in Renato, perchè in Voi (oltre al suo troncamento, che affatto lo diffigura) quelle sole parole, *se in Dio vi sono infinite cose, che non intende,* che ci avete aggiunte, già rendono questo luogo dello Spinoza, e non di Renato, il quale parla solamente delle cose *quae a Deo fiunt*: ed il confonderle cose che sono in Dio, con quelle che da Dio son fatte, anzi questa stessa espressione che ammette cose in Dio, è preggio del solo Spinoza, del quale non solamente Renato, ma tutti i filosofi, tutte le menti ragionevoli si vantano di esserne spogliati.

Nel secondo periodo fate entrare in Renato, senza saper
 donde si venga, la cagione de' nostri errori, in quelle vostre
 parole: *Dopo passa a considerare la cagion de i nostri errori, e dice, che dipendono dalla facultà, che abbiamo di conoscere, e da quella di volere, cioè dall' intelletto, e dalla volontà.* Ma come

CXL.

*Si fa vedere
 nel secondo.*

me dallo intelletto, e dalla volontà dependano i nostri errori, in Voi non si ravvisa; e dovevate pur dichiararlo, tanto più, che Renato è di sentimento affatto contrario, cioè, che non dependano i nostri errori, nè dallo intelletto, nè dalla volontà. Seguite appresso, che Renato, *conclude, ch'egli conosce essere in lui corta la facultà d'intendere, ed assai ampia all'incontro la potenza della volontà.* Quando in questa conchiusionc si sperava vedere la cosa promessa, cioè la cagion de' nostri errori; ecco che si vede uscita di botto la cortezza d'intendere, e l'ampiezza della volontà, senza sapere con qual proposizione debba avere il suo attacco. Per ultimo salta fuori un'altro interlocutore, ch'è il libero arbitrio, il quale fa ancora la sua *Corte a parte* (per servirmi di una nostra volgare espressione) da tutti gli altri, non vedendosi che cosa egli, con tutta quella sua così *ampia, così illimitata* grandezza, abbia che fare nè con i nostri errori, nè con lo intelletto, nè con la volontà. Su di questa mescolanza poi date il vostro giudizio, cioè: *Sin qui Renato si è affaticato di giudicare delle cose, in conseguenza dell'idea che hà d'Iddio, di modo che sembra, che non intraprenda di dimostrare le cagioni delle cose particolari da Dio fatte.*

Or qui primieramente non si sa vedere donde Voi ricaviate questo giudizio, perchè in tutto ciò che Voi avete rapportato di questa cagion de' nostri errori, non si vede pur vestigio della idea di Dio; anzi quel vostro dire, che Renato *conosce esser in lui corta la facultà d'intendere, ed assai ampia &c.* e quell'altro *la facultà del libero arbitrio, ch'egli conosce essere in se la più ampia &c.* dico, che questi vostri modi di parlare fanno vedere, che Renato, in se medesimo (come veramente si era, e dovea essere) e non nella idea di Dio, o in conseguenza di quella, la cagion de' nostri errori avea considerata. Ma Voi, ciò che non si può ricavar dalle vostre parole, credo, che pretendiate, che si debba scorgere da quelle di Renato, che alle vostre soggiugnete, cioè: *Nec etiam quæri possum, quod non satis &c.* Ma queste misere parole, che Voi a questo vostro assunto avete strascinate, da Renato ad altro uso sono destinate; servendosene egli per una di quelle prove, che Iddio

non

non sia cagione positiva de' nostri errori, che Voi affatto vedute non avete; il che è tanto differente dal vedere per esse parole nella idea di Dio la cagione de' nostri errori, che per l'opposto de' ravvifarli.

Per secondo costando questo vostro giudizio su di Renato, di due due parti; una, che Renato si sia affatigato di giudicare delle cose, in conseguenza dell'idea, che hà d'Iddio; l'altra parte, che Voi per conchiusionè della prima adducete: di modo che sembra, che non intraprenda di dimostrare le cagioni delle cose particolari da Dio fatte: non si sa vedere, come l'una possa aver che fare con l'altra; nè quali sieno quelle cose, delle quali egli giudica in conseguenza dell'idea che hà d'Iddio, e quali allo'ncontro quelle altre cose particolari da Dio fatte, delle quali egli non intraprende di dimostrare le cagioni; come altresì quali possano esser quelle cose, le quali senza quelle condizioni di esser particolari, e da Dio fatte, nella prima parte adducete, per opporle a quelle altre cose, le quali con queste condizioni nella seconda si ravvisano.

CLXI.

Si fa vedere
nel terzo.

Nel terzo periodo poi, il quale deve incominciar verso 'l fine del secondo, da quelle parole: *Ma poscia in appresso di nuovo intraprende* (cioè Renato) *di dimostrare*, volete addossare a questo filosofo un'errore, al vostro crederè, nel suo filosofare, il quale Voi lo fate costare di due parti. L'una, che egli muti il modo del discorrere, passando per giudicare delle cose, dalla idea di Dio, alle sue proprie idee (benchè non si sappia ancora, che vi vogliate intendere per quelle *sue proprie idee*, cioè se quelle che ci rappresentano noi medesimi, o pure quelle, che noi abbiamo di tutte le altre cose). La seconda parte si è, che questo giudicar delle cose in conseguenza delle sue proprie idee, volete che sia non solamente manchevole, ma positivamente fallace.

Quanto questo vostro giudizio intorno alla seconda parte possa sostenersi, appresso lo vedremo. In quanto alla prima, la pruova che Voi ne adducete, cioè: *il modo come prova l'esistenza del libero arbitrio, altro non è, se non quello della propria coscienza; ne questa sua pruova è ad altro argomento appoggiata, se non a quello di dire, ch'egli sente in se una fa-*
cul-

cultà di poter liberamente operare ; la quale conosce esser in lui molto maggiore , che quella dell' intelletto ; non so vedere in che differisca da quella , che Voi nel secondo periodo avevate rapportato per conferma , che Renato giudicasse delle cose particolari dalla idea che ha di Dio ; la quale essèncio , che Renato conosce essere in lui corta la facultà d'intendere , ed assai ampla &c. e quell'altra : La facultà del libero arbitrio , ch' egli conosce essere in se la più ampla ; quel conosce di quei luoghi non si sa vedere in che differisca da quel sente in se , anzi da quello stesso conosce , che è nel presente luogo in quelle parole : ch' egli sente in se una facultà di poter liberamente operare , la quale conosce esser in lui molto maggiore , che quella dell' intelletto , per poter quello servir per pruova del giudizio dalle idee di Dio , e questo , dalle proprie nostre idee.

Per ultimo in questo terzo periodo in quelle parole : *Distingue in vero l'indifferenza dal libero arbitrio &c.* mettete fuori questa *indifferenza* , la quale è l'ultimo personaggio , che Voi fate uscire in questa Meditazione con la stessa sorte degli altri, cioè senza vedersi, che cosa con gli altri, e con il filo della Meditazione egli abbia che fare; e con questo terminate il rapporto di tutta questa Meditazione . Nel qual rapporto , oltre al non vedersi come vengono i nostri errori , oltre a quello involuppo d'Intelletto, Volontà, Libero arbitrio, Indifferenza , posti tutti da Voi

In un fastel da non ne trar costrutto , oltre alle cose che sono in esso immediatamente opposte a quel che Renato ha voluto dire ; dico , che oltre a tutte queste cose già in parte da noi notate , il peggio si è , che Voi in esso venite affatto a tacere tutte le regole da fuggir l'errore , e di conoscere , e ritrovare il Vero , le quali sono non solamente la conclusione , ma il fine principale di questa Meditazione .

CXLII.
Per persuadere il S. D. P. bisogna mettergli avanti la stessa Meditazione di Renato.

Essendo adunque questo vostro rapporto di tal fatta , non viene a formare proposizione buona , o rea che ella si sia , di modo che tutte le vostre difficoltà su di Renato non avrebbono ritrovato in esso rapporto , appoggio di sentimento alcuno per potervi sostenere ; e perciò se io non volessi far' altro , che convincervi , potrei esser contento di avervelo posto avanti

ti ,

ci, perchè con questo solo ogni vostra difficoltà da se stessa sarebbe venuta a cadere.

Ma perchè il mio scopo tante volte da me ripetuto, è solo quello di persuadervi, vi metterò avanti la stessa Meditazione di Renato; acciocchè Voi in essa ritrovando almeno il suo sentimento, le sue proposizioni, possan queste vedersi se elleno, buone, o ree si sieno, e quanto luogo in esse le vostre difficoltà possano avere.

Darem principio adunque al nostro rapporto della presente Meditazione, dallo scoprir, come Renato dallo stesso esame del suo pensiero sia stato portato a quello del Vero, e del Falso. Egli nel principio della 3. Meditazione nello aver ritrovata la cagione della certezza che abbiamo delle cose, qual' è la *clara quaedam, & distincta perceptio ejus quod affirmo*; era intoppato in quella difficoltà, che faceva a questa cagione, quello embrione d'idea di Dio, cioè di quello Ente al sommo potente, il qual' embrione egli non poteva giammai da se scacciare, ma dovea aver sempre presente; perchè sempre presente dovea aver la propria sua mancanza, la quale necessariamente la sua dipendenza da questo Ente potentissimo dovea mettergli avanti. Ritrovata, e rischiarata la idea di Dio, fino a ritrovarne la di lui esistenza; in questa Quarta tuttavia più rischiarando questa idea, esamina in essa la di lui infinita bontà, della quale già qualche raggio ne avea nella Terza veduto, ed in questa vede il non potere quel perfettissimo Ente essere ingannatore; e quindi, che tutto ciò che è in noi come da lui venente (anche la stessa facoltà di giudicare, purchè noi di lei buon'uso facciamo) non possa ingannarci. Perciò la stessa idea di Dio, la quale confusa gli adombrava la certezza che egli dovea aver delle cose, rischiarata poi, con togliergli ogni dubbio d'inganno, non solamente toglie ogni dubbio alla sua certezza, ma la viene a maggiormente confermare, e stabilire. Ma Renato è così economo di parole, che il volerlo raccorciare, non può farsi senza troncarlo; e perciò il meglio è sentir lui medesimo: *In primis enim agnosco fieri non posse ut ille me unquam fallat; in omni enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; & quamvis posse fallere non-*

CXLIIL.

Renato ritrova nella idea di Dio lo attributo della di lui infinita bontà, per la quale non ci può ingannare.

nullum esse videatur acuminis aut potentiae argumentum, procul dubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit. Deinde experior quandam in me esse judicandi facultatem, quam certè, ut & reliqua omnia quae in me sunt, à Deo accepi; cumque ille nolit me fallere, talem profecti non dedit, ut dum eà rectè utor, possim unquam errare.

EXLIV.
Renato per
videt la ca-
gione de' no-
stri errori, è
costrutto di
abbandonar
la idea di
Dio, e ritor-
nare ad esa-
minar quella
di noi medesi-
mi.

Ma ciò pareva che conchiudesse troppo, perchè se ne poteva inferire, che noi non fossimo stati capaci di cadere in errore, e con ciò non dovevamo aver più per sospetto, per dubbio niun nostro giudizio, ma tutti per certi avessimo dovuto riconoscergli; e ciò, perchè nel considerer se medesimo nella idea di Dio solamente, cioè come opera di Dio, già non tanto se medesimo, quanto l'azione di Dio in lui veniva a considerare; onde poi ne nasceva la suddetta difficoltà del non poterci ritrovar noi capaci di errore, se solamente l'opera di Dio in noi vuol considerarsi: e perciò fu costretto rivolgersi di bel nuovo a considerer la stessa nostra natura in se medesima. Ma sentiamo le sue parole, nelle quali egli rapporta il dubbio, e poi lo va sciogliendo: *Nec ullum de hac re dubium superesset nisi inde sequi videretur, me igitur errare nunquam posse; nam si quodcumque in me est, a Deo habeo, nec ullam ille mihi dederit errandi facultatem, non videor posse unquam errare. Atque ita prorsus quamdiu de Deo tantum cogito, totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed postmodum ad me reversus experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto, non tantum Dei, sive Entis summè perfecti realem, & positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summè abest, negativam quandam ideam mihi obversari, & me tanquam medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum Ens & non ens ita esse constitutum, ut, quatenus à summo Ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar, aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente participo, hoc est quatenus non sum ipse summum Ens, desuntque mihi quamplurima, non adèò mirum esse quod fallar: atque ita certè intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod*

quod à Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum, nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem à Deo tributâ; sed contingere ut errem ex eo quod facultas verum judicandi quam ab illo habeo, non sit in me infinita.

Considerate di grazia, Signor D. Paolo, lo scoglio, nel quale veniva ad urtar Renato, se avesse voluto seguitare il vostro consiglio, di attenersi solamente, e sempre alla perfezion di Dio nel considerar la natura delle cose create; vedete le insolubili difficoltà dintorno alle nostre imperfezioni, che solamente con considerar la propria natura possono sciogliersi: perciò risolverete pure una volta ad entrar nel diritto cammino della natura, senza buttarvi più da una parte, che da un'altra, in una delle quali chi troppo s'innoltra, non ritrova che tenebre, e confusioni. Ed in questo vi sia di esempio lo stesso Renato, al quale per esaminare la idea di Dio, bisognò ritornare ad esaminar la propria cogitazione in quelle accennate parole: *Nunc autem ordo videtur exigere*. Dopo ritrovata la esistenza di Dio, e nel principio della Quarta, veduta la di lui bontà, la quale non ci farebbe cadere in errore, per ritrovar questo errore, fu costretto (abbandonando la idea di Dio) di ritornare ad esaminar la idea di se medesimo: in questa dovette vedere il nostro libero arbitrio, in differenza &c. appunto per la stessa ragione di poter' in esso veder la cagione de' nostri errori; laddove col seguitare il vostro consiglio, di volerlo vedere in conseguenza della idea di Dio, e perciò solamente l'opera di Dio nella propria mente, considerare, giammai cagione alcuna di errore avrebbe potuto ravvisare.

Ma ritornando al luogo di Renato in quelle parole: *Quorum causam inquirens animadverto non tantum Dei, sive Entis summè perfecti realem, & positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summè abest, negativam quandam ideam mihi obversari, & me tanquam medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum Ens & non Ens ita esse constitutum, ut, quatenus à summo Ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar, aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente participo, hoc est quatenus non sum ipse summum*

CXLV.

Errore di voler ritrovare la natura delle cose create nella idea di Dio.

CXLVI.

Il luogo di Renato immediatamente opposto allo Spinosismo.

Ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar: ci ritroverete così chiaramente messa avanti la natura di una cosa creata, che queste parole possono dirsi un fonte di lume, donde quasi tutte le più intrigate, e difficili questioni metafisiche appartenenti alla nostra natura vengono a rischiararsi, e risolverfi. Esse non solamente servono mirabilmente a sciogliere la particolar difficoltà, ad occasion della quale sono state dette, cioè a far vedere, che gli errori sieno in noi come creature, cioè come mancanti, e che l'errore non sia, *quid reale quod à Deo dependeat, sed tantummodo . . . defectum*: ma oltre a ciò quelle parole, *me tanquam medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum Ens, & non ens ita esse constitutum &c.* entrano così intimamente a spiegar la natura di una cosa creata, che par, che espressione migliore non possa ritrovarsi. E quel che fa al nostro caso si è, che questa espressione si oppone così immediatamente allo Spinosismo, che per la sua vera antitesi, o sia contraria, de' riconoscersi. Perchè laddove gli Spinosisti vogliono, che noi partecipiamo della sostanza di Dio, o sia dello Ente Sommo, Renato al contrario qui dice, che piuttosto questa nostra partecipazione, in qualche maniera del niente, o sia del non ente de' dirsi: *Sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente participo, hoc est quatenus non sum ipse summum Ens, desuntque mihi quamplurima &c.* Notate di grazia, Signor D. Paolo, quanto sia grande in questo luogo la delicatezza, ed insieme la profondità della espressione, della quale questo filosofo si è servito. Egli avendo detto di essere esse, o sia ogni creatura *tanquam medium quid inter Deum, & nihil, sive inter summum Ens, & non ens ita constitutum*; nello spiegar poi questa costituzione tra Dio, e'l niente, non solamente non dà a se medesimo, o sia alla creatura niuna partecipazione della sostanza di Dio (dicendo di quella nostra costituzione a riguardo di Dio, *quatenus a summo Ente sum creatus*, ma non *quatenus de summo ente participo*) ma di più in quella spiega che egli fa della nostra partecipazione del niente, cioè: *Hoc est quatenus non sum ipse summum Ens*, correggendo l'improprietà di quella espressione di *partecipare*, il quale essendo positivo, al niente

non

non può competere; anzi piuttosto spiegando quella modificazione, che egli in quel *quodammodo* già avea data a quella improprietà, fa vedere, che il *partecipare* in questo luogo si de' prendere in quel senso, che al niente può competere, cioè nel negativo; e perciò dimostra che noi intanto partecipiamo del niente, in quanto che non siamo, nè possiamo essere il sommo Ente, che è lo stesso, che non possiamo partecipar della di lui sostanza.

In fine da questa espressione di Renato si può ricavare, donde venga, e che cosa sia nella creatura il difetto del tempo, il quale anche non viene in essa, se non perchè ella è costituita tra'l *quatenus à summo Ente est creata*, che vuol dire tra'l suo principio, che ella da Dio necessariamente de' ricevere, e'l partecipar del niente, che è lo stesso che 'l suo fine; in modo che quel suo principio, quella sua creazione, quel suo presente, che la creatura riceve da Dio, benchè per quel che tocca alla parte di Dio, sia perfettissimo; nulladimeno nella creatura poi riceve quel troncamento, quella negazione, che necessariamente sempre va accoppiata con essa creatura, la quale non potendo essere infinita, la di lei natura sempre terminata, e perciò partecipante del niente dovrà essere; e questo troncamento siccome nel principio, è lo stesso che il partecipar del fine, così nel presente è lo stesso che il partecipar del passato. Questo principio adunque, questo presente, che nella creatura dal suo termine, o sia partecipazione del niente vien necessariamente troncato, e con ciò costretto, diciam così, come principio a partecipar del fine, e come presente a partecipar del passato, è da Dio sempre ristabilito, con dar' attualità di presente a quello che nella creatura si considerava futuro; e ciò cagiona in questo principio, in questo presente, quella continuazione, quella successione di atti di esistenza, che tempo, o sia durazione nella creatura si chiama, costituita tra i termini del passato, presente, e futuro: poichè in quanto è da Dio sempre ristabilita la sua attualità, essa creatura ha il presente, ma perchè ella è dal niente, dee il presente divenir passato; e continuando Iddio a darle l'attualità del presente, quel che era futuro divien presente, e questo si fa passato per la
stessa

stessa defettibilità, o sia manchevolezza della creatura, la quale siccome è dal niente, così sempre al niente sen corre. (a)

CLXVII. *Renato nella Idea di se medesimo comincia a scopyr la cagione de' nostri errori.* Avendo in tal maniera il Cartesio separata in se medesimo la considerazione di ciò, che era in lui dalla parte d'Iddio come suo Creatore, e fattore, cioè di tutto il reale, e positivo, da quella di se medesimo come creatura, cioè terminata, e mancante; venne a ritrovar' in essa considerata per questo verso tutti i difetti, tra' quali erano anche gli errori, e con questo venne a separare non solamente da Dio, ma da ogni sua operazione, ogni difetto, e mancanza.

CLXVIII. *Difficoltà contro l'esser noi, e non Dio cagione de' nostri errori.* Ma a questo insorge la difficoltà, che benchè egli conoscesse, che la origine de' nostri difetti dependesse dall'esser noi finiti come creature che siamo; nulladimeno osservava nell'errore una cosa di particolare, e diversa da tutti gli altri nostri difetti, per la quale sembrava a lui di non poter bastare per lo errore quella risposta, la quale conosceva sufficientissima a farci vedere il perchè la nostra creata natura sia a tutte le altre mancanze soggetta. Imperciocchè nello errore non si riconosce una mancanza di operazione, talchè possa dirsi assolutamente nascer' egli dalla cortezza della nostra mente, e con ciò essere una pura negazione, come si dice del *pauca intelligere, e multa ignorare*, ma piuttosto si ravvisa in esso una soverchia operazione della mente per la potenza della volontà, la quale nello errore giudica, e desidera al di là della conoscenza. E quindi se questo suo volere nello errore, è su di ciò che ella non conosce, e perciò è su 'l niente, questo difetto, questo nulla di conoscenza che manca ad agguagliare la sua volontà, in vece di

ne-

(a) Quindi può vedersi l'errore di coloro, i quali vogliono concepire la Eternità, attributo che al solo Dio si appartiene, come se fosse una durazione infinita; poichè per questa la creatura avendo il suo essere sempre successivo, il suo presente non mai tutto, ma sempre, e perpetuamente mancante, come troncato dal preterito, e dal futuro, ravviserassi: Laddove l'Essere di Dio essendo semplicissimo, e tutto in atto, nè potendo niente mancare da quel che è, o acquistare da quel che non è, tutto insieme ancora viene ad avere il suo presente nel quale non si può considerare il passato, o il futuro; ed un sì fatto presente è la eternità della quale è quel celebre detto di Boezio: *Interminabilis vitæ tota simul, & perfecta possessio.*

negazione alla sua natura, par che piuttosto privazione dovrebbe dirsi; laonde tanto di questa conoscenza, fino ad arrivare all'ampiezza della sua volontà, non solamente (benchè creatura) par che dovrebbe averla, ma che Iddio quasi dovrebbe darcela; perchè ciò non sembra che fosse aggiugnerle nulla a tutto il suo essere, ma solamente supplire a quella mancanza di conoscimento, fino a che ad agguagliare l'ampiezza della volontà non giugneste. Ecco le parole di Renato, nelle quali tutto ciò in raccorcio si contiene: *Verumtamen hoc nondum omnino satisfacit, non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quæ in me quodammodo esse deberet; atque attendenti ad Dei naturam, non videtur fieri posse, ut ille aliquam in me posuerit facultatem, quæ non sit in suo genere perfecta, sive quæ aliquam sibi debitam perfectionem sit privata; nam si quò peritior est artifex, eò perfectiora opera ab illo proficiscantur, quid potest à summo illo rerum omnium conditore factum esse, quòd non sit omnibus numeris absolutum? nec dubium est, quin potuerit Deus me talem creare ut nunquam fallerem; nec etiam dubium est, quin velit semper id quod est optimum; ane ergo melius est me falli, quam non falli?*

Questa piuttosto una difficoltà di congruenza, che il volgo chiamerebbe morale, che metafisica de' dirsi; perchè non sta fondata su di qualche ripugnanza alla essenza di Dio, come farebbe quella del volerci esso ingannare, o di avermi data la facoltà di giudicare che m'ingannasse; il che farebbe stato esser' egli cagion positiva del nostro errore: ma piuttosto su di una congruenza allo attributo della sua bontà, alla quale sembra, che in qualche maniera fosse disconvenuto anche il portarci solo negativamente, *haberi se negativè*, cioè di non darci tanto conoscimento, quanto in me *quodammodo esse deberet*.

Esaminando Renato questa difficoltà secondo il suo metodo analitico, la va sciogliendo, o sia distinguendo in tutte le sue parti, e ritrova che ella su di tre Idee sta fondata; cioè su di quella di Dio, su di quella della perfezion della creatura considerata generalmente, ed infine su della idea, che della nostra mente abbiamo. Si mette egli adunque ad esaminar que-
ste

ste idee l'una dopo l'altra, e ciascuna lo fornisce della risposta alla difficoltà; cioè ciascuna di esse fa vedergli, che laddove per giudicar di loro prima di averle ancora bene esaminate, e distinte in loro medesime, la presente difficoltà avea avuto luogo di appoggiarsi in quel loro gruppo, e confusione; dopo poi che più esattamente sono state esaminate, ciascuna di queste idee sia da se medesima bastevole a far questa difficoltà svanire.

CLXIX.

Prima risposta alla detta difficoltà, cioè che noi non dobbiamo entrar ne' fini di Dio.

Primieramente adunque Renato ricorre alla idea di Dio, come quella, contro della quale la difficoltà a dirittura indirizzavasi, distinguendo più minutamente di quel che avea prima fatto questa idea; e ciò facendolo con lo stesso ordine, con il quale l'avea scoperta in se medesimo, cioè di compararla alla propria natura, ritrova *naturam meam esse valde infirmam, & limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam*, ed indi conchiude, *ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse, quorum causas ignoro*. Ma acciocchè lo esame di questa Idea, si vegga meglio, ed insieme la risposta alla difficoltà, che da esso si ricava, porteremo tutto intero il luogo: *Dum hæc perpendo attentius, occurrit primò non mihi esse mirandum si quædam à Deo fiant, quorum rationes non intelligam; nec de ejus existentia ideò esse dubitandum, quod fortè quædam alia esse experiar, quæ quare, vel quomodo ab illo facta sint non comprehendo; cum enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam, & limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse, quorum causas ignorem; atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus quod a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate meputo posse investigare fines Dei.* Questa prima risposta basterebbe per sciogliere la difficoltà; perchè, benchè paja, che non conchiuda niente di positivo, e che piuttosto faccia restar nel vuoto la mente, sforzandola a non pensar più avanti, che la riempia con un qualche nuovo positivo pensiero; nulladimeno considerando attentamente, si vede questa risposta essere adeguatissima alla difficoltà; perchè essendo la difficoltà fondata su la congruenza, se la risposta aver-

avessè lo stesso fondamento , non si potrebbe dire di essere più debole della difficoltà ; ma a questo s'aggiugne , che stando la risposta fondata su dell' essenza nostra , e su di quella di Dio , per dimostrazione metafisica , e per conseguente per molto più forte che non è la difficoltà de' passare . E quantunque la nostra superbia cagioni in noi il dispregio di quelle verità , che ci fanno accorgere della cortezza , e debolezza della nostra natura ; nulladimeno a ben riflettere ritroveremo queste molto più stabili , e più luminose di quelle , dalle quali qualche nuova conoscenza veniamo a scoprire .

Quindi, Signor D. Paolo, vi prego a credere pure una volta , che il volerci noi troppo immergere nello abbisso delle perfezioni di Dio , non solamente non ci apporta sempre quel lume che Voi credete , ma di più può cagionarci perpetue tenebre , e confusioni ; e che siccome l'occhio nostro materiale , se molto vuol fissarsi nel guardare il Sole , si abbaglia , in maniera , che nè più il Sole , nè gli altri oggetti è capace di vedere ; e questo voler fissarsi nel Sole , esperimenta per lui piggior delle stesse tenebre , perchè se queste gli tolgono l'atto del veder gli oggetti , quello gli toglie l'atto , ed insieme la potenza di poterli più vedere ; così l'infermo debolissim'occhio della nostra mente , mentre che dalla nostra superbia è trasportato a voler troppo fissarsi in quell' abisso della Divinità , con voler molto curiosamente andar'indagando, ora i suoi fini, ora i pretesi modi che egli usa nelle sue creazioni , ed altri misterj riserbati alla sola sua immensa, incomprendibile natura, non solamente non vedrà nulla di ciò , ma si renderà di più cieco affatto nello esaminare la natura delle altre cose , che può facilmente vedere , sempre che vorrà servirsi solamente di quel tanto di lume , che Iddio ha posto nelle cose per poter' esser da noi conosciute per quanto basti a' nostri usi , ed a ciò che Iddio vuol farcene sapere . Perciò adunque le più stabili , le più luminose , le più fruttuose verità sono quelle , che il nostro voler troppo sapere raffrenano: e benchè sembri che nulla c'insegnino; non picciolo, anzi il principale insegnamento de' dirsi quello , che ci rimette in quella strada che è adattata a' nostri piedi , co' l' distoglierci da quella , per la quale bisognandoci le ale per andarci, per noi

un baratro di precipizj, e perciò di cadute verrebbe ad essere. E per questa parte io credo Renato maraviglioso sopra tutti i filosofi, cioè per avere sfuggito, ed insegnatoci espressamente sempre che l'occasione ha portato, di lasciar da canto come vanissime, e temerarie tutte le questioni, le quali entrassero troppo addentro in tutto ciò, che alla Divina sapienza potesse appartenere; perciò esso qui ci dà il presente insegnamento di non entrar ne' fini di Dio, perciò egli non entra giammai ne' possibili, perciò abborrisce tutte le questioni dello infinito, come in cento suoi luoghi può vedersi.

CL.

Si fa vedere, che il S.D.P. non abbia intesa la forza di questa risposta.

Da ciò che abbiain detto intorno a questa prima risposta di Renato, potrete Signor D. Paolo vedere, quanto Voi vi fiate su di essa ingannato nel non crederla atta a sciogliere la difficoltà, come appare in quelle vostre parole: *Questo secondo argomento poi non lo scioglie Renato, ma si contenta di dire, che conoscendo egli quanto sia corta, ed inferma la sua natura, non dee maravigliarsi se in Dio vi sono infinite cose, che non intende, e ciò perche Iddio può fare infinite cose alla nostra scarsa intelligenza nascoste. Occurrit primò non mihi esse mirandum, si quaedam à Deo fiant quarum rationes non intelligam &c.* E quanto impropriamente una tanta, e così ferma, così soda risposta sia da Voi trattata per un'argomento morale, che secondo Voi val lo stesso, che di congettura nelle vostre difficoltà a questa stessa Meditazione, dove dite: *Ma è vero altresì, che bisognava, che questo argomento Renato lo avesse, addotto come argomento morale, in conseguenza del suo detto: Occurrit primò non mihi esse mirandum, si quaedam à Deo fiant quarum rationes non intelligam.*

E pure se questo argomento fosse morale come Voi volete, ciò servirebbe per far maggiormente vedere il vostro abbaglio, nel pretendere, che noi dovessimo giudicar delle cose solamente in conseguenza della idea d' Iddio. Perchè avendo il Cartesio voluto esaminar questa difficoltà in conseguenza di questa idea; ella già non gli avrebbe somministrato altro, che un' argomento morale contro della difficoltà, e perciò a scioglierla non valevole.

Ma

Ma poichè siamo in questo luogo , prima di uscirne , vorrei S.D.P. saper da Voi , che è ciò che pretendete che si creda di questo passo di Renato : *Verumtamen hoc nondum omnino satisfacit &c.* perchè nelle dette vostre parole , par che vogliate che questo passo s'intenda per tale , qual' egli è veramente, cioè per un' obbiezione , che questo filosofo fa a se medesimo, o sia alla sua propria sentenza ; e 'l più che Voi soggiugnete si è , che la risposta che poi egli fa a questa obbiezione , non sia bastante per scioglierla . Ma poi fate un Capitolo intero espressamente , per addossare a Renato questa che egli si propone per difficoltà , come se fosse un suo dogma , una sua propria sentenza . Questo vostro Capitolo il di cui bizzarro titolo costa di questa sola indeterminata , e volante parola difficoltà , è nella cart. 49.

Contraddizione del S. D.P. intorno al presente luogo di Renato.

Dalla IV. Meditazione di Renato sembra , che si deduca , ch' egli non abbia creduto la creazione d' Adamo , ne il peccato originale in quel modo , che ci ordinano di crederlo le sacre carte , ed eccone la pruova.

Dalla sua IV. Meditazione si conosce , ch' egli non credea , che Iddio avesse creato l'huomo in suo genere perfettissimo , qual appunto era Adamo , ed ecco il perchè .

Le sacre carte c' insegnano , che Iddio creò Adamo in suo genere perfettissimo , e che le diede l'intera libertà di peccare , e di non peccare ; e che questa libertà , ch' ebbe Adamo niente gli toglieva di quella perfezione in suo genere , con la quale Iddio lo avea creato .

Ma Renato nella sua IV. Meditazione dice , che Iddio poteva crearlo perfettissimo , che vale a dire , che potea crear l'huomo perfettissimo in suo genere ; e si duole , che non l'abbia creato tale ; e dice , che considerando la natura di Dio , non intende , come non lo abbia creato incapace di peccare ; ciò che al suo dire sarebbe stato ad esso , che vale a dire all' huomo , maggior perfezione , che quella d'esser stato creato libero di peccare , e di non peccare .

Ma Iddio hà creato Adamo in suo genere perfettissimo , e lo averlo creato con libertà di peccare , e di non peccare , non toglieva perfezione ad Adamo ; e se hà creato Adamo nel suo gene-

re perfettissimo e libero, ha creato ancora tutta la sua posterità in suo genere perfettissima, e libera, perche in Adamo vi si comprendea tutta la sua posterità: Dunque quando Renato si duole, che Iddio non l'abbia creato in suo genere perfettissimo, ed incapace di peccare, dee dirsi, che Renato non credea la creazione d' Adamo in suo genere perfettissimo; e credea, che la libertà di peccare, e di non peccare togliesse perfezione ad Adamo. Consideriamo ora la sudetta IV. Meditazione di Renato a fine di vedere, se sia vero, ch' egli suppone, che Iddio non abbia creato Adamo, o sia l'huomo nel suo genere perfettissimo.

Renato nella IV. Meditazione, dopò aver detto, che i nostri errori non dipendono da Dio, ma che dipendono da ciò, che 'l nostro intelletto non è infinito, egli passa alla seguente dubitazione, e dice: Che pensando alla natura di Dio, non intende, come Iddio non lo abbia creato perfetto nel suo genere, per modo, ch' egli fusse incapace di errare; le parole di Renato sono le seguenti.

Verumtamen hoc non dum omninò satisfacit, non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quæ in me quodammodo esse deberet; atque attendenti ad Dei naturam non videtur fieri posse, ut ille aliquam in me posuerit facultatem, quæ non sit in suo genere perfecta, sive quæ aliqua sibi debita perfectione sit privata; nam si quo peritior est artifex, eò perfectiora opera ab illo proficiscantur, quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse, quod non sit omnibus numeris absolutum? nec dubium est, quin potuerit Deus me talem creare, ut nunquam fallerer, nec etiam dubium est, quin velit semper id quod est optimum; annè ergo melius est me falli, quam non falli?

*Ora da queste parole sembra, che Renato si sia dimenticato, che Iddio ha creato Adamo nel suo genere perfettissimo, e che lo averli dato la libertà di peccare, e di non peccare, non toglieva perfezione ad Adamo, anzi lo rendea in tutto perfetto nel suo genere; per la qual cosa questo, di che Renato si duole, cioè; che Iddio non lo abbia creato perfetto in suo genere, è una querela, la qual esclude la credenza della creazione, e
del*

del peccato d' Adamo ; perche se avesse creduto , che Adamo fusse stato nel suo genere perfettissimo , e libero , si sarebbe doluto d' Adamo , ch' ave abusato della liberta , e non di Dio , che lo ha creato in suo genere perfettissimo , e libero . In tutto il seguito poi dell' accennata Meditazione si vede bensì , che Renato dice , ch' egli conosce , che la liberta è il più gran preggio , che Iddio abbia dato all' huomo , e che sia più , che l' intelletto , ma non dice già , che se Iddio lo avesse creato impeccabile , ciò non sarebbe stato un preggio maggiore , che quello di averlo creato libero di peccare , e di non peccare Anne ergò melius est me falli , quam non falli ?

Come questa lagnanza di non aver' Iddio creato Adamo nel suo genere perfettissimo , che Voi ben trenta volte replicate in questo Capitolo , non sia di Renato , e che tutto 'l paragrafo che Voi di questo Autore citate così staccato , per fare apparire ciò che in esso si rapporta , come se fosse sua opinione , non sia che una opposizione alla sua sentenza , credo che non abbia bisogno di altra mia riflessione per vedersi ; bastando il leggerli quanto egli prima , e dopo di questo paragrafo dice , per vedersi , che egli non solamente non fa questa lagnanza , ma di più nella seconda risposta , con la quale confuta questa opposizione , o sia difficoltà , espressamente dimostra , che Iddio abbia creato Adamo nel suo genere perfetto .

Ma in questo vostro Capitolo , oltre al detto abbaglio che fa al caso presente , e che forma tutto il suo corpo , vi sono alcune altre cose così pellegrine , così particolari , che mi sforzano a non partirmi da lui , prima di avervele additate . E primieramente S. D. P. Voi nel fine del Capitolo antecedente , intendendo di far l'argomento di ciò che dovevate rapportar nel presente , dite così : *Ma dal vedersi , che Spinosà ha dedotto il suo sistema da questa VI. Meditazione di Renato , nasce nella mia mente un dubbio , cioè : Se Renato abbia internamente sentito come Spinosà , ovvero se abbia veramente creduto d'aver dimostrato la reale distinzione di due sostanze , e perciò abbiamo fatta la seguente importantissima difficoltà .* Nel principio poi di questo Capitolo fissate un' altra proposizione da provarsi in esso , cioè *Dalla IV. Meditazione di Renato sembra , che si deduca ,*
ch'

ch' egli non abbia creduto la creazione d' Adamo, nè il peccato originale in quel modo, che ci ordinano di crederlo le sacre carte, ed eccone la pruova.

Ecco adunque posti immediatamente l'un dopo l'altro due argomenti, di ciò che dovete dire in questo vostro Capitolo, tutti differenti tra loro. Ma poi il Capitolo (credo acciocchè tra loro non nascesse piato intorno al volerlo ciascuno dalla sua parte) abbandona egualmente tutti e due, e tratta solamente della perfezione di Adamo nel suo genere. E così tutti e tre, cioè il primo argomento, il secondo, e 'l Capitolo intero, se ne vanno ciascuno al suo cammino, senza impacciarsi più l'uno ne' fatti dell' altro.

Per secondo Voi che volete affiggere a Renato il non aver creduto il peccato originale, senza assegnare il luogo (sia vero, sia da Voi supposto) dov' egli faccia veder tal sua miscredenza, non so come potrete Voi stesso togliervi d'addosso questa stessa colpa, che così chiaramente fate vederla in quelle parole: *E se hà creato Adamo nel suo genere perfettissimo, e libero, hà creato ancora tutta la sua posterità in suo genere perfettissima, e libera, perche in Adamo vi si comprendea tutta la sua posterità.* Or dove si ravvisa più il peccato originale nel genere umano, secondo queste vostre parole? Pelagio stesso avrebbe potuto dir di vantaggio? Dunque tutta la posterità di Adamo è stata creata così perfettissima, e così libera, come fu creato egli. Qual differenza adunque avrà tra noi che nasciamo servi del peccato, e lui che fu creato nella perfetta indifferenza al bene ed al male? Noi al certo non saremmo così imperfetti e nello 'ntendimento, e nel volere, perchè tale non creò Iddio la natura umana quando creò Adamo: ma tutta la colpa dee accaglionarsi a quel nostro primo Padre, che volontariamente prevaricando, guastò, e disordinò tutta la sua posterità.

Or vedete S.D.P. come la stessa ragione, che Voi apportate per dimostrare, che Iddio ci abbia creati, e che ci crei tutti con quella perfezione, che creò Adamo: cioè perchè egli era il capo di tutta la sua posterità, che in lui tutta si comprendea: questa medesima ragione, dico, che pruova che noi dopo quel primo peccato siamo deboli, ed imperfetti; poichè
dallo

dallo essere Adamo capo racchiudente la sua posterità, ne nacque, ch' egli peccando contaminolla tutta; ond' è ch' egli essendo divenuto volontariamente imperfetto, e servo del peccato, tutta la di lui posterità altresì imperfetta, e serva del peccato divenuta sia.

Ma quello che mi ha fatto perder dallo 'ntutto ogni traccia di ciò, che volevate dirvi in tutto questo vostro Capitolo, è stata la conclusione di esso, nella quale Voi dite *in tutto il seguito poi dell' accennata Meditazione: Si vede bensì &c.*

Voi in questo luogo biasimate Renato, che egli non dice già, che se Iddio lo avesse creato impeccabile, ciò non sarebbe stato un preggio maggiore, che quello di averlo creato libero di peccare, e di non peccare. Pochi versi prima in questo stesso Capitolo l'avevate biasimato di aver detto, ciò che quì lo biasimate di non aver detto, cioè che egli dice, che considerando la natura di Dio, non intende come non lo abbia creato incapace di peccare; ciò che al suo dire sarebbe stato ad esso, che vale a dire all' uomo maggior perfezione, che quella d' essere stato creato libero di peccare, e di non peccare.

Or' lo quì confesso di non sapere affatto intendere, qual di queste due così opposte proposizioni vogliate far dire a Renato, e qual delle due farà quella che Voi intendete di lodare, e qual biasimare vi vogliate.

Ma per ritornare omai a Renato, dopo d' aver' egli esaminata la difficoltà nella idea di Dio, e vedutane la verità, passa ad esaminarla nella idea delle creature per vedere in essa idea, come una cosa creata debba dirsi perfetta; dove facendosi un poco addentro nelle opere di Dio, il che nella prima risposta fatto non avea, viene ancora ad avvicinarsi più al particolare della difficoltà: *Occurrit etiam non unam aliquam creaturam separatim, sed omnem rerum universitatem esse spectandam, quoties an opera Dei perfecta sint inquirimus: quod enim forte, non immeritò, si solum esset, valdè imperfectum videretur, ut habens in mundo rationem partis est perfectissimum; & quamvis ex quo de omnibus volui dubitare, nihil adhuc præter me, & Deum existere certò cognovi, non possum tamen, ex qua immensam Dei potentiam animadverti negare, quin mul-*

ta

CLII.

Seconda risposta di Renato alla detta difficoltà, ricavata dallo esame della perfezione delle creature.

ta alia ab illo facta sint, vel saltem fieri possint, adeò ut ego rationem partis in rerum universitate obtineam.

CLIII.

Che cosa sia perfezione, e quale la infinita, e la finita.

Per potere intendere il valore di questa risposta, bisogna un poco farci da capo ad esaminar che cosa sia perfezione,

La perfezione adunque è un' attributo dell' Ente, per lo quale intendiamo tutto ciò che egli ha di positivo, e di Reale: Or siccome da una parte vi è l'Ente infinito, che è creator di tutti gli altri, e dall' altra vi sono tutti gli altri Enti, i quali necessariamente finiti, e terminati, e perciò dal Sommo Ente creati debbono essere; così ancora vi farà la perfezione infinita come attributo dello Ente infinito, e dall' altro canto vi faranno le perfezioni degli Enti finiti, e creati, le quali perfezioni, anch' elleno (siccome i loro Enti) finite, e con ciò terminate faranno.

CLIV.

Ragione, per la quale la creatura non può pretendere da Dio maggior perfezione assoluta.

Se qualsivoglia cosa creata non può esser capace di perfezione infinita, ritroverà, che in ogni maniera che ella si consideri, non averà occasione di lagnarsi di non aver ricevuta da Dio perfezione maggiore. Perchè dovrà riflettere, che una volta che ella non contenta di ciò che 'l suo Creatore le ha dato, vorrà uscìr da' limiti, che ad esso è piaciuto mettere alla di lei natura (o per meglio dire da que' limiti, che quel niente donde ella è stata tratta, e del qual' ella deve sempre, per dir così, partecipare, mette alla di lei natura) lagnandosi di Dio, che non abbia a lei data maggior perfezione, e con ciò maggiormente dilatati que' limiti, que' termini, che la sua partecipazione del niente rende da lei inseparabile, non troverà punto fermo dove possa più arrestarsi; ma sarà obbligata di trascorrere fino alla infinita perfezione, della quale ella non può esser capace. Per ragion di esempio, se la nostra mente, che da Dio ha ricevuti dieci gradi di conoscimento, si vorrà dolere di non averne ricevuti venti; benchè avesse questi venti, e con ciò sembrasse a lei di essersi i suoi termini più dilatati; nulladimeno poi dopo quei venti, gli stessi termini, la stessa mancanza della sua natura, lo stesso niente che ella tanto fugge, ed abborrisce, verrebbe a ritrovare; e così la stessa occasione di lagnarsi avrebbe dopo di aver ricevuti i venti di quella, che ella avea quando avea i dieci: perchè così da dieci, come da ven-

venti , in fine da qualsivoglia più gran quantità , che noi cieca , e confusamente potremmo desiderare , restando sempre alla nostra natura (quando ella a questa quantità fosse giunta) un' infinita distanza a trascorrere fino allo infinito , anche in lei ravviserebbe lo stesso termine , lo stesso niente , in fine quel difetto , dal quale ella volendo fuggire , di que' primi dieci gradi non si era contentata .

Si vede adunque , che ogni ente , ogni cosa , considerandone la sua perfezione assolutamente , non solamente non possa lagnarsi di Dio di non avergliene data maggiore , ma come dice Renato in questa stessa Meditazione : *Est quod agam gratias illi , qui mihi nunquam quicquam debuit pro eo , quod largitus est , non autem quod putem me ab illo iis esse privatum , sive illum mihi ea abstulisse , quae non dedit.*

Dopo aver considerata in se stessa la perfezione di una cosa creata , e veduto come ella non può dolersi di non averne ricevuta maggiore dal Creatore ; passeremo a vedere , se ella ha occasione di far questa doglianza a riguardo della sua perfezione considerata relativamente . Ogni essere creato adunque si osserva da noi cinto , circondato da altri esseri ; e questo cumulo , questa unione di esseri , è quello , che Mondo , o sia Universo vien detto . In questa unione ciascun' essere creato viene a ricevere al suo termine , al suo negativo , che vuol dire dov' egli cessa di essere , un riparo dal positivo , dall'essere , dalla perfezione degli altri , ed egli vicendevolmente con il suo positivo , con il suo essere , dà questo riparo alle mancanze degli altri . Questo riparo che ogni ente dà agli altri , è la perfezion relativa , o sia il Buono di ogni ente ; perchè ogni ente creato dovendo esser terminato , e perciò dovendo partecipare del non ente , o sia del niente , e per questo termine , o sia partecipazione del non ente essendo egli mancante , per riparar' a questa sua mancanza , o vogliam dire per appoggiare , e quasi che riempire quel suo vuoto ; che in lui lascia la partecipazione del non essere , s'inchina , o dir vogliamo , appetisce gli altri enti , acciocchè con il loro essere , con il loro positivo , lo possano nel suo negativo sostenere ; e perciò l'ente per quel verso che sostiene , e ripara un'altro , o pure è capace di sostenerlo , si

CLV.

Ragione, perchè non può pretendere maggior perfezion relativa.

N n

dirà

dirà Buono, e farà tale, per quanto di essere, o sia di perfezione in lui si ritrovi.

Che questo riparo vicendevolmente dato, e ricevuto dagli enti creati tra loro, formi quella che armonia, o sia ordine dello Universo si chiama; come altresì che il dover tutti gli enti creati formare quest'ordine dello Universo, venga dallo esser' eglino nel cumulo dello Universo, e che lo esser nel cumulo sia lo stesso che esser parte di questo Universo, o sia del Mondo, ogni huom può vederlo. E quindi ancora può vederfi, che tutta la perfezion relativa, tutto 'l buono che ha ciascun' ente creato, solamente come parte del Mondo si de' dir di averlo: con questa differenza, che alcune cose immediata, ed altre mediatamente concorrono a formar quest'armonia, o sia perfezione del Mondo. Perchè essendo questo Tutto dello Universo un composto di altri Tutti, e ciascuno di questi essendo composto anche di altri &c. la maggior parte delle cose servendo alla composizione, e perfezione di questi Tutti componenti, con ciò vengono ancora a contribuire alla perfezion del Tutto Universale. Che se poi alcune cose che si veggono ne' Tutti particolari, par che non contribuiscano, anzi sien contro la perfezione di essi; bisogna considerare, che queste serviranno all'armonia, alla perfezione del Tutto Universale. Così vediam noi nelle ruote della machina di un mulino, o di un'orologio, que' denti, i quali non solamente par che non abbiano che far con il corpo della ruota, ma che positivamente le siano di danno, e con ciò d'imperfezione, così guastandone la figura, con quelle che sembrano irregolari eminenze su 'l corpo di essa, come trattenendone anche il moto con farla intoppiare nelle altre ruote, e con ciò farla camminar quasi zoppiando; dico, siccome que' denti con l'uscir dal corpo della ruota ad impedirne il moto, se son contra alle perfezioni che sembrano appartenersi al tutto della ruota, l'ajutano bensì nella perfezione relativa, entrando per essi a contribuire alla perfezione di tutto il mulino, o sia orologio; così ancora vi farà tal cosa, la quale par che pregiudichi alla perfezion della Terra; ma questa stessa che sembra imperfezion del globo della Terra, quando si considera solamente in se medesimo, servirà poi per dar-

dargli la comunicazione con tutto l'Universo, e con ciò dargli quella, che vera perfezione, nella Terra dovrà dirsi.

La perfezion relativa adunque delle cose, è tanta, e si fatta, che fa sì, che quello stesso difetto della cosa creata, per lo quale ella considerata sola in se medesima è mancante, e molte volte sembra a noi imperfetta, sia quello, che utile al Mondo, e perciò perfetta parte di esso la faccia divenire. Perchè quando questo difetto si considera come suo termine, il quale serve a lei per comunicarsi con gli altri enti, e con ciò a poter contribuire alla perfezione dello Universo, anche per perfezione in questo ente ravviserassi.

In tal maniera adunque la difficoltà non avrebbe più luogo, nè si dovrebbe ravvisare niuna imperfezione nelle cose; e quando noi vedessimo una proprietà, o vogliam dire qualità di un' ente, per la quale a noi sembrasse imperfetto, dovremmo, anzi che attribuirgli una tale imperfezione, piuttosto confessar la nostra mancanza, nel non saper l'uso che ella ha nel Mondo.

E veramente la ragion così vorrebbe: ma una cosa ben strana è quella, la quale a ciò non ci fa acquietare. Questa si è, che la nostra superbia oltre alle suddette imperfezioni delle cose, ce ne fa sognare un'altra ne' loro generi, la quale benchè fabbricata da noi, vogliamo a viva forza a Dio attribuire.

Ma per vedere il valore di questa imperfezione nel suo genere; bisogna, facendosi un poco a dietro, ritrovarne la sua radice. Rifletteremo adunque, che dopo che'l nostro primo Padre per quella sua infelice caduta si volle appartar dagli ordini di Dio, si venne ancora a separar dall'ordine dello Universo; egli non volle seguir il Buono; egli volle saperlo, *Eritis sicut Dii scientes bonum, & malum*: con ciò egli non fece altro che separarsi dal vero Buono, del quale, se voleva seguirlo, sarebbe stato a parte; e venne a sapere il Buono; ma qual fu questo Buono? Il Buono fatto da se, e non il vero; e qual fu questo Buono fatto da se? Fu appunto quel Buono che egli fu obbligato di ritrovare per dar qualche debolissimo e presentaneo rimedio a quel male, che egli (mal per lui) conobbe, perchè fatto da se; dico fatto da se, perchè lo stesso suo voler sapere

CLVI.

Origine della
vana imper-
fezione delle
cose, che noi
vogliamo ri-
trovarne ne' lo-
ro generi.

il Buono, e'l Malo, fece prevaricarlo; e con ciò fece venir nel Mondo il malo, che prima non vi era, e quindi egli non poteva conoscerlo.

CLVII.

Adamo fu creato da Dio nell'ordine dell'Universo; e perciò godeva del vero Buono.

Per ispiegar meglio ciò, dovrem riflettere, che quando Adamo era nello stato della innocenza, godeva del Buono di comandare a tutti gli animali; godeva del Buono di comandare al proprio suo corpo; godeva del Buono di regolar la Terra tutta; quindi godeva del Buono di non esser soggetto il suo individuo a niuna afflizione, o danno che dal proprio corpo, o da quegli al di fuori potesse avvenirgli; perciò la sua mente, il Buono della stessa pace, della stessa tranquillità non interrotta da turbamento alcuno veniva a godere. Ecco che fino a che egli restò in questo stato, era immerso nel Buono, in esso tutto nuotava, in esso deliziavasi. Tutto ciò perchè egli si era mantenuto in quell'ordine dell'Universo, nel quale Iddio l'avea posto; egli regolava tutta la Terra; tutta la Terra dovea dependerne; ecco la corrispondenza, ecco l'ordine, nel quale egli fu posto; e nel quale se le altre creature ricevevano il Buono da lui con dependerne, egli non solamente riceveva da loro questo Buono metafisico, che potrem dir materiale, ma di più riceveva quel Buono del godimento come mente che egli era, per lo quale il suo Buono, a quello di tutte le creature corporee si rendeva superiore.

CLVIII.

Ma con il suo peccato si venne a separare dall'ordine dell'Universo; e perciò dal Buono.

Ma egli non si contentò di posseder questo Buono, egli volle vederlo tutto in se stesso, e quasi *a priori* tal quale Iddio lo avea fatto. Questo era pretendere non solamente saper tutto l'ordine dello Universo, ma quel Buono archetipo, esemplare, nel quale, e per lo quale Iddio questo Mondo fatto avea. In fine questa sua pretenzione non era niente meno che di esser lo Eterno Verbo, la Eterna Sapienza. La pazza superbia di una tal pretenzione alla prima si lascia vedere; ma da ciò, che cosa venne egli ad ottenere? Egli per voler mettersi sopra il Buono del Mondo, se ne venne a separare; separarsi dal Buono del Mondo, fu lo stesso, che separarsi dal suo ordine; perciò l'ordine del Mondo dovette separarsi anche da lui; gli Animali, gli Elementi, la Terra tutta non dovettero più dependerne; che più? Il proprio suo corpo negò la ubbidienza a quella mente,

la

la quale da quella vicendevole armonia avea voluto staccarsi, per volersi alla detta armonia render superiore (il come ciò succedesse , dopo più particolarmente spiegherassi).

Quello averfi voluto la mente di Adamo separar dal Buono, che è lo stesso che dall'ordine del Mondo, fu la malizia, o sia il malo. Ed ecco come Adamo ebbe il contento di sapere il malo , perchè egli lo pose al Mondo, o sia contro il Mondo : anzi lo pose in se medesimo , e contro se medesimo , perchè questo malo non è nel Mondo , non avendo avuto mai il suo effetto contro il Mondo . Imperciocchè tutto ciò che la nostra perversa mente contro l'ordine del Mondo vorrebbe fare , solamente contro di se medesima si rivolge, e perciò è malo solamente per se medesima , che è l'autore del malo ; ma per lo Mondo è buono , perchè non solamente non ne guasta l'ordine, ma a suo dispetto , e contro lo stesso suo volere , serve per ajutarlo .

CLIX.

*E non ciò
venne a sapere
ve il malo .*

Dopo che Adamo acquistò quella infelice scienza del malo , venne ancora ad avere quella del Buono , anzi in qualche maniera venne ancora ad esserne lo autore , com' egli avea desiderato . Ma vediamo qual fu questo Buono: egli essendosi voluto separar dall'ordine dell' Universo , venne a voler far di se medesimo un' individuo , che indipendente da quest' ordine fosse stato . Con questo tutte le altre cose dello Universo non solamente non dovettero ajutarlo , e sostenerlo come prima facevano , ma contro se gli dovettero rivoltare . Le cose della Terra principalmente che egli dovea sostenere per lo mezzo di quella sua superiorità dependente da Dio, quando egli si venne toglier questo ufficio di sostenerle , per volersi togliere quella soggezione da Dio che ci si richiedeva ; dico , che le cose della Terra , quando egli si tolse loro dal volerle servir di sostegno , gli rovinarono addosso . E come un' edificio subito opprimerebbe una colonna su della quale tutto si sosteneva , se questa colonna toltasi dal suo luogo , avesse preteso salir sopra lo edificio per vederne tutta la simetria , e' perchè l'artefice , così lei in quello edificio , come lo edificio tutto disposto avesse : in tal maniera Adamo sarebbe stato subito distrutto da quelle stesse cose , le quali egli era stato da Dio destinato a regolare.

CLX.

*Ed ancora un
Buono , o sia
un' ordine
nuovo .*

E qui

E qui, prima di passare avanti, dovrem riflettere, quanto a torto noi ci lamentiamo di Dio, che abbia creati gl'infetti, gli animali feroci, le tempeste, e simili cose, le quali ci sono di molestia, e di danno; quando al contrario dovremmo sempre più ringraziarlo, che non abbia permesso che tutti gli elementi, i Cieli, le Stelle, la Terra, in fine con tutto ciò che a lei si appartiene, non ci avessero non solamente nociuto, ma interamente rovinati e distrutti. Nè queste cose, che ci nuocciono, furono da lui create per ciò, anzi perchè ci servissero, e fossero a noi ubbidienti; e se noi stessi ce gli abbiamo rivoltati contro per quel primo nostro peccato, di noi medesimi, e non di Dio ci dobbiamo dolere.

Non avendo adunque Iddio per sua pura misericordia permesso, che Adamo dalle cose, che gli erano attorno, venisse subito distrutto, non lasciavano con tutto ciò queste cose di sempre combatterlo, e molestarlo. Perciò bisognò, che egli al meglio che poteva, e sapeva, si procurasse degli ajuti, i quali potessero servirgli per riparo dalle ingiurie, che dalle cose il suo individuo riceveva.

Ecco adunque che Adamo non solamente cominciò a conoscere, ma dalla necessità fu costretto di andare indagando un Buono fuor dell'ordine del Mondo, per lo quale si mantenesse il suo individuo, il quale da lui con il voler far di se medesimo ultimo fine, da quest'ordine era stato separato. Con ciò egli ebbe il piacere da lui desiderato, che era quello di conoscere un Buono, un'ordine che servisse al conservamento di uno individuo, qual'era il suo; e così se non avea potuto comprendere l'ordine come si manteneva il tutto dello Universo, almeno incominciava a sapere l'ordine, con il quale dovea mantenersi il suo individuo, dopo di averlo egli dal grande ordine separato.

CLXI.

Il qual Buono non era nè vero, nè perfetto, ma un presettaneo riparo al proprio individuo.

Ma questo Buono, quest'ordine che egli conobbe, non fu altro che un miserabile, e stentato mantenimento, per tenere per cortissimo tempo da se lontana quella distruzione, quella morte, la quale poco più per lui infelice, che questo mantenimento si era. E come conobbe egli quest'ordine? Forse a priori, e *tanquam in causa*, come Iddio lo donò allo Universo?

Egli

Egli bisognò che lo andasse ritrovando, lo andasse per così dire, mendicando dalle stesse cose, con osservare in esse qualche proprietà, dalla quale si potesse qualche ombra di Buono momentaneo per lo proprio individuo andar raccogliendo, per poi al suo individuo queste cose ordinare: e così far di queste cose quasi un'altro picciol Mondo, nel quale egli quasi come un'altro Dio potea lusingarsi di essere, e come autore di un tal'ordine, e come fine, al quale quest'ordine veniva indirizzato. Come appunto Iddio stesso ironicamente dice in quelle parole: *Ecce Adam factus est sicut unus ex nobis.*

È pure questo novello Dio, questo autore di un tal miserabile ordine, che se'l toglieva da una presentanea distruzione, non poteva bensì allontanar da lui quelle miserie, alle quali egli stesso con lo essersi voluto separare dal grande ordine del Mondo, si era reso soggetto; dico, che Adamo di questo suo tal'ordine, nè meno può vantarsi di esserne stato l'inventore. Ma Iddio, il quale alla prima misericordia di averlo salvato dalla presentanea distruzione, alla quale le cose tutte dopo il di lui peccato lo avrebbero ridotto, volle aggiugnere anche quest'altra, d'insegnargli il modo da potersi per qualche tempo preservare, fu quello, che gli additò questa maniera di saperli servir delle cose, secondo la similitudine che poteano avere in qualche loro proprietà, con qualche altra dello individuo di esso Adamo. Perciò *fecit illi tunicas pelliceas*, che fu il primo riparo che egli diede al proprio corpo, così dall'ambiente che l'oltraggiava, come dalla vergogna che gli cagionava la ribellione più patente di alcune parti del proprio corpo, dalla propria sua mente; nel qual nuovo riparo, perchè si ravvisò la similitudine che egli avea alla propria pelle di Adamo, la quale prima del peccato a coprire il suo corpo era bastevole; perciò da questo si passò all'agricoltura, e con le piante si praticò lo stesso, che prima con il corpo umano si era praticato; cioè perchè si era osservato, che le piante avean bisogno di liquidi, e di solidi; quando l'acqua delle piogge mancava loro, si andava alla inchiesta di un'altra cosa simile, come era l'acqua de' fiumi, o de' pozzi per supplire a que' difetti. Da queste arti più semplici, i nostri mali ci fecero passare a quella
del-

CLXII.

Nè meno esso
lo seppe in-
ventare, ma
ce lo additò
Iddio.

della Medicina, dove questa osservazione si dovette fare con più esattezza, come ancora con più esattezza si dovette esaminare la proporzione così degli umori, come delle parti solide del nostro corpo tra loro. In fine tutte le arti che si sono inventate, non sono altro, che raccoglimenti di parti simili da i Tutti dell'Universo, ne' quali queste parti stavan disperse. Ma dopo che la nostra mente con queste arti trascorse a far le analisi, i scioglimenti degl'individui non più per necessità, ma per vanità, e mollezza; si sviscerarono i monti, per ritrovare in essi le pietre più dure, ed insieme più rare a far poi dalla loro unione que' superbi, ed al nostro credere immortali edificj; si guastarono i fiori, e le spezierie, per raccogliere da esse tutto ciò che vi avea da soddisfare al nostro odorato; ed altre cose simili, le quali dopo che noi, trapassati i limiti della necessità, le formiamo per soddisfare a quello immenso baratro de' disordinati appetiti, vengono come questi, ad essere infinite.

CLXIII.

Prima riflessione; che per far questo nuovo Buono, o sia ordine, ci serviamo delle parti, che compongono l'ordine dell'Universo.

Seconda. Che queste parti giammai si adattano al nostro Buono.

Terza. Che queste parti, benchè sieno perfette ne' generi dello Universo, non lo sono giammai in quelli

Su di tutto ciò che abbiám detto, dovrem riflettere. Primieramente che noi per far questo nostro picciol Mondo, non facciamo altro che servirci di alcune parti dello Universo, in modo che siccome elleno erano disposte a servire all'ordine del gran Mondo, così ancora debbano all'ordine del nostro accomodarsi.

Secondo. Che da ciò avviene, che giammai elleno perfettamente al nostro ordine si possano adattare.

Terzo. Che ciò cagiona, che benchè queste cose sieno perfette ne' loro generi, come parti del gran Mondo, giammai perfette ne' generi del nostro Mondo si ritroveranno, ma chi più, chi meno perfetta, secondo che più, o meno al nostro ordine possono accomodarsi.

Quarto. Da questo ritrovarsi le cose più, o meno perfette ne' nostri generi, abbiám noi ravvisato il Meglio, e'l Peggio; il quale incominciò dalla prima degenerazione che fece la mente, la quale quando si volle ingannare con la lusinga di porsi nel sapere del Supremo Fattore, e quindi sopra tutti i generi, con questo uscì da quel genere, nel quale Iddio l'avea posta, cioè da quello di cooperatore con lo stesso Dio (perchè do-

dovea ella disporre di quella parte del Mondo che le stava assegnata secondo le leggi di esso Supremo Fattore) e perciò divenne veramente imperfetta , cioè peggiore di tutte le altre creature ; e da questo poi il Peggio , e quindi il Meglio , cioè il men male è passato a que' generi , che la nostra mente dopo divenuta peggiore , si ha per formare il suo picciol Mondo inventati.

Quinto . Per vedersi meglio questa perfezione delle cose ne' loro generi del Mondo , bisogna riflettere , che la perfezione dell' ordine dell' Universo porta , che tutte le cose se escono da un genere , entrino in un' altro ; secondo quello assioma , *Corruptio unius est generatio alterius* ; e perciò sempre saranno in un genere , nel quale si vedranno perfette . Così un' albero sarà perfetto in questo genere ; quando sarà secco , passerà al genere di legno per le parti più solide (siccome le parti più fluide passeranno a quel di vapore) ed in questo anche si troverà perfetto ; e così ancora quando da legno passerà ad esser terra , e da questa ritornerà ad esser albero . Ed ecco lo attacco , la vicissitudine de' generi del Mondo tra loro , nella qual vicenda le cose passando pe' generi , sempre perfette in essi si ritroveranno . Ma i nostri generi non avendo attacco , e corrispondenza alcuna tra loro , le cose quando escono da quel genere , nel quale noi le abbiam poste , non entrano le più volte in qualche altro , ma restano senza niun' uso , e perciò imperfettissime nel nostro Mondo . Così il legno quando da noi sarà fatto tavolino , e perciò posto in questo nostro genere , se questo tavolino si romperà , non passerà ad altro nostro genere , ma nel medesimo tempo che resterà nel suo genere dello Universo , cioè in quello di legno , e perciò in esso si riconoscerà per cosa che a detto Universo possa servire , nel nostro Mondo non sarà più utile a nulla , anzi non sarà ente , non sarà cosa , perchè sotto di niuna idea ad esso appartenente potressi porre . Che cosa rappresentano più nel nostro Mondo quelle rovine di Tebe di Egitto , di Babilonia , e di altre vastissime Cittadi , che erano i più superbi generi , de' quali il nostro Mondo si componeva ? Altro che infirmi deserti , ne' quali non solamente nulla che faccia per lo nostro Mondo si ravvisa , ma al contrario essendo esse divenute nidi di serpi , di lions , e di altri velenosi , e fero-

del nostro ordine , e sia buono.

Quarta . Da questa imperfezione ne' nostri generi è stato cagionato il Meglio , e l' Peggio.

Quinta . Si dimostra la perfezione delle cose ne' generi dello Universo , e la imperfezione in quelli del nostro ordine.

Sesto. Che non solamente niuna cosa è perfetta ne' nostri generi, ma il più delle volte è positivamente mala per qualche verso.

ci animali, contra il nostro Mondo si sono rivoltate.

Sesto. Di queste cose nè meno noi ce ne serviamo secondo tutte le loro proprietà, ma secondo qualche duna che più ci faccia bisogno; anzi non ritroverassi cosa alcuna di quest'ordine, la quale se per una proprietà ci è di giovamento, per un'altra non ti sia di danno. Così l'attività del fuoco se sarà buona per riscaldare, per cuocere i cibi, per brugiar le cose inutili, sarà cattiva, e di danno per quel verso che può brugiar così noi, come tutte le nostre cose, le quali utili ci sono. La durezza delle pietre, se servirà a difender meglio uno edificio, di quello che faccia il legno, dalle ingiurie dell'acqua, e dello ambiente, lo renderà per un'altro verso meno durevole alle scosse di un tremuoto. Nella stessa guisa ancora nel genere di una Repubblica, se Alcibiade, Mario, Silla, Cesare furono buoni per la guerra, furon poi cattivi Cittadini: al contrario Demostene, e Cicerone, se furon buoni Cittadini, furon mali per la guerra.

CLXIV.

Come l'abuso del formar questo nostro Buono possa contribuir significamente alla distruzione della Terra.

E poichè siamo in questo, potremo notar quasi di passaggio, come questi nostri generi, mentre che noi gli vogliamo formare non più per necessità, ma per mollezza, e per superbia, non solamente che non giovano più al nostro Mondo, ma gli sono di positivo danno, anzi alla fine interamente lo distruggeranno; e con questo verranno anche a contribuire alla distruzione della Terra, che alla nostra direzione era stata assegnata. Il che per vedersi, bisogna riflettere, che la Terra nel suo principio, prima che dagli huomini stessi fosse stata guasta, e difformata, era per la maggior parte tutta coperta di alberi, e per conseguenza di terreno: ciò si osserva in tutti que' paesi, i quali sempre fin dal principio, da' popoli che noi chiamiamo Barbari, ed inculti, sono stati abitati: così si ritrovò esser l'America al principio che si discoperse: così leggiamo essere stata la Germania, la Francia, la stessa nostra Italia, prima d'introdursi in esse que' costumi, che civili, e puliti vengon detti. Le immense selve Ercinie, le Ardenne, delle quali vestigio appena ora n'è rimasto, sono note in tutte le Istorie. Gli huomini fino a che si contentarono di servirsi delle cose della Terra, per mantenimento del proprio loro individuo,

duo , non ebbero bisogno di difformarla . Pochi rami di un' albero solo , bastavano a fare una capanna per una intera famiglia ; poco terreno a dar quel frutto , che servisse per loro sostentamento . In questo stato adunque si veniva a mantener nella Terra quell' ordine , che Iddio prima posto vi avea . Le piogge cadendo su' l terreno snervate , ed affievolite da' rami , e frondi degli alberi , non apportavano a questo , altro che 'l beneficio d'inumidirlo : questo riscaldato dal Sole , ritornava a dar parte di questo umido in vapori all'aria , in modo che ella di nuovo poteva al terreno in pioggia rimandarlo . Questo era il giro , per lo quale si manteneva nella Terra quell'armonia , quella proporzione , nella quale il suo arido venendo temperato dallo umido , danno alcuno dal troppo calore , o del Sole , o del fuoco interno , non potea ricevere . Ma quando poi l'ambizione , il fasto , la mollezza cominciarono ad introdurre que' nostri generi , primieramente delle guerre per nuocerci tra noi ; poi di quelle fabbriche superbe , e quindi delle mercature in paesi stranieri , ed altri infiniti che da questi dovettero insorgere ; si venne per questi a far quelle desolazioni di piante su la Terra ; per le quali restando il terreno senz' alcuna difesa esposto allo impeto delle piogge , queste non più a guisa di rugiada come prima , ma impetuosamente urtandolo , via ne 'l menavano ; il che anche riusciva loro più facile , perchè tolte via le piante , si tolsero ancora le loro radici , le quali l'impeto del corso di esse piogge su la Terra raffrenavano . In tal guisa adunque la Terra si venne pian piano a sprovveder del terreno : tolto via questo , incominciarono ad apparire le pietre ; queste non erano più capaci di ricevere in loro le piogge , e perciò non potevano rimandarle all'aria in vapori come il terreno faceva ; ed ecco mancato il giro esterno dell'umido , che l'aridità della Terra veniva a temperare . Questa stessa cagione ancora dovette far mancare il giro più interiore , dico quello de' fonti , e de' fiumi , sia qualsivoglia la origine che loro si voglia assegnare . Perchè o sia questa , la porzion di quello umido delle piogge , e nevi , la quale non portata in aria in vapori dal Sole , per entro la terra a formar gli detti fonti sencola ; o sieno i vapori dell'acqua del mare , che penetrando per

dentro le viscere della Terra, in essa a fare i fonti si uniscono tutte e due queste cagioni han bisogno che la Terra sia coverta di alberi, e terreno, per poterfi i fonti formare. La prima per ricevere da essa coverta, quasi da una spugna l'umore. La seconda, per riceverne un riparo dal calor del Sole, il quale giammai a questi interni vapori, che si convertissero in acqua permetterebbe; appunto come il calore che fosse su'l cappello di un lambicco, non permetterebbe che i vapori che a questo cappello si sollevassero, in acqua si venissero ad addensare.

Ma tutto ciò più di ogni discorso, la sperienza stessa ce lo dimostra; perchè l'Assiria, la Caldea, e tutto quel gran tratto di paese, che è intorno di Babilonia, dove incominciarono questi superbi generi di guerre, di fabbriche, di stupendi, ed al nostro credere immortali edificj, d'infiniti Eserciti, d'immense Cittadi, in quale stato sono eglino ridotte? Se non in ispaventosi, ed aridi deserti, dove poco, o nulla di piogge, e meno di fonti si ravvisa. Lo stesso si vede avvenuto alla maggior parte dello Egitto dove fu l'antica Tebe, ed altre famose Cittadi; lo stesso al paese Cirenaico, ed a quasi tutta l'Africa antica; e se no'l veggiamo essere avvenuto interamente ne' nostri paesi, ciò avviene, perchè ancora, tanto tempo questi nostri generi, da poter da loro nascer tutte queste conseguenze, non anno avuto.

In tal maniera adunque andandosi a poco a poco inaridendo la Terra, verrà ella a perder quel riparo contro a due fuochi, cioè al suo centrale, e al superficiale che a lei vien dal Sole, in mezzo a' quali ella è situata; e perduto questo riparo, ogni huom può vedere, com' ella da questi due fuochi alla fine verrà distrutta.

CLXV.

Prima conclusione. Che la imperfezione che a noi sembra di ravvisar nelle cose ne' loro veri generi, venga dal voler trasportar

Ma per ritornare al nostro filo, da quanto abbiam detto dovrem conchiudere, che il considerarsi una cosa nel suo vero, e natural genere, sia lo stesso, che considerarsi come parte del Mondo; e che questa considerazione delle cose sotto i generi, non sia altro che una operazione della nostra mente, la quale per apprender le cose, va dividendo l'universal concetto di esser parti del Mondo in alcune classi, come sono quelle di huomo, di cavallo &c. le quali noi generi chiamiamo. Ond'è, che

fic-

ficcome le cose sono sempre perfette come parti del Mondo, così ancora in que' che sono i loro veri generi, sempre perfette faranno, quantunque da noi come tali non si conoscano, perchè tutto il loro uso nel Mondo, come abbiám detto, non sappiamo. La imperfezione adunque, che a noi sembra di ravvisare in loro, è quella che esse anno come parti di quel Mondo, che noi ci abbiám voluto formare: onde sono nati que' generi, che possiamo chiamare artificiali, de' quali nella quinta considerazione abbiám parlato. Così avendo noi posto la mosca sotto il genere di animale, a riguardo di questo, perfetta ritroverassi, benchè l'uso che ella abbia nel Mondo, da noi non si conosca. Ma a nostro riguardo poi, non avendo la mosca altro uso, che di continuamente molestarci, ci sembra ella imperfettissima per noi, e quindi anche nel suo genere di animale. Perchè volendo noi trasportar dal gran Mondo al nostro, tutto il genere degli animali; ed essendo impossibile, che tutto un genere possa mai al nostro Mondo adattarsi: se il detto genere lo ritroviamo a noi giovevole per le pecore, bovi &c. non lo ritroveremo tale per le mosche, cimici &c. e quindi tutti questi animali ritrovandoli per noi dannevoli, per imperfetti nel loro genere, li ravviseremo.

II. In quanto al particolare dell'huomo, egli fu creato da Dio nel Mondo, perfetto nel suo genere, perchè non fu creato con l'inganno; e *l'falli*, o sia l'ingannarsi non fu di niun genere, anzi fu uscir da ogni genere, e perciò fu la imperfezione, la quale fu il principio di que' falsi generi, che noi ci abbiám formati.

III. Considerando l'huomo, *ut habens in Mundo rationem partis*, si ritroverà perfetto anche dopo di essersi ingannato; perchè egli al Mondo non cagiona imperfezione alcuna. Anzi ogni sua operazione, benchè fatta da lui con cattivo principio, cioè con cattiva volontà, e perciò non solamente imperfetta, ma positivamente mala per lui, nulladimeno per lo Mondo, anche suo malgrado riesce perfetta, servendo al suo ordine, e quindi alla sua perfezione. In maniera che la somma provvidenza fa, che tanto sia perfetta a riguardo dell'Universo una mente buona, quanto la rea; con questa differenza bensì, che la perfezione della buona, è perfezione di cooperazio-

ne

tar' i detti generi al nostro Mondo artificiale.

CLXVI.

Seconda, che l'huomo fu creato da Dio perfetto nel suo genere, e lo essersi voluto egli ingannare, fu uscir da ogni genere, e perciò si fece imperfetto.

CLXVII.

Terza, che l'huomo benchè s'inganni, sarà sempre parte perfetta del Mondo, ed imperfetto solamente a riguardo di se stesso.

ne con lo stesso Dio ; e con ciò è una perfezione degna della mente , che vuol dire di una sostanza, che ha in se medesima il principio di operare , perchè in tal caso al principio dell' operare corrisponde la sua operazione . Ma la perfezione della mente che s'inganna , è una perfezione che si può dir materiale, cioè della sola operazione considerata solamente, *ut opus operatum*; la quale benchè Iddio con la sua alta provvidenza al bene dell'Universo ordina e raddrizza, ella non pertanto è contraria al suo principio , cioè contraria alla stessa mente , la quale ad altro fine vorrebbe indirizzarla . E così la perfezione che resta alla mente dopo di essersi ingannata, se è buona per lo Mondo , per lei è imperfezione ; non solamente perchè la fa scendere a quella perfezione che ha la vera materia , che è una perfezione pura passiva , cioè di aver quel solo Buono che altri in lei pone , ma di più la mette sotto la stessa materia ; perchè almeno il Buono di questa non è contro la sua volontà (perchè ella di questa potenza, di quest'attività non è capace); in maniera che questo Buono, se non è da lei , se ella non vi ha altra parte che la pura passione , cioè esser da lui informata , almeno non la forza , non la strascina contro alla sua reluttanza , come il Buono , l'ordine dell'Universo fa alla operazione delle menti ingannate . Perciò queste , cioè le menti ingannate *si sola in se spectentur* , sole elleno imperfette , e quindi male , si ritroveranno.

Così la operazione di Nabuccodonosor nel distrugger Gerusalemme , e disperdere i Giudei , fu egualmente perfetta, che la distruzione di Gerico fatta da Giosuè , perchè tutt' e due furono per volere di Dio : ma in questa Giosuè, avendola fatta per ubbidir Dio , oltre all' esser causa istrumentale , fu anche cooperatore con lo stesso Dio ; laddove in quella, avendola Nabucco fatta per odio, e per vendetta, fu causa pura istrumentale di quella presentanea dispersione de' Giudei, la quale tuttavolta dovea servire per maggiormente unirgli , come poco dopo seguì ; il che fu contro il fine della volontà di lui , che era di disperdergli affatto , e per sempre.

CLXVIII.
Quarta. Nes-
suna cosa è

risposta, che Renato dà alla difficoltà, deve appartenere. Sicchè

ri-

ritornando a ciò che il presente luogo riguarda : conchiudere-
 mo in fine ; che essendo lo stesso lo essere una cosa parte del
 Mondo , che esser nel suo vero genere , e che siccome essa si de-
 ve considerar sempre perfetta come parte del Mondo , così an-
 cora si dovrà considerar sempre perfetta nel suo genere ; se è lo
 stesso lo essere imperfetta nel suo genere , che esser da Dio pri-
 vata di una perfezione a lei dovuta , come lo dice la stessa dif-
 ficoltà ; quindi avviene , che se una cosa non si considererà
 giammai imperfetta nel suo genere , perchè parte del Mondo ,
 non farà nè meno privata da Dio di una perfezione a lei dovuta .

privata da
 Dio della
 perfezione a
 lei dovuta.

CLXIX.

Viene ultimamente Renato in quelle parole : *Deinde ad me proprius accedens &c.* ad esaminar la mente in lei medesima , e con ciò accostandosi più da vicino al proprio della natura di essa mente , viene ad abbattere la difficoltà in modo , che di più insorgere non le lascia luogo . Dico così , perchè la conclusione della seconda risposta , cioè *ut habens in Mundo rationem partis, est perfectissimum* , pareva che in qualche maniera volesse che l'ingannarsi fosse perfezione ; quando ella questa privazion di conoscenza , e quindi la sua imperfezione nello ingannarsi , la sentiva così chiaramente in se ; che del contrario non si farebbe giammai potuta persuadere . Or' in questo terzo esame si fa vedere come veramente l'ingannarsi sia privazion di conoscenza , e per conseguenza imperfezion della mente ; e che il non essersi finora veduta questa imperfezione , sia stata colpa della stessa difficoltà , la quale non avea presa la diritta strada , per poterla ravvisare . Perchè avendo la difficoltà confusa la *privationem cujusdam cognitionis, quæ in me quodammodo esse deberet* , con l'esser' io da Dio *aliqua mihi debita perfectione privatus* : la falsità di questa seconda proposizione avea in modo offuscata la prima , con volerne esser essa la cagione , che la verità di quella non poteasi più ravvisare ; laddove facendosi nel presente esame vedere , che questa privazion di conoscenza non sia privazion di perfezione fatta a noi da Dio , ma da noi medesimi , i quali di tal conoscenza ci vogliam privare ; con ciò insieme si viene a far vedere l'errore per vera imperfezione , come altresì a maggiormente dimostrare , che a Dio , in que-

Terza risposta di Renato alla difficoltà, presa dallo esame della natura della nostra mente.

questo nostro inganno, in questa nostra imperfezione, niuna parte da poterne essere accusato per cagione, viene a rimanere.

CLXX.

L'errore dipende dal concorso dello intelletto, e della volontà.

Incomincia egli adunque questo esame da quelle parole: *Deinde ad me proprius accedens, Et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos à duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe à facultate cognoscendi quæ in me est, Et à facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu, Et simul à voluntate.* In esse egli primieramente stabilisce, che i soli errori sono quelli, per i quali la nostra mente si chiama imperfetta: e questa imperfezione, della quale qui parla Renato, è quella appunto, della quale si lagna la difficoltà, cioè quella *privatio alicujus cognitionis, quæ in me quodammodo esse deberet.* Bisogna di più avvertire, che in queste parole, egli finora nel dir *qualesnam sint errores mei investigans*, non già incomincia questo esame, questa investigazione, dalla natura dello errore, ma solamente dalla cagion di esso, dicendo egli, *adverto illos à duabus causis simul concurrentibus dependere*: Ed in queste cagioni da Renato addotte, bisogna anche avvertire, di non prenderle per cagioni efficienti dello errore, perchè tali nè l'uno, nè l'altra lo sono, come appresso vedrassi, ma solamente cagioni occasionali di esso, possono chiamarsi; e questa nè anche ciascuna di loro de' dirsi di esserlo, ma il solo concorso di queste due. In fine, questo luogo di Renato si deve intendere nella stessa maniera di quello, che direbbe uno, che il guastamento del pane consiste nella fermentazione, non perchè la farina, o 'l lievito fossero guasti, nè perchè il concorso che essi fanno nel fermentare fosse cattivo, o difetto nel fare il pane; ma perchè questo concorso solo è quello, che può divenir cattivo, e con ciò far divenire il pane difettoso. Quelle parole adunque *illos*, cioè gli errori *à duabus causis simul concurrentibus dependere*, non voglion dir'altro, se non che, in tutte le facultà della mente non si trova l'errore in altro, che in questo concorso.

CLXXI.

E però l'errore non è nel solo intelletto.

Discoperta la occasione dello errore, passa Renato a far vedere come in ciascuna delle due facultà, cioè nè nello in-

intelletto, nè nella volontà considerata in se medesima non possa esso consistere. Ed in quanto allo intelletto egli dice così: *Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum, nec ullus error propriè dictus in eo præcisè sic spectato reperitur; quamvis enim innumerae fortasse res existant quarum ideae nullae in me sunt, non tamen propriè illis privatus, sed negativè tantum destitutus sum dicendus, quia nempe rationem nullam possum afferre, quâ probem Deum mihi majorem quàm dederit cognoscendi facultatem dare debuisse; atque quantumvis peritum artificem &c.* Nel qual luogo egli dimostra due cose, cioè che nelle idee prese in se stesse non vi possa essere errore; e che noi non possiamo dolerci che Iddio non ce ne abbia date in più numero, o pure per parlar con maggior chiarezza, ch'egli non ci abbia data maggior estensione d'intendimento, e di cognizione. E veramente una volta che noi, non contenti di quelle idee che Iddio ci ha date, vorremo averne delle altre, come altresì maggiore estensione d'intendimento di quella che abbiamo, non potremo mai ritrovar punto stabile, se non si arriva allo infinito; siccome della perfezione assoluta si è detto. Dobbiamo noi dunque contentarci di quelle idee, ed intendimento che Iddio ci ha date; e dobbiamo credere che di quelle che non abbiamo, non ne siamo stati da lui privati: *Non tamen propriè illis privatus*, cioè che ci abbia tolte quelle idee, e quella capacità d'intendere che ci farebbono potute spettare: *Sed negativè tantum destitutus sum dicendus*. L'intelletto adunque non è quella facoltà in noi nella quale possa consistere lo errore, nè per sua cagione possiamo dolerci di Dio.

In quanto alla volontà, nella sua natura, Renato ritrova, che per una cagione molto superiore a quella, che nell' intelletto ritrovato avea, non possano in essa consistere i nostri errori. Perchè laddove l'intelletto si è ritrovato solamente esente da quella imperfezione di essere rimasto privato di qualche perfezione a lui dovuta, ma non già senza di quella mancanza di esser rimasto *negativè destitutus* di molte, anzi d'infinito conoscenze delle quali avrebbe potuto esser' egli capace; la volontà allo 'ncontro anche da questo difetto ritrovandosi esente, con

CLXXII.

Nè meno nella volontà considerata in se medesima, e come da Dio è stata creata, questo perchè non si ravvisa circoscritta da altro.

P p

ciò

ciò ella per una molto più nobile, e più sublime cagione di
 quella, che dello intelletto si è detta, si ritrova non esser nè
 anche ella la potenza, nella quale l'errore consista. Perchè il
 non contenere nè anche difetto negativo, racchiude in se il
 non poter contenere difetto privativo, che è la vera imper-
 fezione, la quale nello errore si ravvisa. Ma vediamo il
 luogo, nel quale Renato una tal perfezione nella volontà di-
 mostra: *Nec verò etiam queri possum, quod non satis amplam &
 perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem à Deo accepe-
 rim; nam sanè nullis illam limitibus circumscribi experior.
 Et quid valde notandum mihi videtur, nulla alia in me sunt
 tam perfecta, aut tanta, quin intelligam perfectiora, sive ma-
 jora adhuc esse posse; nam si, exempli causa, facultatem intel-
 ligendi considero, statim agnosco perexiguam illam, & valde
 finitam in me esse, simulque alterius cujusdam multo majoris,
 imò maximæ, atque infinitæ ideam formo, illamque ex hoc ipso
 quod ejus ideam formare possim, ad Dei naturam pertinere per-
 cipio. Eadem ratione si facultatem recordandi, vel imaginandi,
 vel quaslibet alias examinem, nullam planè invenio quam non
 in me tenuem, & circumscriptam, in Deo immensam esse intel-
 ligam, sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantum
 in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo
 ut illa præcipuè sit, ratione cujus imaginem quandam, & si-
 militudinem Dei me referre intelligo: nam quamvis major abs-
 que comparatione in Deo quàm in me sit, tum ratione cognitio-
 nis & potentiæ quæ illi adjunctæ sunt, redduntque ipsam ma-
 gis firmam & efficacem; tum ratione objecti, quoniam ad plu-
 ra se extendit; non tamen in se formaliter & præcisè spectata
 major videtur, quia tantum in eo consistit quod idem vel face-
 re, vel non facere (hoc est affirmare, vel negare, prosequi vel
 fugere) possimus; vel potius in eo tantum quod ad id quod nobis
 ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive pro-
 sequendum vel fugiendum, ita feramur, ut à nulla vi externa
 nos ad id, determinari sentiamus. Neque enim opus est me in
 utramque partem ferri posse ut sim liber. sed contra quò magis
 in unam propendo, sive quia rationem veri & boni in eà evi-
 denter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meæ ita
 dis-*

disponit, tantò liberius illam eligo; nec sanè divina gratia, neq; naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent, & corroborant. Indifferentia autem illa quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quàm in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, & nullam in ea perfectionem, sed tantummodò in cognitione defectum sive negationem quandam testatur; nam si semper quid verum & bonum sit clarè viderem, numquam de eo quod esset judicandum, vel eligendum deliberarem; atque ita quamvis planè liber, nunquam tamen indifferens esse possem.

CLXXIII.

Di queste parole e' sembra, che quelle fino a *ut nullius majoris ideam apprehendam*, contengano la sperienza del non conoscere in se medesimo, essere la sua volontà circonscritta da limite alcuno. E veramente se noi desideriamo, o sia vogliamo maggiore intelligenza di quella che abbiamo, questo stesso ci fa conoscere il difetto di questa nostra potenza; ma niuno di noi vorrà più volontà di quella che ha, perche lo stesso voler più volontà, farebbe già aver più volontà di quella che egli credea di avere.

Il non esser la volontà circonscritta, si dimostra per esperienza.

CLXXIV.

Quelle altre parole poi, *quia tantum in eo consistit quod idem vel facere, vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut à nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus*, contengono la ragione di ciò che egli medesimo sperimentato avea. Perchè se questo nostro portarci a seguitare, o vero a fuggire &c. ciò che dallo intelletto ci si propone, non è per forza che venga in noi da fuori, ma è della stessa mente, per conseguenza da niuna cagione fuori di noi può esser circonscritto, e troncato.

Lo stesso si dimostra per la ragione.

CLXXV.

Prima bensì di passare avanti, è necessario che ci trattenghiamo un poco in quelle parole di Renato: *Nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis, & potentia, que illi adjuncta sunt, reduntque ipsam magis firmam, & efficacem; tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit; non tamen &c.* per vedere,

Il non esser la volontà circonscritta, non fa che sia infinita qual' è quella di Dio.

P p a

che

che la nostra volontà benchè considerata per un verso, da noi non si possa apprendere maggiore, perchè non viene da alcuna cagione fuori di noi circonscritta, e troncata, e perciò in qualche maniera per essa noi rappresentiamo una tal quale immagine, e similitudine di Dio; nulladimeno non perciò dobbiamo credere, che ella sia così grande, cioè infinita come è quella di Dio.

CLXXVI.

Ragione di
ciò, presa dall'
immensità
dell' intellet-
to Divino.

Il che per bene intendersi, si de' riflettere, che la volontà nel porsi in atto, de' sempre appoggiarsi allo intelletto, o sia *ad id quod nobis ab intellectu proponitur*; perchè sempre che si vuole, cioè si giudica, o desidera, qualche cosa si vuole, la quale non può essere a noi, che per lo intelletto rappresentata: onde si è formato quell'assioma, *Nil volitum, quin præcognitum*. Essendo adunque così, a misura che la intelligenza, o sia conoscimento di un'obbietto sarà maggiore, l'atto della volontà dev'esser più fermo, ed efficace; e perchè la intelligenza, o sia conoscimento che Iddio ha di ciascuna cosa è infinitamente maggiore della nostra, avendo egli la comprensiva, la quale il nostro intelletto come creato, che egli si è, non solamente non ha, ma ha negazione ad avere, la sua volontà anche infinitamente più ferma, ed efficace della nostra verrà ad essere. Questa stessa infinita intelligenza fa ancora, che la volontà di Dio, più estesa della nostra s'esi; anzi tanto estesa, che non possa più estendersi, in modo che potenza non possa dirsi, ma un solo purissimo atto ella sia; perchè lo intelletto Divino essendo infinito, infinita anche deve essere l'estensione della Divina volontà; laddove il nostro intelletto, che è l'appoggio della nostra volontà essendo finito, e perciò restandogli sempre una infinita distanza a poter giugnere allo infinito conoscimento, la nostra volontà sempre più potrà estendersi, e sempre ancora resterà gli infinita distanza a giugnere alla perfetta, ed infinita estensione.

CLXXVII.

Altra ragione
presa dalla
Onnipotenza
di Dio.

Oltre alla conoscenza, accenna ancora Renato la Onnipotenza di Dio, per ragione del dover noi riconoscere la Divina volontà per infinitamente perfetta; e ciò perchè secondo tutt' e due gli attributi della volontà, cioè secondo quello che nella nostra è giudizio, e secondo l'altro che in noi è de-

siede-

desiderio, la sua volontà nella sua Onnipotenza infinitamente ferma, ed efficace si riconosce. Ed in quanto al giudicare, appoggiandosi questo da noi al vero, quanto per questo verso si dovrà ravvisare per superiore, anzi per infinita la volontà di Dio, il quale per la sua Onnipotenza essendo l'autor del vero, non giudica di lui, ma egli lo sostiene, e lo fa tale! In quanto poi all'altro attributo della volontà, cioè al desiderare, questo nella Onnipotenza di Dio anche lo vediamo tanto più del nostro fermo ed efficace in lui, che di un'altra natura dobbiamo riconoscerlo. Perchè essendo egli il Creatore, e Conservatore delle cose, esso vuol le cose per sostenerle, noi le vogliamo per sostenerci con loro; in esso non è desiderio, ma vera volizione, vero amore, con il quale tutte le cose a se piega ed inchina, in noi non è altro che un desiderio, un appetito, un'inchinazione per le cose, cioè un'andar ritrovando in loro un'appoggio che ci sostenga.

Tutta l'ampiezza adunque della nostra volontà, tutto il non esser' ella da altri circonscritta e troncata, si ravvisa in lei quando si considera come principio de' suoi atti, cioè come Potenza, la quale abbia in se stessa, e da se stessa la facoltà di determinarsi, o ad uno, o ad un'altro atto. E questo è il considerarsi la volontà solamente *precisè & in se*, come dice Renato, cioè come non ancora operante; e posta in atto; ma trattanto che si considererà in questa maniera, non si ravviserà nè la sua estensione, nè la sua forza e vigore; perchè avendo ella bisogno dello intelletto, come sopra si è detto, per potersi impiegare, o sia estendersi, ha bisogno ancora della chiarezza e distinzione di lui, acciò che ella in questo suo impiego, in questo suo porsi in atto, forte, e vigorosa possa rimanere. E così quando la nostra volontà si considererà come posta in atto, o sia operante, si deve come dependente in ciò dallo intelletto considerare; e perchè l'intelletto è limitato, perciò la nostra volontà sempre che si considererà in tal maniera, cioè come operante, e posta in atto, limitata e corta ravviserassi. Anzi poco appresso vedremo come se ella stessa non vorrà limitar la sua operazione, cioè se questa stessa sua facoltà di potere estendersi, ed appoggiarsi su lo intelletto, non farà da lei re-

go-

CLXXVIII.

Nella nostra volontà, il non esser circonscritta si ravvisa solamente quando si considera come pura Potenza, ma non quando è posta in atto.

golata dalla chiara, e distinta percezione, ma vorrà ella spingere l'intelletto in vece di lasciarsi dal di lui lume guidare; allora confonderà l'intelletto, e con ciò questa sua estensione non solamente non servirà per fortificarla, ma a farle perdere tutta la forza, e'l vigore; e questo tanto più, quanto più in tal maniera ella pretenderà di estendersi, e dilatarsi.

CLXXIX.

La nostra libertà non consiste solamente nella indifferenza.

Da ciò passa Renato a far vedere, che non sia necessario alla nostra libertà il poterci portar noi all'una, ed all'altra parte; ma che consistendo la natura di essa libertà in quella spontaneità, la quale si ravvisa in quelle parole *ita feramur ut à nulla vi externa ad id determinari sentiamus*, questa spontaneità quanto sarà maggiore, cioè quanto più la volontà inchinerà a determinarsi più ad una parte che ad un'altra, tanto più volentieri si determinerà, e per conseguenza più libera ravviserassi. E quindi quando questa determinazione ad una parte, farà in lei fortificata dal lume dello intelletto, o pure dalla grazia Divina, più forte la stessa nostra libertà, o sia spontaneità in questa determinazione dovressi ravvisare. Anzi quando la grazia Divina la fortifica a tal segno, che ella fortissimamente si attacchi al vero bene, in modo che non mai più sene stacchi, allora ella opererà con maggior forza che mai, e perciò più che mai libera potrà dirsi.

CLXXX.

Anzi la detta indifferenza, cioè il non aver la volontà spinta più per una parte, che per un'altra, costituisce l'infimo grado della nostra libertà.

Dopo avere il Cartesio dimostrato, che quel potersi la nostra volontà portare all'una, ed all'altra parte, non sia così necessario ravvisarsi sempre in essa volontà, per esser libera, in modo che quando ella si fermasse, si determinasse ad una parte, libera non potesse chiamarsi: per confermar maggiormente ciò, passa a far vedere, come questo potersi ella portare all'una, ed all'altra parte, che indifferenza si chiama, non che non costituisca tutta la natura della nostra libertà, ma secondo in questo luogo si prende, per l'infimo grado di essa de' ravvisarsi. Ciò l'esprime in quelle parole: *Indifferentia autem illa quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, & nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam testatur; nam si semper quid verum, & bonum sit clarè viderem, nunquam de eo quod esset judicandum.*

dam vel eligendum deliberarem ; atque ita quamvis planè liber , nunquam tamen indifferens esse possem.

La spiega di questo infimo grado della libertà , l'adduce egli più chiaramente nella lettera 112. del primo tomo delle sue lettere in quelle parole : *Illamque* (cioè questa indifferenza) *hoc sensu sumpsi ubi dixi infimum gradum libertatis in hoc consistere , quod possimus nosmetipsos determinare ad res eas , ad quas sumus prorsus indifferentes .* La cagione perchè questa debba dirsi infimo grado di libertà , l'adduce Renato in quelle parole : *Et nullam in ea perfectionem , sed tantummodo in cognitione defectum &c.* E veramente questa potenza della nostra volontà al determinarsi , se non sarà appoggiata al lume dell'intelletto , il quale non solamente la sostenga , ma quasi la spinga *impellat* a quello atto al quale ella si determina , ella restando senza forza , senza sostegno valevole a reggerla , non si potrà giammai ben fermare in quell'atto , e così sempre vacillante ritroverassi : anzi (come appresso meglio vedremo) nello stesso tempo sarà tirata ad affermare , e negare , o pure a desiderare , ed abborrire ; il che quanto sia contro la natura della volontà , la quale *in una tantum re , & indivisibili consistit* , ogni huom può vederlo.

Ma chi vorrà meglio vedere la natura di questa indifferenza , come altresì in quante maniere ella si debba intendere , potrà leggere tutto intero il luogo della detta lettera a ciò appartenente .

Trattanto noi ricapitolando tutto ciò ; che Renato finora della volontà ha voluto esprimere ; diremo che la libertà della nostra volontà si de' ravvisare solamente in quella spontaneità , o sia elezione che fa la nostra mente per propria determinazione , e non da altri forzata , che si scorge come principio in ogni atto della nostra volontà , cioè o nell'affermare , o nel negare , o pure nel desiderare &c. e questo è il fonte della nostra libertà. Questo stesso cagiona , che in ogni maniera che la nostra volontà si ravvisi , sempre libera ritroverassi ; perchè o si porrà mente in lei solamente a quel poter portarsi allo affermare , o al negare &c. cioè senza considerarla ancora come impiegata in alcuno di questi atti ; e questa sarà in lei quella libertà , la quale indiffe-

CLXXXI.

Ricapitolazione , nella quale si fanno vedere i tre stati della nostra volontà.

ren-

renza, o sia *facultas ad opposita* si chiama; o si considererà questo suo potere come posto in atto, cioè impiegato già ad affermare, o al negare &c. ma appoggiandosi al lume dello intelletto, anzi tirato da esso lume; e questo ancora in lei, atto della sua libertà, e perciò anche libera essa volontà in tale atto considererassi; o pure in fine si considererà questo suo potere, espressamente privo del lume dello intelletto; e questa sarà la indifferenza, la quale Renato chiama infimo grado della libertà, perchè sempre che ella si voglia mettere in atto in tale stato, le viene a mancare in questo atto quella forza, la quale ella dal lume dello intelletto de' ricevere.

E per mettere sotto al senso queste tre maniere da considerar la libertà della nostra volontà. La prima maniera si potrebbe considerare nel potere un huomo incamminarsi, o no per una strada, e che questa considerazione si facesse astraendo, cioè senza por mente, o sia considerare se tal' huomo avesse lume, o no, da vedere quando egli in questa strada s'incamminasse, o pure se sapesse, o no se questa strada debba condurlo al luogo dov' egli vuole andare. La seconda maniera sarebbe il considerar questo huomo già incamminato per questa strada, avendo il lume per vederla, e sapendo che al termine da lui desiderato debba condurlo. La terza maniera sarebbe il considerare nel detto huomo anche il potersi o no incamminare per questa strada, ma considerare ancora che egli non ha nè lume per poterci camminare, nè conoscimento da sapere se al suo desiderato termine, potrà condurlo.

CLXXXII.
Incomincia
ad indagarsi
la origine de'
nostri errori.

Da tutto ciò che si è detto, passa Renato a conchiudere, che nè intelletto solo, nè la sola volontà considerata tale come da Dio ci è stata data, sono cagione de' nostri errori: *Ex his autem percipio nec vim volendi, quam à Deo habeo, per se spectatam causam esse errorum meorum; est enim amplissima, atque in suo genere perfecta; neque etiam vim intelligendi; nam quidquid intelligo, cum à Deo habeam ut intelligam, procul dubio rectè intelligo, nec in eo fieri potest ut fallar; ma ciò da lui più distesamente sarà poco dopo spiegato. Trattanto seguita egli in questo luogo ad investigar qual sia la cagione de' nostri errori: Unde ergo nascuntur mei errores? nempe ex hoc*

uno;

uno ; quod cum latius pateat voluntas, quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo, extendo ; ad quae cum sit indifferens, facile à vero & bono deflectit, atque ita & fallor, & pecco.

Nel qual luogo intorno a quelle parole: *Cum latius pateat voluntas, quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa, quae non intelligo, extendo* ; bisogna riflettere, che Renato non abbia voluto intender quel *latius pateat* della volontà, come s'intenderebbe di una cosa materiale, cioè che fosse più distesa dell'intelletto, in maniera che questi restando più corto, la volontà venisse con il suo soverchio a restar sola, e che ciò fosse la cagion dello errore ; perchè se la volontà restasse senza niuno appoggio affatto dell'intelletto, oltre che farebbe contrario al comune assioma : *nil volitum quin praecognitum*, ripugnerebbe ancora a ciò, che poco prima avea detto della natura della volontà, cioè che ella *tantum in eo consistit quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur ita feratur* ; come altresì farebbe opposto a ciò che egli dice nelle risposte alle quinte obiezioni cart. 71. *Atque sic fateor quidem, nihil nos velle, de quo non aliquid aliquo modo intelligamus.*

Egli adunque in questo luogo prende l'intelletto posto in atto, cioè in ciascuna particolare idea, la quale in niun' intelletto creato può esser perfettamente compita ; perchè di qualsivoglia cosa che l'intelletto creato formi la idea, non potendo egli giammai comprenderla tutta, per molto che ne apprenda, sempre moltissimo di più glie ne resterà ad apprendere, o sia a conoscere. La volontà alló'ncontro, essendosi veduto, che come potenza che può da se stessa determinarsi, termine in in lei non si riconosce, ma purchè a lei non manchi l'intelletto, o sia la idea dove appoggiarsi, quest'attività, questa forza non mancherà giammai, e che mancando l'intelletto, manca a lei dove impiegarli, ma non la potenza, o sia l'attività da poter farlo ; perciò ella, cioè quest'attività, si dovrà sempre stimar maggiore dello intelletto, perchè dal suo canto ella non mancherebbe mai. Ritrovando adunque la volontà il termine in ciascuna idea, e perciò in essa idea non ritrovando più dove

CLXXXIII.

Spiega del
passo di Re-
nato : Cum
latius pateat
voluntas,
quam intel-
lectus.

esercitar la sua attività, *illam ad illa quæ non intelligo extendo*. Ma forse che con ciò si deve intendere, che la volontà si estenda, dove dallo 'ntelletto affatto non si percepisce? Il voler dare a questa proposizione un tal senso, sarebbe non solamente contrario, e ripugnante a' sopraccitati luoghi dello stesso Renato, ma sarebbe far ripugnare la stessa proposizione in se medesima, cioè che l'un termine distruggesse l'altro. Perchè quello *illa*, ognun vede che si distrugge con il *non intelligo*, se huom vuol prender queste parole generalmente, ed assolutamente; imperciocchè quella parola *illa* significando cose, e le cose nella mente essendo lo stesso che le idee, o sieno le intelligenze, ognun vede, che queste ripugnano con il *non intelligere*. Quello stendersi adunque della volontà a quelle cose che la mente non intende, si deve interpretare di quello stendimento che ella fa ad un' attributo di qualche altra idea per unirlo, o separarlo dalla prima, senza che l'intelletto conosca la loro unione, o separamento; a tal che quel *non intelligo* non si deve intendere assolutamente delle idee, ma rispettivamente a' loro riguardi, cioè attacchi, o separazioni tra loro.

CLXXXIV.
Esempio ad-
dotto da Re-
nato.

Ma tutto ciò il seguente esempio meglio lo dichiarerà, servendo non solo egli, ma tutto ciò che Renato dice fino al *Video tamen fieri à Deo facile potuisse &c.* a spiegar tutto il suddetto passo, o sia conchiuisione, cioè *Ex his autem percipio, nec vim volendi &c.* Ed incominciando dallo esempio egli dice così: *Exempli causâ, cum examinarem hisce diebus, an aliquid in Mundo existeret, atque adverterem ex hoc ipso, quod illud examinarem, evidenter sequi me existere, non potui quidem non judicare, illud quod tam clarè intelligebam verum esse, non quod ab aliqua vi externa fuerim ad id coactus, sed quia ex magnâ luce in intellectu, magna consequuta est propensio in voluntate, atque ita tantò magis spontè, & liberè illud credidi, quantò minus fui ad istud ipsum indifferens. Nunc autem non tantùm scio me, quatenus sum res quædam cogitans existere, sed præterea etiam idea quædam naturæ corporeæ mihi obversatur, contingitque ut dubitem, an natura cogitans, quæ in me est, vel potius, quæ ego ipse sum, alia sit ab istâ naturâ corporeâ, vel an ambæ idem sint;*
 & sup-

Et suppono, nullam adhuc intellectui meo rationem occurrere, quae mihi unum magis, quam aliud persuadeat, certè ex hoc ipso sum indifferens ad utrumlibet affirmandum, vel negandum, vel etiam ad nihil de eà re judicandum. Da questo esempio, con farlo noi scendere un poco più al particolare, può vedersi come a Renato si era presentata la idea della propria cogitazione; di questa egli avea veduto, cioè appreso chiaramente il verso, o sia lo attributo della esistenza; e di più avea appreso, o sia avea avuta chiara intelligenza che ella fosse una cosa cogitante, o sia pensante; ma vicino, e quasi unita a questa idea gli si parava davanti un' altra di una certa natura corporea, e questa sembrava così unita alla prima idea, che egli non sapea discernere, se quest' altra idea, separata e diversa dalla prima, o pure fosse la stessa prima; cioè se questa natura corporea fosse quasi un terzo attributo oltre agli due, che egli nella prima idea già discoverti avea. Questa natura corporea con il suo avvicinarsi alla idea della propria Cogitazione di Renato, oscurava nella detta idea lo attributo del dover' ella esser sempre una, senza poter' aver parti, ed in vece di questo attributo metteva avanti il proprio di dover' esser sempre più, cioè dover' aver sempre parti. Durante adunque la vicinanza di queste due idee, quella della propria cogitazione, se restava chiara per gli attributi di esistere, e di pensare, non lo restava per quello di non poter' aver parti; del quale, benchè appartenesse alla stessa idea, nulladimeno perchè egli non si scopriva ancora, si potea dire di non averse ne intelligenz' alcuna. Stando la idea della propria cogitazione in questo stato, la volontà (secondo ciò che si è detto, che non si può appoggiare, se non che in ciò che si apprende) si appoggerà solamente su la esistenza, ed attributo di pensare della idea della cogitazione; ma su 'l terzo, cioè della indivisibilità, non avendovi ancora intelligenza, la volontà non avrà nè anche dove appoggiarsi; e così su di questa idea, ella benchè appoggiata a' due primi attributi, resterà indifferente, cioè senz' appoggio a riguardo di questo terzo. La sospensione, nella quale questa indifferenza dovrebbe farla restare a riguardo di una stessa idea, cioè quando ne conosce qualche attri-

Qq 2

buto,

buto, senza poi poterla conoscer tutta, non vi ha dubbio, che alla superbia della nostra corrotta natura riesce di pena grandissima. Or se adunque la volontà, impaziente di soffrir questa noja, nel presentarsele lo attributo dello aver parti, ritrovando questo attributo, benchè appartenente ad altra idea tutta diversa da quella della cogitazione, come si è quella della natura corporea, nulladimeno così vicino, e quasi unito alla idea della cogitazione, si appoggiasse su questo non come attributo di un'altra idea, ma per servire a lei di appoggio in vece del terzo attributo appartenente alla propria cogitazione, cioè di quello della indivisibilità, nel quale perchè non lo vede, ella non ritrova appoggio alcuno; allora la volontà non solamente unirebbe queste due idee di cogitazione, e di corpo, ma le confonderebbe in modo, attribuendo lo attributo di una, all'altra, che verrebbe a far di queste due (diciam così) mezze idee, un mostro, una chimera, che nè l'una, nè l'altra farebbe; e questo appunto viene ad essere l'errore.

CLXXXV.

Prima conseguenza dal detto esempio, cioè che non vi sia intelligenza oscura.

In questo paragone vi ha a notar più cose. La prima che non si può dire che vi sia intelligenza oscura, perchè tutto ciò che si apprende, o sia che s'intende, chiaramente s'intende: ma della idea si può dire che si abbia oscuramente; e la oscurità della idea non consiste in altro, che nel non apprendersi alcuni suoi attributi, e quanto meno di attributi si apprende in una idea, più oscura ella si de' chiamare. Ma non perciò vi può aver idea che fosse perfettamente oscura; perchè se fosse tale, nulla di lei si apprenderebbe, e conseguentemente questa non più idea, ma un nulla a nostro riguardo dovrebbe dirsi. Ogni idea adunque per oscura che a noi sembri, sempre deve avere qualche poco di chiaro, cioè qualche suo attributo che da noi si apprenda, acciocchè per idea possiamo riconoscerla; siccome al contrario la nostra umana mente, e forse anche ogni mente creata, non può aver niuna idea che si possa dir chiara per tutti i versi, come sopra si è veduto. Perchè dopo che la idea di una cosa, restasse ben separata da quelle di tutte le altre, in modo che tutti gli attributi che costituiscono la sua essenza, restassero chiari, perchè di-

distinti da quelli che costituiscono la essenza di tutte le altre cose ; nulladimeno sono tanti poi gli attributi di riguardo , co' quali questa cosa ha attacco con gli altri individui , e tanti ancora gli attributi Modali per gl' infiniti Modi , de' quali ogni cosa creata può esser capace , che il distinguergli tutti , e tra loro , e dagli altri , riesce impossibile a mente creata ; perchè ciò sarebbe lo stesso , che comprendere interamente la cosa , della quale sia la idea .

La seconda cosa che si deve notare dal detto esempio , si è , che siccome niuna idea non può dirsi giammai tutta oscura , e di più de' crederci , che tutto ciò che si apprende di una idea , sempre chiaro debba essere ; così ancora si deve avvertire , che dovendosi appoggiare la volontà su ciò che si apprende , sempre (anche nello errore) a ciò che in esse idee ha di chiaro , ella deve attaccarsi . E tutto 'l male dello errore consiste , che ella attaccandosi prima a qualche poco di chiaro di una di esse idee , quando poi l' intelletto ritrova l' oscuro , cioè che non conosce più avanti in essa idea , la volontà in vece di raffrenarsi , seguita a passar' oltre ; e perchè in essa idea non può più farlo per non avervi maggior conoscenza dov' ella possa impiegarsi , si attacca a qualche poco di chiaro di qualch' altra idea , la quale o non ha che far con la prima , o se pure a quella appartenesse , o fosse attaccata , questi attacchi ancora non son veduti dallo intelletto . La volontà adunque appoggiandosi solamente a qualche congruenza , o analogia , o altra apparente vicinanza di queste idee tra loro , nel mentre che vuol servirsi del chiaro di una idea per occupare quel verso che è rimasto oscuro in un' altra , non solamente non viene a dar chiarezza a quell' altra Idea , non solamente che quel lume , che a questa seconda Idea non appartiene , ed è (diciam così) a lei estraneo , e forestiero , cuopre , ed oscura per sempre (mentre che egli vi starà) quel verso di quella idea , nel qual' egli è stato posto (il quale se non vi fosse stato l' attacco di quest' altra idea , si sarebbe a poco a poco andato rischiarando) ; ma di più oscura , e confonde lo stesso lume , la stessa chiarezza di quel verso della idea al quale ella si è attaccata , con il quale si confondono , ed oscurano a vicenda in maniera , che tutti e due al fine te-

CLXXXVI.

*Seconda . La
volontà sem-
pre si appog-
gia al chiaro
delle idee . E
qual sia la
oscurità
nello errore .*

ne-

nebrofi divengono; anzi questo falso attacco che di loro fa la volontà, oscura il vero attacco, che per avventura queste idee tra loro avessero, come meglio appresso ravviseremo.

CLXXXVII.
*Esempio per
rischiare la
seconda con-
seguenza.*

Così lo attributo di aver parti era chiarissimo nella idea del corpo; ma se la volontà lo volesse tirare alla idea della cogitazione, con ciò non solamente non rischiarebbe più il vero attributo della cogitazione, cioè quello del non poter aver parti, ma lo coprirebbe in modo con questo di aver parti che appartiene al corpo, che per sempre quello oscuro si rimarrebbe. Dall'altra parte questo dello aver parti, che nel corpo è così chiaro, mescolatosi poi dalla volontà con lo attributo di esser pensante, che nella cogitazione anche chiarissimo si vede, farebbe sì, che le proprietà di lui, come per esempio farebbe quella di dover sempre essere una potenza pura passiva, di dover aver sempre qualche figura, &c. si combattessero in modo con le proprietà della cosa pensante, cioè con quel principio di attività, o sia potenza attiva, che ogn'uno nella natura del proprio pensiero ravvisa, con quel non poter aver figura, &c., che questi due attributi, che ciascuno nella propria idea così chiaro si ravvisava, in tal maniera mischiati non servirebbero ad altro, che a togliersi l'un con l'altro la evidenza, e la chiarezza.

CLXXXVIII.
*Le false separazioni delle
Idee, debbono
sempre supporre una falsa unione tra loro.*

In quanto poi alle false separazioni delle idee che fa la volontà, cioè a quelli errori, i quali vengono dal separar le idee, o sieno attributi di esse, le quali veramente saranno unite tra loro, lo stesso che si è detto delle false unioni, si può portare a queste separazioni. Oltre a che potrebbe anche dirsi, che questo errore deve supporre, che sia a lui preceduto un'error di falsa unione con altra idea, o sia attributo, la qual falsa unione non faccia ravvisar la vera, la quale è tra le idee, che si separano. Così il dire che la Terra non sia sferica, cioè separar lo attributo dell'esser sferico dalla idea della Terra, nasce dall'avercela noi finta piana, e perciò dallo averci il pregiudizio di aver visto l'Orizzonte visibile come se fosse un piano, fatto far la falsa unione dello attributo dell'esser piano con la idea della Terra. E' negarsi da gli Epicurei alla nostra mente lo attributo della immortalità, viene dallo aver essi prima
fal-

falsamente attaccato ad essa mente, quello della divisibilità, che al corpo apparteneva. Anzi ciò è tanto vero, che da questo dipende il celebre assioma de' Logici: *Non concluditur ex puris negantibus.*

La terza cosa, la quale dal detto esempio può vedersi, si è che laddove nello attaccarsi al vero la volontà, più forte, e perciò più libera si resta, così nello errore sempre più debole, e perciò meno libera si ritrova. Perchè posto già ciò che si è dimostrato della natura della volontà, che ella debba appoggiarsi a ciò che si concepisce, e che ella in *una tantum re tanquam in indivisibili consistat* (non potendosi in uno stesso tempo affermare, e negare, desiderare, ed abborrire una stessa cosa) siccome nello attaccarsi al vero, si attacca ad una stessa idea, e perciò questo attacco sempre fermo resterà, e con ciò sempre forte, e quindi ella sempre più libera; così poi al contrario nello errore attaccandosi ella a due idee, come se elleno fossero una, queste con la diversità che anno tra loro, non soffrendo questa medesimazione, o sia confusione che la volontà vuol far di loro, tirano sempre a togliersi da quella confusione, e così sempre fan forza alla volontà, che lor malgrado, e contro la lor natura vuol così confonderle. In maniera che, mentre ella vorrà che queste due idee sieno una, ed elleno dall' altro canto per due si faranno vedere, quello assenso, che ella ha dato al far' una queste due idee, o per dir meglio a confonderle in una, sarà sempre contraddetto da quella ripugnanza ad esser' una, che sempre in loro si va scorgendo; e quindi questa ripugnanza costringerà la volontà a negar ciò che affermato avea; e se la volontà vorrà con tutto ciò ostinarsi ad affermare ciò che una volta ha affermato, queste sempre più la costringeranno a negarlo; e quindi nello stesso tempo sarà costretta a negare, ed affermare; il che quanto sia contro la natura della volontà, e quindi della libertà, ognun da ciò che si è detto può vederlo. E così se la volontà averà voluto far' una idea della propria cogitazione, o sia pensiero, e dello aver parti, questo attributo che appartiene alla idea del corpo, non lascerà, come si è detto, con le sue proprietà di esser passivo, di esser figurabile &c. di opporsi a quelle del pensiero, cioè all'attività,

al

CLXXXIX.

Terza conseguenza, che la volontà nel Vero resti più forte, e perciò più libera, laddove nel Falso divien meno forte, e non libera.

al non poter aver parti &c. , e con ciò sempre farà forza , e tirerà a disunir quella medesimazione , che la volontà ha voluto far del pensiero con la corporea natura .

CXC.
La sola nostra Religione ci scuopre il principio , e la cagione della confusione delle Idee , e perciò di tutti i nostri errori.

Conchiuderemo in fine con riflettere , che la nostra sola Religione è quella , la quale ci ha additato il principio , ed insieme la cagione di questa confusione delle idee in noi . Perchè quell' *eritis sicut dii* , dal quale si lasciarono lusingare i nostri primi Parenti appena creati , fu altro egli che una confusione della idea del Creatore con quella di creatura , com' erano essi? Per veder ciò, bisogna considerare , che alla mente di Adamo, così com' ella uscì dal niente , nel mettere in opera lo intelletto , le prime idee che se le fecero avanti , furono quella di se medesimo , e quella di Dio . Quella di se medesimo per la propria coscienza , che continuamente glie lo dettava ; quella di Dio non solamente nella propria coscienza che continuamente gli dettava la propria mancanza , dovette ravvisarla , come idea di colui il quale questo suo esser mancante avesse dovuto creare , e continuamente sostenere ; ma ebbe ancora nel primo momento della sua creazione un conoscimento chiaro , ed esplicito, per lo quale lo intelletto a dirittura, ed immediatamente ebbe conoscenza di Dio , come quello che immediatamente , e con tutto l'uso della ragione era stato da Dio creato . Nel mettere poi in opera la volontà , non vi ha dubbio che il primo atto di questa, sia quella naturale inchinazione verso se medesimo , o sia amor proprio che è inseparabile da ogni mente . Or questa volontà , questo amor proprio , nello stesso tempo che si pose in atto ebbe queste due idee dallo intelletto dove poterli appoggiare ; ma ella , cioè la volontà , in vece di lasciarsi guidare in questo appoggio dal vero attacco che queste due idee tra loro aveano , cioè da quello della necessaria dipendenza della creatura dal suo supremo Fattore , nel quale attacco la volontà , lo stesso amor proprio ritrovò ne' primi atti il suo vero appoggio (perchè amando se medesimo dovette molto più amare chi l'avea creato , e dovea continuamente mantenerlo) si portò poi ciecamente a volerne ella fare un' attacco tra loro , come di medesimazione , d'identità dell' una con l'altra , e così lusingossi la creatura, poter divenir Dio.

Ec-

Ecco adunque come nacque il primo errore nel Mondo, nel quale si vede ancora la origine del peccato così medesima, che non si può discernere qual delli due, cioè o il peccato, o lo errore debbano avere il primo luogo, essendo stati essi a vicenda uno cagione dell'altro; perchè da una parte si può dire, che l'amor proprio cieco, fu quello che confuse queste due idee con quel falso attacco ravvisato, e conseguentemente fu cagione dello errore. Dall'altra parte poi questo errore fu cagione del peccato positivo, e diciam così, esplicito, con aver' essi nostri primi Parenti disubbidito Dio nel mangiare il vietato pomo. Sconcertato, oscurato, confuso l'attacco di queste due idee, che erano le principali nella nostra mente, qual maraviglia se gli altri attacchi delle altre idee si venissero a confondere, e sconcertare? E soprattutto, questo oscurarsi le idee l'una con l'altra, fu vieppiù accresciuto dalle idee sensibili; perchè dopo il peccato siccome il campo materiale diede ad Adamo *tribulos, & spinas*, i quali doveffero sempre nuocere alle buone, e fruttuose piante, così ancora nel campo intellettuale della nostra mente presero forza tale i pruni, e le spine delle idee sensibili, che non fanno altro continuamente, che nuocere, anzi soffogare le spirituali; le quali non solo alla mente, buone, e giovevoli, ma anche domestiche debbon chiamarsi, come quelle, che nè da forza estranea in lei venenti, nè cose alla sua natura estranee (siccome le sensibili fanno) rappresentanti, debbon considerarsi.

Per esaminare più addentro come ciò avvenisse, dovrem riflettere, che il corpo essendo puramente passivo, solamente ciò che altri in lui opera, de' ricevere. Perciò il nostro corpo essendo unito alla mente, riceve da lei quell'azione, che mediante detta unione, la mente in lui esercita; e di più perchè sta circondato da altri corpi, riceve da loro quella impressione che il loro toccamento deve in lui cagionare. Stando adunque il nostro corpo in mezzo a queste due cagioni, che debbono in lui operare, cioè l'azion della mente, e la impressione de' corpi che lo circondano; nello stato della innocenza, perchè era regolato egli dalla mente, l'azion di questa dovea anche regolar l'impressione che gli altri corpi in lui facevano; nè questa impressione allora poteva far'altro alla mente, che risve-

R r

glian-

gliando in lei i sensi , avvertirla della presenza degli altri corpi.

In questo stato adunque fu da Dio creato il nostro primo Padre , cioè tal'era la unione della mente con il nostro corpo; e questa unione , nella quale la mente restava nella superiorità che a lei competeva , era addetta a quello stato , nel quale Iddio così la mente, come il corpo, creato avea; cioè quella, senza colpa alcuna , e questo, in una perfetta proporzione , e simetria delle sue parti . Ma non così si mantenne dopo il primo peccato ; perchè quello atto stesso di disubbidienza a Dio , avendo confusa , e con ciò debilitata la mente in se medesima , come si è veduto , ciò tirò seco ancora il guastamento positivo della costruzione del corpo . Quai tremori , quali angosce , quali convulsioni non cagiona egli nel nostro corpo quel rammarico , quel latrato (diciam così) della propria coscienza nello aver commesso un peccato , soprattutto per la prima volta che noi il commettiamo? E pure la nostra corrotta natura nata in mezzo alle colpe, e perciò nata con il callo , per così dire, a' rimorsi de' stimarsi. Or quanta più impressione, e quindi quanto turbamento , e con ciò guastamento di simetria dovette fare nel corpo di Adamo quel primo suo rimorso , al quale la sua fino allora innocente natura , niun' abito , e con ciò callo alcuno, non avea potuto fare?

Guastrata quella simetria , nella quale il corpo era regolato dalla mente , in quella nuova disposizione , cioè in quel guastamento di simetria , già non dovette esser da lei più quanto era prima , regolato , e con ciò in lui l'azion della mente venne ad indebolirsi . Ma quanto mancò al nostro corpo l'azion della mente , altrettanto dovette crescere l'impressione de' corpi , i quali lo circondavano . Questa impressione , ritrovando debilitata l'azion della nostra mente , non solamente che non dipese più , nè fu regolata da essa mente , ma se nello stato della innocenza serviva solamente per risvegliare in lei i sensi , dopo il peccato , la costringe a star sempre occupata in essi , e perciò ad esser da loro distratta , ed oppressa.

Ma per ritornare donde ci siam partiti . Quando adunque la nostra volontà , ritrovando in tale stato il campo della nostra mente , in vece di separare i pruni delle idee sensibili , dalle

le piante domestiche delle spirituali, venisse maggiormente a stringerle con loro, ella verrebbe a far due mali, cioè uno per dette idee, e l'altro per se medesima. Per le idee, con crescer vieppiù quel mescuglio, che per lo primo peccato era cotanto infurto; dal che quantunque tutte le idee ricevan danno, vieppiù sempre offuscandosi l'una con l'altra, le spirituali tuttavolta sono quelle che maggior ne soffrono, restando quasi che dallo 'ntutto estinte dalle sensibili, le quali in numero maggiore, e di maggior forza per lo detto peccato son divenute. Il male che fa per se medesima, si è quello stesso che poco prima abbiain rapportato; cioè che con lo abbracciar ella più idee per farne una, queste con le opposizioni tra loro, non fanno continuamente altro, che andare a lei togliendo quella forza, che alla prima sembrava aver' ella su di loro impiegata, nello averle volute unire; perchè ognuna di esse vuol per se l'assenso di lei, e con ciò disgregandola, l'indeboliscono in modo, che assai più debole, che quando sta nella sospensione, cioè quando non è risoluta a dar l'assenso più ad una cosa, che ad un'altra, rimane: perchè allora ella sta sempre in istato d'impiegar tutta la sua forza dove si delibererà, cioè dove ritroverà nella idea, chiarezza che a se il di lei assenso debba tirare; ma una volta che già si è portata su 'l falso, cioè su le diverse idee, queste la disgregano in modo, che distratta, e perciò intimamente snerata si ritrova.

Quinimò etiam hæc indifferentia, non ad ea tantum se extendit, de quibus intellectus, nihil planè cognoscit, sed generaliter ad omnia, quæ ab illo non satis perspicuè cognoscuntur, eo ipso tempore, quo de iis à voluntate deliberatur; quantumvis enim probabiles coniecturæ me trahant in unam partem, sola cognitio, quòd sint tantum coniecturæ, non autem certæ, atque indubitabiles rationes, sufficit ad assensionem meam in contrarium impellendam: quod satis his diebus sum expertus, cum illa omnia, quæ prius ut vera quàm maxime credideram, propter hoc unum, quod de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem, planè falsa esse supposui.

Siegue Renato a dimostrare più minutamente, quanto la oscurità delle Idee, che si esaminano, per poca che ne resti, basti per toglier tutto il vigore alla volontà; in modo che ella

R r a

af.

CXCI:

Renato fa vedere, come ogni picciola oscurità basti a far vacillare la nostra volontà nel giudizj.

resta indifferente non solamente dove l'intelletto non conosce affatto, ma ancora dove non conosce *satis perspicue*. E quindi, se ella vorrà, durando ancora quella picciola oscurità, assentire, o sia giudicare, si ritroverà debole in modo, che potrà essere spinta a dar l'assenso contrario a quel che prima dato avea. Per conferma di tutto ciò, egli ne adduce la esperienza di ciò, che era a lui avvenuto nel principio di queste Meditazioni, dove *illa omnia, quæ prius ut verum quàm maximè credideram, propter hoc unum, quod de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem, planè falsa esse supposui*. Ora le cose le quali egli avea credute per vere, si riducevano alla esistenza de' corpi, ed alle Proposizioni Aritmetiche, e Geometriche; la cagione di questa credenza, era stata, per la esistenza delle cose materiali, quella spinta che la volontà ricevea da' sensi a doverci assentire; per le Proposizioni Geometriche, ed Aritmetiche, quel lume, quel chiaro che in esse Proposizioni lo stesso intelletto avea; ma la idea di Dio, la quale si accoppiava per lo attributo della Onnipotenza, così con la nostra inchinazione de' sensi, come con il lume del nostro intelletto, essendo rimasta ancora oscura per quel verso, per quello attributo della sua infinita bontà, quel poco di oscuro fece sì, che la volontà non potè attaccarsi fortemente, nè alla spinta de' sensi, nè al lume dello intelletto, in modo che la esistenza de' corpi, e le proposizioni Matematiche fossero rimaste in noi sempre certe, ed indubitabili, ma fu trasportata fino a supporre queste cose *planè falsa*.

CXCII.

Risposta ad
una obbiezio-
ne.

Ma qui si potrebbe fare una obbiezione, cioè che essendosi detto che noi giammai possiamo comprendere tutte le idee, per dovervi in esse sempre restar dell'oscuro a nostro riguardo, la volontà non dovrebbe giammai assentire, o sia giudicare, perchè sempre nelle idee vi resterebbe dell'oscuro, il quale verrebbe a debilitare ogni assenso che ella su quelle avesse dato. Ma a ciò si risponde, che non è necessario allo assenso della volontà per restar forte, e con ciò certo in modo da non esser essa volontà spinta ad assenso contrario, che questo si debba dare su di una idea che sia perfettamente chiara per tutti i suoi versi, perchè basta che sia su quanto di chiaro si apprende, o in una idea, ovvero in uno attacco che ella avrà

con

con altre, per restar'esso assenso forte, e con ciò certo. Ma di questo attaccarsi la volontà al chiaro delle idee, e del suo processo, come altresì de' gradi, per i quali si deve fare, appressò più distintamente parlerassene.

Trattanto per accennare in questo luogo tutto ciò, che appressò meglio si ravviserà intorno allo attacco della volontà alle idee, bisogna ancora distinguere la unione, che fa la volontà delle idee in quel loro mescolamento, nel quale a noi alla prima si presentano, dalla unione, o sieno attacchi che elleno anno veramente tra loro, cioè dagli attacchi che in loro si veggono delle cose che elleno rappresentano. Perchè questi attacchi essendo lo stesso che i riguardi, o sieno le relazioni che le cose anno tra loro, non solamente vi debbono essere, ma si debbono dal nostro intelletto apprendere; tuttavolta per apprendere questi, bisogna prima ben separar tra loro le idee di quelle cose delle quali saranno questi attacchi, per poi in ciascuna di esse vederli come attributi di ciascuna; laddove la unione che prende una idea per attributo di un'altra, è quella confusione, nella quale nè le idee, nè gli attacchi che elleno anno tra loro, più non si riconoscono. E perciò le cose paragonandosi agli anelli di una catena, se huom volesse prender questi anelli in confuso, questa sarebbe una falsa unione, la quale non farebbe a lui vedere, nè gli anelli, nè gli attacchi, o sia vera unione, che essi anno tra loro; ma dall'altra parte, vedendo egli ciascuno anello da per se, senza confonderlo con gli altri, con ciò verrà a veder bene, e distintamente insieme, e gli anelli, e i loro attacchi.

Ma queste unioni in niuna cosa meglio che nell'huomo stesso potranno spiegarsi. Si presenta adunque alla nostra mente il concetto dell'huomo con una unione di due idee, cioè di mente, o sia di anima, e di corpo, alla prima indistinte tra loro. Or se la volontà alla prima comparfa di queste due idee si attaccherà loro con impeto, dando il suo assenso a tutto ciò, che per la vicinanza tra loro sembra che l'una abbia dell'altra, cioè se alla mente vorrà attaccar l'esser' un'aura sottilissima, fiamma, vapore, alito, e tutto ciò che alla estensione, cioè al corpo si appartiene; non per altro, se non perchè in queste sottili esten-

sioni

GXCIII.

Paragone, ed esempio per distinguere falsi attacchi delle idee, da veri.

sioni si vede dal senso quella intangibilità, per la quale la idea di questa sottile estensione par che si accosti a quella del pensiero, che anche intangibile si apprende (senza badare, che la intangibilità di quelle sottili estensioni sembra tale, perchè non è patente al senso, non perchè non vi sia toccamento, laddove quella del pensiero è veramente tale, perchè la natura della mente non porta l'esser tangibile) ed al contrario alla estensione vorrà attaccare il sentire, il vedere, il dolore &c. ed altre percezioni che all'anima si appartengono; verrà in modo a confonder queste due idee, mischiandole l'una con l'altra, che nè più anima, nè più corpo la nostra mente ritroverà; e perciò nè anche potrà più vedere la vera unione delle idee di queste due sostanze, la quale unione l'huomo viene a formare. Ma se al contrario, la volontà in presentandosi alla mente queste due idee, anderà trattenuta nell'unirle, cioè medesimarle, elleno a poco a poco si anderanno distinguendo l'una dall'altra; cioè per mezzo della riflessione si separerà dall'una ciò, che non per altro, che per un'apparente analogia estrinseca, sembrava in lei vedersi, ma che realmente, e veramente all'altra dovea appartenere; e così resteranno tutt'e due queste idee già chiare, in maniera che potrà poi la nostra mente in loro scorgere a suo piacere gli attacchi, co' quali l'una con l'altra vicendevolmente si uniscono; e con ciò formare la idea dell'huomo, nella quale unite, ed intimamente unite, ma non confuse resteranno.

CXCIV.

Renato conchiude, che una picciola oscurità che resti, sia bastante a far che i nostri giudizi sieno difettosi.

Avendo Renato più minutamente fatto vedere, quanto la oscurità (per poca che ne resti) in quel verso delle idee che si prende ad esaminare, tolga tutto il vigore alla operazione della volontà; conchiude come questa picciola oscurità ancora sia cagione de' nostri errori: *Cum autem quid verum sit, non satis clarè, & distinctè percipio, si quidem à judicio ferendo abstineream, clarum est me rectè agere, & non falli; sed si vel affirmem, vel negem, tunc libertate arbitrii non rectè utor; atque si in eam partem, quæ falsa est, me convertam, planè fallor; si verò alteram amplectar, casu quidem incido in veritatem, sed non ideo culpà carebo; quia lumine naturali manifestum est, perceptionem intellectus præcedere semper debere voluntatis de-*

ter.

terminationem: e questa conchiuſione è ancora più minuta di quello che antecedentemente detto avea. Perchè avendo colà detto *ad illa quæ non intelligo extendo*, nel che ſembrava, che ſi poteſſe intender ſolamente di ciò che noi affatto non intendiamo: qui ſoggiugne di più quel *non ſatis clarè, & diſtinctè percipio*, il qual *non ſatis* fa vedere, che non ſolamente dove non s'intende affatto, ma anche dove *non ſatis*, cioè non perfettamente, ſe ſopra lui ſi vuol giudicare, all' errore ſi viene a dar luogo.

Dopo avere il Cartesio dimoſtrato come noi, o ſia io, ſia quello, il quale *libertate arbitrii non reſtè utor*, paſſa alla intera conchiuſione di tutta queſta terza riſpoſta alla difficoltà, facendo vedere qual ſia quella privazione, della quale la difficoltà ſi lagna; le ſue parole ſono queſte: *Atque in hoc liberi arbitrii non recto uſu, privatio illa ineſt, quæ formam erroris conſtituit; privatio, inquam, ineſt in ipſa operatione, quatenus à me procedit, ſed non in facultate, quam à Deo accepi, nec etiam in operatione, quatenus ab illo dependet*, nelle quali parole egli ſpiega come ſi debba intender queſta privazione nello errore; cioè che quanto vi ha di privazione nello errore, venga da me medeſimo, il quale mi privo, cioè tolgo a me ſteſſo il retto uſo del libero arbitrio. (a)

Ma oltre a queſta privazione aſſegnata dal Cartesio, ne poſſiamo noi un' altra come a ſua cagione conſiderare; la quale, per poterſi intendere, biſognerà ricordarſi di ciò, che noi ſopra intorno alle conoſcenze abbiamo accennato, cioè, che que-

CXCIV.

Renato conchiude la terza riſpoſta alla difficoltà, con far vedere, che la privazione nello errore non vien da Dio, ma da noi medeſimi, i quali ci priviamo del retto uſo del libero arbitrio.

CXCVI.

La privazione del retto uſo del libero arbitrio, conſiſte nel privarci la volontà della conoſcenza riſieſſa.

(a) Dalla condotta tenuta da Renato nello ſciogliere queſta difficoltà ſi può ricavare una regola generale per l'analisi; perchè ſiccome queſto Filoſofo avendo ſciolto il complesso delle idee, che la formavano, ha ravviſato eſſer quelle idee tre; e di più, perchè delle dette tre, la più ovvia nella difficoltà era quella di Dio, queſta prima ſi mette ad eſaminare, e poi di mano in mano le altre due, come ſi è veduto; così ancora in ogni propoſizione, che ci ſi parerà davanti, ſi deve uſare eſatta diligenza nell'oſſervare quante idee vi concorrano a formarle, e doppo ſi debbono eſaminare una per una, incominciando dalla più ovvia, con quella gradazione, che Renato nello ſciogliere la preſente difficoltà ha praticata.

queste nel nostro intelletto sono di due maniere, avendovi e le dirette, e le riflesse; per le dirette noi apprendiamo, conosciamo gli obbietti, o sieno le cose; per le riflesse poi conosciamo le stesse conoscenze dirette, cioè se sieno chiare, o oscure, se sieno distinte, o confuse tra loro, e (che è ciò che fa al nostro caso) fin dove ciascuna di esse conoscenze degli obbietti si estenda, e dove si termini. Queste conoscenze riflesse, cioè il conoscere il termine delle nostre conoscenze dirette, sono di somma noja al cieco nostro amor proprio, perchè per esse si viene a trattener quello impeto, quell'ambizione del *cuncta scire*, il quale è cotanto a noi attaccato. Perciò adunque quando una conoscenza diretta è giunta al suo termine, cioè dove l'intelletto in essa più non apprende, la volontà non dando luogo allo intelletto di adoprar la conoscenza riflessa, trascorre immediatamente ad attaccarsi ad un'altra conoscenza diretta, come se fosse un proseguimento della prima; e con questo privando la mente di quella conoscenza riflessa, per la quale il termine della prima conoscenza diretta dovea ravvivare, viene a formar l'errore, il quale dalla privazione di tal conoscenza vien cagionato.

CXCVII.

Perciò restiam noi privi di una conoscenza a noi dovuta; ma questa privazione non è da Dio, ma dalla propria nostra volontà.

Ora ricordandoci noi delle parole della difficoltà, potrem vedere, come nello errore vi sia veramente la imperfezione dello esser noi privi *cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet*, perchè restiamo privi di quella conoscenza riflessa, la quale è così necessaria di aggiugnersi sempre alla diretta, cioè a quella delle cose, per ravvifarne il suo termine, e con ciò non farci cadere in errore. Ma dall'altro canto da ciò non ne deve seguitare quello che pretende la difficoltà, cioè che noi con questo restiamo privati da Dio di qualche perfezione a noi dovuta; perchè essendo la nostra propria volontà quella che si priva di una tal conoscenza, cioè della riflessa, si vede che Iddio non solamente non ci ha privato di perfezione alcuna che a noi potea competere, ma che di più positivamente ci ha data la perfezione della detta conoscenza riflessa, la quale supplendo la mancanza naturale della conoscenza diretta, dallo errore ci dovea guardare.

CXCVIII.

Si conchiude,

Ed ecco come Iddio non solamente in niuna maniera contri-

tribuisce al nostro errore, ma al contrario, positivamente ci ha dato lo ajuto da potercene guardare; e se la nostra volontà si priva di questo ajuto, di se medesima, e non di Dio si deve dolere.

Ma perchè (come abbiain veduto nel principio di questa difficoltà) vi era la lagnanza di quella sproporzione che appariva tra l'intelletto, e la volontà, Renato a questa risponde con quelle parole, che egli immediatamente soggiugne, cioè: *Neque enim habeo causam ullam conquerendi, quòd Deus mihi non majorem vim intelligendi, sive non majus lumen naturale dederit, quàm dedit, quia est de ratione intellectus finiti, ut multa non intelligat, & de ratione intellectus creati, ut sit finitus; estque quòd agam gratias illi, qui mihi nunquam quicquam debuit pro eo, quod largitus est, non autem quod putem me ab illo iis esse privatum, sive illum mihi ea abstulisse, quæ non dedit. Non habeo etiam causam conquerendi, quòd voluntatem dederit latius patentem, quàm intellectum; cum enim voluntas in unâ tantum re, & tanquam in indivisibili consistat, non videtur ferre ejus natura, ut quicquam ab illâ demi possit; & sanè, quò amplior est, tantò majores debeo gratias ejus datori, nelle quali dimostra, che questa sproporzione non venga in noi in niuna maniera cagionata da Dio, ma che sia della natura di queste due potenze lo aver tra loro questa sproporzione. Perchè dovendo l'intelletto creato esser necessariamente finito, non potrebbe giammai crescer cotanto, che potesse agguagliare l'ampiezza della volontà: dall'altra parte la volontà consistendo in una tantum re, & tanquam in indivisibili, non permette la sua natura che possa scemarsene, per agguagliare la cortezza dello intelletto; e così non solamente noi non ci possiamo lagnar di Dio, nè per la cortezza del nostro intelletto, perchè questa là porta seco la sua propria natura, nè per l'ampiezza della volontà; ma piuttosto dell'ampiezza di questa dobbiamo sempre più ringraziarlo, com'egli (il Cartesio) soggiugne in quelle parole: *Sanè quò amplior est, tantò majores debeo gratias ejus datori.* E veramente chi non riconoscebbe da Dio per beneficio, lo aver da lui ricevuta la facultà di poter correre, benchè questo correrè per aver volu-*

che Iddio non solamente nã contribuisce a' nostri errori, ma ci ha dati tutti gli ajuti per potercene difendere.

CIC.

Sproporzione tra il nostro intelletto, e la volontà, non cagionata da Dio.

to esso adoperarlo quando non avea lume che lo guidasse, o pure terra che lo sostenesse, lo avesse portato a precipitarsi in qualche burrone.

E questa è la ragione, con la quale Renato finisce di rispondere alla difficoltà; ma noi a questa ne aggiungeremo un'altra tirata da ciò che abbiám detto poc'anzi, cioè dallo ajuto della conoscenza riflessa che Iddio ci ha dato per supplire alla mancanza della diretta; il quale ajuto serve a far vedere, che non solamente Iddio non sia cagione di questa sproporzione tra lo intelletto, e la volontà, ma che positivamente ci abbia dato un rimedio per la detta sproporzione, per lo quale non cadeffimo nello errore. E per vedere più distesamente quanto sia grande questo beneficio di Dio, bisogna riflettere, che dovendo necessariamente ogni mente creata (come si è veduto) avere il termine in ogni sua conoscenza diretta, o sia di cosa, e dall'altra parte l'impeto della nostra volontà superando (come si è ancora detto) ogni termine, ogni limite, e perciò non potendo soffrire la mancanza in una conoscenza (perchè in quella ella sarebbe restata senz'appoggio dove appigliarsi) si farebbe attaccata ad ogni congettura che le fosse venuta davanti; cioè avrebbe unita alla prima ogni altra idea, che ad essa vicina per qualche analogia avesse ritrovata, come si è veduto sopra nello esempio della cogitazione, e della estensione: e così l'errore sarebbe stato quasi necessario in noi senza niuna colpa di Dio, perchè quella mancanza di conoscenza diretta è così necessaria in ogni creatura, che non si può dir nè meno negazione dalla parte di Dio; perchè non potendo una creatura essere infinita, e perciò non potendo aver la comprensiva, è della natura di essa creatura, lo aver detta mancanza.

CC. Iddio adunque per riparare a questa mancanza, ci ha donata la conoscenza riflessa, la quale dovesse servire per appoggio alla volontà, quando a lei mancava quello della conoscenza diretta; e così essa volontà non fosse obbligata ad andare ritrovando appoggio in un'altra conoscenza diretta, per sostenere quel suo spignimento, quel suo impeto, che sempre ad una conoscenza deve attaccarsi. Anzi lo appoggiarsi ella a que-

CC.

Anzi da Dio
questa spro-
porzione è
stata riparata
con la cono-
scenza rifles-
sa.

questa conoscenza riflessa, è cagione, che ella ritornando in se medesima, venga a trattener se stessa dallo stendersi ad altra conoscenza diretta, quando non dovrebbe. Perchè la volontà essendo una potenza cieca, sempre la conoscenza, alla quale ella si appoggia, de' seguirle. Ora essendo la conoscenza riflessa non un proseguimento avanti dello intelletto (come è la diretta) ma un ritornamento, un rivolgimento in se medesimo; quando la volontà si appoggia a questa conoscenza, anche si rivolge in se stessa, e così quel suo impeto, quella sua forza non la impiega in quel cieco andare avanti, ma nel trattener se medesima, acciocchè non trascorra; e questo farà quel *voluntatem meam ita contineo* &c. che testè ravviseremo.

Per terminare in fine questa terza risposta con un' esempio. Diremo, che siccome se huom camminando per una stanza, quando giugne alla finestra, e si voglia per essa precipitare, non si può doler dello artefice, che per aver fatta la stanza troppo corta, fosse stato cagione di questo suo precipizio; perchè lo artefice non avendo potuto far questa camera infinita, e quindi avendo veduto, che per molto lunga che l'avesse fatta, ella sempre il suo termine avrebbe dovuto avere, nel qual termine huom avrebbe potuto precipitarsi, avea perciò posto il riparo alla finestra dov'era il termine di questa stanza, espressamente per fornire questo huomo di quel mezzo da non precipitarsi, che la lunghezza di questa stanza per molto che fosse stata, giammai dargli non avrebbe potuto. Così ancora il sommo Artefice, cioè Iddio, avendo alla nostra conoscenza diretta posto il riparo della riflessa, se la nostra volontà, che è quella che deve appoggiarsi alla conoscenza, quando è giunta al termine di questa, vuol precipitarsi, non può dolersi, che il termine sia stato cagione di questo suo precipizio, ma il non aver' ella del riparo da Dio dato a questo termine, voluto servirsi.

Da tutto questo discorso intorno allo errore, si debbono tirare le seguenti conseguenze. Prima, che niuna imperfezione viene in noi da Dio; perchè quella mancanza dell'esser terminati, noi l'abbiamo dallo stesso esser di creatura, che necessa-

CCI.

Paragone per far vedere la nostra colpa nello errore, e l'ajuto che Iddio si ha dato per liberarcene.

CCII.

Prima conseguenza tirata dalla terza risposta alla difficoltà

Va, cioè che la nostra volontà nel male rivolge in sua forza contro di se stessa in modo che sempre più debilita se medesima. riamente il termine porta seco : la imperfezione poi dell'errore, e del peccato tra tutte le creature , è propria solo delle menti, o sia degli spiriti , e questa formata da loro , e forse per qual cagione ? Per quella stessa (paradossò , stranezza che non si crederebbe) per la quale esse più perfette di tutte le altre creature , cioè delle corporee si riconoscono ; dico per quell' attività , per quel principio di operazione in se medesimo , e da se medesimo , per lo quale sopra tutte le altre facultà che abbiamo , in qualche maniera una immagine , e similitudine di Dio veniamo a rappresentare ; come ben nota Renato in quelle parole : *Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me esse experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa precipue sit, ratione cujus imaginem quandam, & similitudinem Dei me referre intelligo.* Questa siccome è la principal perfezione reale, che le creature che la posseggono , anno sopra le altre che ne son prive ; così poi male usata , o per meglio dire , facendo abuso di se medesima , non solamente che divien la sola imperfezion che vi abbia nel Mondo , e con ciò rende que' spiriti che questo abuso anno praticato , realmente più imperfetti del corpo , ma ella divien tutto 'l male , che nel Mondo può avervi ; essendosi veduto che questo abuso non che cagione , ma lo stesso errore , lo stesso peccato siesi . Ma che più ? Questa stessa attività con questo abuso di se medesima , avendo noi detto che rende imperfetto quello spirito , del qual' ella è attività , come lo rende ella imperfetto ? Con oscurarne , e confonderne l'intelletto . Ma almeno se rende imperfetta questa potenza , non la distrugge : ma chi crederebbe che il più male che ella faccia sia a se medesima ? Ella con questo abuso , si è veduto , come vada togliendo a se medesima la forza ; ma poi questo togliimento arriva a tal segno , che ella viene se medesima a distruggere (per dir così) ed annientare . E per vedere come ciò possa mai da lei praticarsi , rifletteremo , che ella nell'errore abbraccia più idee , volendone far'una , come sopra si è veduto ; e questo è lo abuso che la volontà fa del suo giudizio , il quale , errore si chiama . Un tale abuso anche si estende al suo desiderio , il quale essendo , come si è detto , un' appetito in ogni creatura ragionevole di appoggiarsi ad

ad un' altro essere , acciocchè egli il termine di lei , nel qual' ella l'orlo del niente riconosce , venga in lei a supplire : e questo suo desiderio ayendolo ella ricevuto da Dio di tal forza , che non possa da niuna cosa creata essere arrestato, ma sempre trapassando tutte loro , non ritrovi giammai riposo , che nello appoggiarsi a quello essere infinito , cioè a Dio stesso , il quale il solo appoggio degno di lei , che ad immagine , e similitudine sua era stata fatta , potea essere ; ella abusandosi di questa sua forza , nel mentre tutta su le creature vuole appoggiarla , e queste mancano sotto a lei , ella vana (appunto come una forza impiegata a dare un gran colpo al vento) viene a restare . Ma qui non terminano i suoi mali ; la sua forza già sta tutta impiegata ; in lei non n'è rimasta da poter raddrizzar questa sua piega per rivolgerla a Dio , che farebbe il suo vero , e forte appoggio ; cose che possano sostenerla non ne ritrova più ; che farà ella adunque ? Ella si rivolgerà contro di se medesima , forzando se stessa a seguir lo stesso sforzo su'l nulla , che vuol dire a perpetuamente indebolire , e distrugger se medesima ; in maniera che quello che nel primo atto della sua indifferenza , era sola inchinazione , era sola forza per le cose create ; nel secondo atto , divien forza , diviene impegno per sostener la propria forza , benchè così male impiegata ; e se nel primo atto la inchinazione , lo amore della volontà era solo per le cose , nel secondo allo amor per le creature si aggiugne anche quello per lo suo primo atto , o sia deliberazione , cioè il compiacimento , l'amor proprio per quello atto come da se venente , il che cagiona la ostinazione di non volerlo mutare , benchè dalla mente conosciuto per male impiegato , e con ciò cattivo ; e se in quello atto ella ha affievolita la forza propria , questo servirà a maggiormente indebolirla , e renderla vana . E ciò giugne a tal segno , che mancando con la vita , o sia con il corpo , alla mente , tutte le creature alle quali ella unicamente si era appoggiata (dico a quella mente che avea voluto ciò praticare) ella viene affatto a perder questo appoggio , il quale per debole che fosse , pure in qualche maniera il suo desiderio sosteneva ; e con ciò il suo desiderio , o sia la sua volontà viene a restare affatto nel vuoto ; ella non desidera ,
non

non ama più le creature, vedendone il loro abbandono, il loro nulla a suo riguardo; a Dio non può più appoggiarsi, non essendole rimasta forza per potere a lui risorgere, e con ciò non potrà più amarlo, non desiderarlo. Ella adunque non amerà più nulla, non desidererà nulla, tutto odierà, tutto abborrirà. Ecco adunque tutto il volere, tutto il desiderio, tutto lo amore, e con ciò tutta la volontà, tutto il libero arbitrio in lei da se medesimo, cioè dallo stesso libero arbitrio estinto piuttosto che forzato, e se vorrem dir quello atto di odio, di abborrimento, esser' anche volontà, vedrem questa forzata, fatta schiava da quello impegno, da quella stessa ostinazione per sostener gli atti già fatti per le creature, e questo nel mentre che quegli atti non vuole, anzi non può più fargli, vinta dalla viltà, che in loro ha così chiaramente conosciuta.

CCIII.

Seconda. Che nell' errore la volontà è debilitata dalle idee che essa malamente vuole unire; ma nel peccato ella debilita se medesima.

Seconda. Se nello errore, cioè nello adoperar malamente il giudizio, la volontà distrae la sua forza, che vuol dire se medesima, o sia il libero arbitrio su diverse idee, e con ciò fa, che dalle dette idee venga snervato, perchè distratto; nel peccato poi ella stessa è quella che debilita se medesima, o sia il libero arbitrio; perchè essendo il peccato il final desiderio, o sia la inclinazione per le creature, perchè in esse per le ragioni già dette, non può ritrovar giammai appoggio che sia eguale alla sua forza; questa sua forza nel vuoto si viene a rimanere, e con ciò ella medesima viene a distruggersi.

CCIV.

Terza. Che la volontà può molte volte con le proprie sole forze ritirarsi dallo errore; ma per ritirarsi dal peccato ha bisogno dello ajuto della grazia Divina.

Terza. Da ciò ne avviene, che ella dallo errore possa molte volte da se medesima distraersene, perchè ella con il giudizio in quelle idee, le quali non tirano a loro il desiderio, non impiegando la sua forza ad inchinarsi, ma solamente ad abbracciar le idee, benchè queste distruggan la detta forza, e con ciò la vengano a debilitare, nulladimeno questa forza per mezzo del giudizio non piegandosi, non inchinandosi, potrà alcune volte da se medesima lasciar quel fastello di più idee, e con ciò dallo errore dipartirsi; ma nel peccato perchè ella opera per mezzo del desiderio, il quale non è altro che una inclinazione di tutta la mente su la cosa che si desidera (perchè per quella interna coscienza, che ha la mente nelle sue mancanze, come cosa creata che ella è, in tutto il suo essere, tutto il suo esse-

effere , che vuol dir tutta se medesima , inchina , ed appoggia su la cosa desiderata) questo inchinamento venendo ad effere su le creature , le quali non possono reggere al peso di lui , che come si è detto , di ogni cosa creata viene ad esser maggiore , tutta la mente in tutto 'l suo desiderio si ritroverà abbandonata di appoggio : or' in tale stato dove potrà più ella in se medesima ritrovar forza da sollevarsi in questo suo abbandono , altra creatura non potrà darcela , perchè quest' ancora si troverebbe disuguale alla forza di lei , cioè in lei si ritroverebbe quel termine , che come orlo del precipizio nel niente , la nostra volontà tanto abborrisce . Bisogna adunque , che dalla forza infinita , cioè dalla grazia soprannaturale di Dio , a lei venga questo sollievo apprestato ; e qui si vede la ragione , per la quale per sollevar la mente nostra dal peccato , è così necessaria la Divina grazia .

Quarta . Si vede da ciò come questa divina soprannatural grazia debba sollevare , e quindi fortificar la volontà in due maniere ; l'una con illuminare lo intelletto , facendo veder' effere Dio il vero appoggio , al quale la volontà debba abbracciarsi , e nel quale per la sua immensità ritroverà sempre un forte , e perpetuo sostegno , senza tema di avere a ritrovar' in lui quel termine , in cui tutta la forza della volontà nel vuoto venga a cadere : l'altra con fortificar la volontà a dirittura , cioè far sì , che voglia abbracciare questo appoggio così proporzionato a tutta la sua forza . La necessità di questa seconda si vede da ciò che abbiám detto ; cioè che nel peccato , non solamente la volontà inchinar' alle cose create , ma di più s'inchina , s'attacca a quella stessa sua benchè cattiva inchinazione , cioè a quell' atto del primo attacco , come da se fatto , in maniera che il primo attacco è amore per le creature , il secondo è amor proprio , cioè amore per quello atto d'inchinazione , perchè fatto da lei . Donde nasce che per toglier questo amor proprio , bisogna che Iddio ajuti la volontà , oltre allo illuminar lo intelletto ; perchè la illuminazione dello intelletto basterebbe perchè lasciasse le creature , ma non basterebbe per toglier quello amor proprio , quella ostinazione della volontà , dico quello amore per lo stesso suo atto d'esserfi ad esse creature inchinata .

CCV.

Quarta . Che la Divina grazia le deve dar questo ajuto , non solamente con illuminar lo intelletto , ma con il restituire ad essa volontà quella forza , che ella stessa nel peccare si è tolta .

Ma

CCVI.
 Regola addot-
 ta da Renato
 per guardarsi
 dall'errore, e
 ritrovare il
 Vero.

Ma per ritornare a Renato; la stessa terza risposta che egli ha dato alla difficoltà, lo conduce a conoscer la maniera come noi dallo errore dobbiam guardarci, ed insieme come possiam pervenire al conoscimento del Vero, per quanto alla nostra corrotta natura sarà permesso. Perchè essendosi in questa terza risposta veduto, che i nostri errori tutti derivano dallo abuso che noi facciamo delle facultà da Dio a noi date, e vedutasi altresì la origine, e cagione di tale abuso, si è reso facile il discoprirsi il rimedio, quale adoperando possiam in noi togliere questo abuso, ed insieme discernere la strada, per la quale incamminandoci, al conoscimento del Vero perveniamo: *Possum tamen illo altero qui pendet ab eo tantum quod recorder, quoties de rei veritate non liquet, à judicio ferendo esse abstinendum; nam quamvis eam in me infirmitatem esse experiat ut non possim semper uni & eidem cognitioni defixus inherere, possum tamen attenta, & sæpius iterata meditatione efficere ut ejusdem, quoties usus exiget, recorder, atque ita habitum quendam non errandi acquiram; qua in re cum maxima, & præcipua hominis perfectio consistat, non parum me hodierna meditatione lucratum esse existimo, quod erroris & falsitatis causam investigarim: & sanè nulla alia esse potest ab ea quam explicui; nam quoties voluntatem in judiciis ferendis ita contineo ut ad ea tantum se extendat quæ illi clarè & distinctè ab intellectu exhibentur, fieri planè non potest ut errem, quia omnis clara, & distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde à nihilo esse non potest, sed necessario Deum auctorem habet; Deum, inquam, illum summè perfectum, quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera.* Nelle quali parole si de' vedere insieme e l'intero stabilimento della regola generale discoperta nel principio della terza Meditazione, cioè che *quidquid clarè & distinctè percipitur, verum sit*, e l'uso che di tal regola debba farsi. Il primo sta espresso in quelle parole: *quod omnis clara, & distincta perceptio proculdubio est aliquid ac proinde &c.*; le quali essendo conchiusioni di ciò che si è prima dimostrato, cioè che tutto ciò che è veramente in noi come da Dio venente, deve esser Vero; viene con questo a stabilirsi interamente, che *quicquid clarè & distinctè percipitur, verum sit*.

percipitur &c. il che benchè nella terza Meditazione si fosse conosciuto vero in alcune particolari cognizioni provenienti da una coscienza, o dir vogliamo intimo sentimento della mente; nulladimeno qui si stabilisce generalmente con una ragione evidentissima, tratta necessariamente dalla bontà di Dio.

Ma ciò che più importa, si è l'uso che della detta regola dobbiam noi fare, cioè dopo saputo che nelle chiare, e distinte percezioni si ritrovi il Vero, come di esso la volontà debba servirsi nel proseguimento, e catena de' suoi giudizj. Il qual' uso sta espresso, anzi piuttosto accennato in quelle parole: *Quoties de rei veritate non liquet, à judicio ferendo est abstinendum*; ed in quelle altre: *Nam quoties voluntatem in judiciis ferendis ita contineo ut ad ea tantum se extendat quæ illi clarè & distinctè ab intellectu exhibentur, fieri planè non potest ut errem.* Nelle quali egli ci dà non solamente la regola da poterci guardar dallo errore, ma eziandio la maniera da poter ritrovare il Vero, come egli lo dichiara nell' ultime parole di questa Meditazione, dicendo: *Neque hodie tantum didici quid mihi sit cavendum ut nunquam fallar, sed simul etiam quid agendum ut assequar veritatem; assequar illam profectò si tantum ad omnia quæ perfectè intelligo satis attendam, atque illa à reliquis, quæ confusius, & obscurius apprehendo, secernam.* Su 'l qual punto, che è la conclusione, e lo scopo di tutta questa Meditazione, benchè da Voi affatto taciuto, è necessario che noi seriamente ci fermiamo. E se vi sembrerà che in esso soverchio io mi distenda, vi prego a riflettere quanta serietà, ed attenzione possa meritare un soggetto di tal fatta, di cui in tutta l'umana sapienza non si ritroverà altro più degno di riflessione; trattandosi in esso niente meno, che di dare il modo alla nostra mente d'evitar gli errori, e ritrovare, e possedere tutte le sue ricchezze, le quali solamente nel Vero consistono.

Noi adunque dintorno a questa regola faremo qualche riflessione, per dimostrare non solamente quanto la pratica di essa sia facile, ma quanto insieme sia profittevole, anzi necessaria, non pure per tutti i discorsi che alle scienze umane appartengono, ma anche per tutte le azioni della nostra vita, acciocchè da un buon giudizio, e miglior pratica, sieno elle condotte, e governate.

T t

E' non

CCVII.

Spiega di questa regola, e preparazione alla maniera da metterla in pratica.

E' non si de' già credere, che Renato in questa regola voglia mettere i ceppi alla volontà, condannandola a non muoversi fino a che lo intelletto non le presenti alla prima le idee chiare e distinte, secondo tutta la chiarezza, e distinzione, della quale elleno nella mente umana possono esser capaci. Perchè ciò conterrebbe due errori; l'uno di avvezzar la volontà ad una estrema inazione, e pigrizia, anzi condannarla a non far mai nulla; imperocchè le idee le più volte non presentandosi giammai alla prima alla nostra mente con tutta la lor chiarezza e distinzione, ella giammai ritroverebbe idea dove impiegarsi. Il secondo errore sarebbe di condannar le idee a non poter ricevere maggior chiarezza, e distinzione di quella, con la quale alla prima ci si presentano; perchè se elleno da lor medesime, e senza altra industria avessero potuto darsele, non avrebbero giammai avuta oscurità alcuna, ma fin dal principio s'avrebbon data quella chiarezza, che a lor conveniva. Propone adunque il Cartesio in queste parole; non solamente il doverfi la volontà estendere a ciò, che l'intelletto chiara, e distintamente le presenterà; ma di più, quale debba essere la nostra industria per giugnere alla chiarezza, e distinzione delle Idee, la quale è necessaria per potersi la volontà loro attaccare. E per veder ciò, bisogna ricordarsi che noi sopra, nello esaminar quelle parole: *Cum latius voluntas, quam intellectus &c.* abbiam veduto come la volontà sempre, anche nello errore, si attacca a ciò che vi ha di chiaro nelle idee, e che tutto il male consiste nello errore, che ella si attacca al chiaro di un'altra idea, come se fosse di quella che la mente vuole esaminare; e così con questo attacco, quel chiaro essendo estraneo alla idea che si vuole esaminare, non solamente oscura maggiormente quel che prima non si vedea in quella idea, ma di più ne oscura lo stesso chiaro, confondendosi con lui, e così adombrandolo o pur coprendolo.

Di più ci dovrem ricordare, che nello stesso luogo si disse, che le idee delle cose si oscuran l'una con l'altra, a cagion che elleno si presentano tutte in una volta alla nostra mente con quella falsa unione, la quale miscuglio, o sia gruppo dovrebbe chiamarsi (per distinguerla dalla vera unione, che le cose

fe

se per i riguardi che anno l'una con l'altra, vengon tra loro ad avere, siccome nello esempio dell'huomo, ed in quello della catena già si è veduto) con il qual gruppo si vengono in modo a coprir l'una con l'altra, che la nostra mente per quella parte che stanno unite, non può bene ciascuna ravvisare. Ma se per quella parte dove queste idee stanno unite, la nostra mente non può ravvisarle, e perciò saranno a lei oscure, per quell'altra dove non è questa unione, nella lor propria natura, e perciò chiare, vedrálle; in maniera che le idee delle cose per oscure che sembrino, non saranno mai tali per tutti i versi, ma sempre avranno qualche verso, per lo quale non unite alle altre, e perciò chiare saran rimaste.

Ricordandoci noi adunque di tutto ciò, dovrem primieramente riflettere, che per praticar la volontà questa regola, *ut ad ea tantum se extendat, quae illi clarè, & distinctè ab intellectu exhibentur*, bisogna che nel farsi a lei avanti quel gruppo d'idee, giammai a più come se fossero una, ma sempre ad una sola per volta s'attacchi, e questo attacco deve esser solamente a quel poco di chiaro che in essa si farà fatto vedere, e per lo qual' essa si farà scoperta.

Per secondo. Che questa falsa unione, o sia gruppo d'idee, benchè alla prima sembri una confusa massa, nulladimeno se la volontà si contiene non attaccandosi a lei; darà luogo alla conoscenza riflessa di vedere, che essa falsa unione ha i suoi gradi, per i quali le idee più e meno stanno tra loro aggruppate, e con ciò si vengono più e meno tra loro ad oscurare. Perchè una idea si presenta alla nostra mente unita alle altre con un tal ordine, che ad una più aggruppata che all'altra venga ad essere; e perciò questa idea, da una più che dall'altra verrà oscurata: e se questa idea è oscurata più da una che dall'altra, bisogna che ella resti prima chiara a riguardo di una, che a riguardo d'un'altra. Quindi è che la volontà dovrà anche con lo stesso ordine andarsi attaccando al chiaro delle idee, cioè prima a quel primo chiaro, che nelle idee per quella parte dove stanno meno attaccate, a lei si presenta; perchè dopo, questo stesso sarà cagione di andarsi scoprendo l'altro chiaro, e con ciò sarà a lei aperta la strada da potersi a lui, cioè a quest'altro chiaro, attaccare.

CCVIII.

Primo avvertimento per praticar detta regola, cioè d'attenersi la volontà ad una sola idea per volta.

CCIX.

Secondo. Che stando le idee tra loro aggruppate, con ordine di qual più, e qual meno, la volontà bisogna che seguiti lo stesso ordine nello attaccarsi al loro chiaro.

CCX.
Esempio pre-
so da Renato.

Tutto ciò si vede posto in opera dal Cartesio nel suo *Cogito*, che siccome è la massima di tutte le distinzioni, nè si può ritrovar distinzione che possa paragonarfele, così può servir di modello per tutte le altre; vedendosi in essa non solamente tutte le maniere di distinzioni che possan farsi, ma tutti i gradi loro, e l'ordine con il quale debbon praticarsi. Egli benchè in quasi tutta la seconda Meditazione, anzi in tutte le altre, avesse posto in opera nel suo *Cogito* questi gradi di distinzione, per andarlo separando dal corpo, noi ci atterremo a quelle sole parole, che ne fanno una picciolissima particella, e quanto basti per esempio a tutto ciò che abbiain detto: *Non sum compages illa membrorum, quæ corpus humanum appellatur, non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ventus, non ignis, non vapor*. Dal qual luogo si vede, che nella prima oscura unione, che alla nostra mente si presenta della idea dell'anima con quella del nostro corpo, l'anima sembra una cosa con il corpo; tuttavolta un poco che si rifletta, si conoscerà che la idea dello spirito facilmente si separa da quella delle ossa, e della carne, che sono quella *compages membrorum*, e con più difficoltà poi si separa da quella di un'aura, o fiamma, o altro sottilissimo corpo, il quale pare che con la sua intangibilità più allo spirito s'avvicini; in modo che la idea dello spirito viene più oscurata da quella dell'aura, fiamma &c. che da quella della commessura delle membra. Prima adunque di dubitarsi di tutte le cose, il *Cogito*, cioè la nostra mente sembrava così aggruppata, anzi medesimata con il nostro corpo, che niuna distinzion tra loro si ravvisava: ma essendosi contenuta la volontà dallo attaccarsi a questo fastello, si vide che questo non era così stretto tra 'l *Cogito*, e le membra, e perciò, che facilmente potea separarsene: talchè essendo rimasto chiaro il *Cogito* in quanto al non esser medesimato con le membra, ed attaccandosi la volontà a quel primo chiaro del non essere il *Cogito* la commessura delle membra, venne a farsi la prima separazione del *Cogito* dalle membra, e fatta questa, si potè passare a quella dell'aura, fiamma &c.

CCXI.
Utilità di
questo secondo avvertimento.

Questo insegnamento non solamente conduce a separare dalla idea che si esamina tutte le altre a lei estranee, ma di più,

re-

restando questa separata, e perciò pura, e senza l'ingombro delle altre, potrà poi distinguersi più facilmente in se medesima, cioè vedersi le sue proprietà. Siccome fece Renato, il quale con questi gradi di distinzione, andò a poco a poco sollevando la natura della mente dal peso del corpo, o sia estensione, che sembrava alla prima che con lei si medesimasse; e separata affatto dalla natura di lei quella del corpo, con ciò fece che apparissero in essa i proprj attributi, o sieno proprietà, cioè il *dubitans*, *affirmans*, *negans*, e poi quella distinzione delle sue cogitazioni che si vede in quelle parole: *Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam.*

Per terzo. Che queste idee oscure, non saranno sempre tra loro di egual forza, ma vi sarà la principale, alla quale par che vi sieno rimaste attaccate delle altre con quell'ordine, di qual più, e qual meno, che sopra si è detto.

E per prender di ciò l'esempio dallo stesso *Cogito* di Renato, questo *Cogito*, cioè la nostra mente, benchè sembrasse attaccata con tutte le altre cose, nulladimeno nella dubitazione di tutte le altre, essendo ella sola rimasta fuori di questo dubbio, per non aver permesso che di essa potesse dubitarsi, si cominciò a distinguer da tutte le altre, le quali nel dubbio si eran rimaste. Nel *Cogito* adunque già si vedea, che essa era la idea principale; quantunque non si fossero da lei ancora staccati alcuni residui, per dir così, d'altre idee come il *ventus*, *ignis*, *vapor* &c.

Per quarto. Che questo lume, o sia barlume, che ci comincia a dimostrare in una idea esser' ella la principale, dalla quale le altre si debbono separare, benchè alcune volte sia così poco, che appena può riconoscersi, nulladimeno non perciò la volontà de' lasciare d'attaccarvisi, ma nel vedere in un gruppo d'idee qualche proprietà, qualche attributo, per pochissimo questo che sia, della cosa che si va ricercando, bisogna che ella a lui s'appigli; e tutto l'avvertimento deve essere, che questo attacco della volontà sia a misura della chiarezza, e distinzione delle idee.

Anche ciò si ricava dalla sopraddetta pratica di Renato nel-

CCXII.

Terzo. Che in ogni gruppo d' Idee, sempre si vedrà un barlume della idea principale, dalla quale debbono separarsi le altre.

CCXIII.

Esempio preso da Renato.

CCXIV.

Quarto. Che benchè in un gruppo d'idee, il chiaro della idea che si vuole esaminare, sia pochissimo, non perciò deve la volontà lasciare di attaccarvisi.

CCXV.

Esempio preso da Renato.

nella seconda Meditazione ; perchè esso avendo veduto il *Cogito*, benchè ancora oscuro gli stasse (per non saper qual fosse la sua natura, nè averlo distinto ancora da quella commessura di membra, nè da quello sottile aere, vento, fuoco, vapore, alito &c.) con tutto ciò, quella esistenza certa che osservò in quel *Cogito*, e la quale nelle altre cose non avea ritrovata, gli diede tanto di chiaro, che esso potè fermar la sua volontà ad inchinarsi a questo *Cogito*, e con ciò cominciare a separarlo dalla estensione, nella quale questa certezza di esistenza ancora non avea ritrovata. Ma se esso per una soverchia, e viziosa esattezza non avesse voluto fermar la sua volontà sopra il *Cogito*, perchè alla prima chiarissima, e distintissima questa idea non avea veduto, e perciò l'avesse affatto abbandonata, sarebbe rimasto per sempre con la mente vaga, ed immerfa nello scetticismo, senza che mai più alcuna verità avesse potuto ritrovare.

CCXVI.

*Esempio del
piloto di una
nave.*

Non dovremo noi adunque abbandonar una idea, perchè tutta chiarissima alla prima non la veggiamo ; ma se in essa veggiamo un barlume della natura della cosa che noi andiamo ritrovando, bisogna, che la nostra volontà si appigli a quel barlume, perchè quello stesso servirà per ajuto a pervenire alla chiarezza maggiore. Ciò lo veggiamo noi tutto 'l giorno praticato in quelle professioni, che mettono gli huomini in necessità di servirsi di questa regola, benchè da loro non conosciuta, e perciò da essi non si sappia la ragion che fa loro operare in tal maniera. Così il piloto di una nave, che stando nell' alto Oceano, andasse ritrovando il Porto, se vede sorgere sopra l' Orizzonte una eminenza opaca, a quella drizzerà il suo cammino, benchè ancora non sappia se nuvola o terra quel corpo si sia ; perchè quelle idee di nuvole, e di terra, benchè indistinte, e perciò oscure tra loro, anno tanto di chiaro, per lo quale si distinguono dal resto dell' Orizzonte, nel quale il mare indeterminato, e senza niuna speranza di terra (dove il Porto deve essere) appare ; questo chiaro adunque, questo barlume che si ravvisa in quello stesso dubbio, che terra possa essere, è tanto, che basta ad inchinare la volontà del piloto a drizzare ivi il suo corso. Avvicinandosi colà la nave, quell' opaco si discuopre chiaramente per terra, perciò l'idea del Por-

to

to vieppiù si va distinguendo , con separarsene quella delle nuvole , e quindi vieppiù il piloto ad essa si attacca ; con tutto ciò non lascia questa idea di essere oscura , per restar' anche in un complesso di molte idee , come sono monti , lido , porto , spiaggia , ed altre cose , le quali questa terra compongono . Ma tuttavia avvicinandosi più , va distinguendo i lidi , infino a che ritrova il suo desiderato Porto , dove termina il corso della sua nave , e della sua volontà . Egli par quasi incredibile , e pure la sperienza fa vedere , che quel barlume della idea del Porto , che il piloto osservò in quel primo opaco sopra l'Orizzonte , fu la guida , e (diciam così) la polare alla volontà del detto piloto in tutto il corso di questa operazione , benchè questa idea di Porto stasse la più oscurata , e (per dir così) sepolta di tutte le altre idee , che il complesso di quel primo opaco formavano ; perchè bisognò che prima si togliesse la idea delle nuvole dintorno a quelle della terra , poi quella de' monti dintorno a quella del lido , poi tutte quelle di tanti lidi , e spiagge da quella del Porto , che dovette restar sola per tirare a se il pieno assenso della volontà del piloto . Ora se questo piloto dispreggiando quel barlume di Porto , che nell'opaco sopra l'Orizzonte vi avea , sol perchè alla prima , la idea del porto chiarissima non avea veduto , avesse perciò rivolto la prora un' altra volta verso l'alto mare , ostinato di non volgere il suo cammino , se non dove il Porto alla prima chiarissimamente avesse veduto , questi sarebbe andato sempre vagando in mezzo all'onde , senza mai Porto alcuno poter ritrovare . Appunto come quei pretesi filosofi fanno , i quali mentre vanno dietro a quel loro fantastico Vero , lusingandosi che questo alla prima separato dalle cose , e da ogni ombra di oscurità si abbia loro a parare avanti , restano tutta la loro vita miseramente vaganti nello scetticismo , che vuol dire lo stesso che in una ignoranza di tutte le cose , più profonda , e più oscura di quella di qualsivoglia rustico villano ; e così per voler questo subitaneo Vero , in una perpetua ignoranza si ritrovano . Dall' altra parte se questo piloto appena scoperta la terra , si fosse ad essa drizzato a piene vele , e seguendo quella prima dirittura , nella quale egli la terra avea scoperta , senza curarsi di raffrenare il corso della sua

na-

nave, fino a che in questa terra il Porto non avesse ritrovato, si sarebbe posto ad un' evidente rischio di dar ne' scogli. E questo errore al primo opposto, avrebbe imitato la temerità di quegli altri, i quali prendendo ogni barlume d'idea che in un gruppo di altre idee traveggono, per chiarissimo lume, ed appigliandosi ad essa, quasi che ella una chiarissima, e distintissima idea si fosse, si ritrovano ad un confuso miscuglio, e perciò a niuna idea, anzi ad un puro nulla aver naufragato, e quindi perduto il loro giudizio.

CCXVII.

Quinto. Che per distinguer bene, bisogna che la volontà si fermi così al chiaro della idea che si vuole esaminare, come a quello delle altre che si vogliono separare.

Per quinto. Che benchè questo poco di chiaro, questo barlume che alla prima si scorge nella idea, debba essere il principio, ed il fondamento della distinzione di questa idea da tutte le altre, non è però che per potersi tirare avanti questa distinzione, la volontà debba stare così attaccata a questa idea, ed a quel primo chiaro che in lei si è veduto, che a quel chiaro delle altre idee, le quali da questa si debbon separare, non debba in qualche maniera fermarsi: perchè con ciò dandosi campo alla riflessione di veder nelle idee che si debbono separare, che la loro natura a quella che si vuole esaminare non appartenga, non potrà più questa con quella ritornare a confondersi, e quindi si potranno poi quelle, come alla nostra inchiesta non appartenenti, metter da canto.

CCXVIII.

Esempio preso da Renato.

Questo commodo ricavò Renato da tal pratica per lo suo *Cogito* nella sua prima, e seconda Meditazione; perchè egli della estensione ne vide tanto, quanto bastò a fargli conoscere che il suo *Cogito* si poteva considerare senza di lei, e perciò mettendola da canto, potè darsi tutto alla inchiesta del detto suo *Cogito*, e quindi venne a far che la idea della estensione non imbarazzasse più, nè oscurasse quella del *Cogito*. E così dove abbiám detto, che per farsi, o sia ravvisarsi la distinzione in un gruppo d'idee, la volontà non debba attaccarsi al chiaro di più idee, si deve sempre intendere che non debba attaccarsi a questo chiaro, come se fosse di una sola idea; del resto il fermarsi nello stesso tempo al chiaro di due idee, non per farne una, ma al contrario per separarle, cioè per attaccarsi ad una, ed abbandonar le altre, non solamente non è mal fatto, ma utile di più per lo rischiaramento delle idee.

Da

Da quanto si è detto adunque intorno a questa regola di Renato, e modo come debba praticarsi, si può vedere tutto ciò, che fin dal principio da noi si propose; cioè che per essa non solamente la volontà non si viene ad avvezzar ad inazione, o pigrizia alcuna, ma che al contrario per essa si viene a spignere a dover sempre operare, e che servendoci noi di questa regola, non si può avere oscurità d'idee, la quale possa privar la volontà affatto della operazione. Perchè essendosi veduto come non vi possano avere idee di cose così confuse tra loro, che non sieno distinte dalle altre, e perciò chiare per questo verso; in qualsivoglia più gran gruppo d'idee, nel quale la volontà sembrava che non trovasse fermezza alcuna da poter fissare il piede, questa regola sempre ci addita tanto di distinto, e di chiaro, e perciò tanto di fermo, quanto basti per poter ella sicuramente e fermamente appoggiarvisi, e di più su di questo primo appoggio sempre più confermarci, e stabilirci. E quindi può vedersi ancora, che Renato con questa regola, non di restringere, ma di raffrenar la volontà, abbia preteso; anzi, che quel freno *ut ad ea tantum se extendat, quae illi clarè, & distinctè ab intellectu exhibentur* per que' gradi che sopra abbiamo ravvisati, serva a maggiormente dilatarla, e far crescere sempre più in lei la forza, ed il vigore.

Quanto si è detto, fa vedere, che dalla regola di Renato la volontà non solamente non vien trattata, ma piuttosto sollevata.

Ma perchè quella superbia, inseparabile dalla nostra corrotta natura, fa sì, che noi corrompiamo le cose le più utili ed a noi necessarie, con servirci di esse non più per lo nostro bisogno, ma per soddisfare a quel baratro senza fondo della vanità, e del fasto; e perciò potrebbe far lo stesso di questa regola, con trascorrere a far di essa soverchio, e quindi cattivo uso; fa duopo, che su'l fine di essa ci ponghiamo un riparo; acciocchè siccome ella può dirsi la più utile di tutti i ritrovati degli huomini, così poi quello stesso piacere, ed utile che loro apporta, non la faccia corrompere, e divenir nocevole, risvegliando quella brama di voler saper le cose solo per soddisfare alla curiosità, e non tanto solamente, quanto il nostro bisogno lo richiede; la qual curiosità di tutte le vanità è la peggiore, anzi quella appunto, la quale può dirsi il fonte di tutt'i nostri mali, essendo da lei stato cagionato il primo peccato ne' nostri Pa-

Moderazione che si deve praticare nell'uso di questa regola.

renti, i quali lo commisero per la lusinga di poter' essere *scientes bonum, & malum*, che altro che la curiosità non venne ad essere. Il riparo adunque che dobbiam dare a questa regola, si è, che bisogna star con molto riguardo nel non far separazioni, e perciò non andar ritrovando chiarezza, e distinzione nelle idee, se non quanto la necessità della cosa che si vuole investigare, lo richiede. Perchè il voler far soverchie distinzioni, sia per ritrovar tutte le parti integranti delle cose, sia per ritrovarne tutti gli attributi, sarebbe un consumare il tempo, e la fatica in cento cose inutili, anzi una pazzia vera della nostra mente creata, la quale come finita non potrà mai giugnere a saper tutte le proprietà di qualsivoglia minima, e vilissima cosa, poichè ciò sarebbe lo stesso che comprenderla, il che a Dio solo sta riservato. E lo stesso volerne ritrovar molte, e più di quelle che richieggono i nostri usi, profondandosi soverchio in tante minutissime divisioni, e suddivisioni, è stato quello che a gran ragione ha fatto, che ad Aristotele fosse rinfacciato il Minutiloquio, e l'implicar le cose per volerle soverchio esplicare.

CCXXI.

Esempio di questa moderazione, preso da Renato.

In tutte due queste maniere delle distinzioni può vedersi la moderazione di Renato. In quanto alla prima, cioè di non andar fuor di tempo distinguendo le parti integranti di una cosa; egli contento di aver ritrovato in quella *commessura di membra* tanto quanto bastava per distinguerla dal suo *Cogito*, non volle andar più avanti nel distinguer quella *compagem membrorum*, con lo andar vedendo che costava di ossa, di carne, di cartilagini &c. e che la carne poi costasse di fibre, di tendini, di nervi, vene &c. ma contento di aver ritrovato in essa quel solo chiaro, che bastava a distinguerla dal suo *Cogito*, non si curò di andar' in essa ritrovando altro chiaro per lo mezzo di altre distinzioni, perchè ciò non sarebbe servito ad altro, che a distoglierlo dal suo *Cogito*, che era la sua principale inchiesta. Per quel che tocca alla seconda, cioè di non far soverchie distinzioni di attributi, egli distinse tanto il suo *Cogito* in se stesso, cioè ne andò vedendo tanti attributi, quanti ne bastarono a farnegli sapere la sua natura, cioè *dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam, & sentiens*.

Ma

Ma e' sembra, che noi nelle cinque massime da metterfi in opera per ritrovare il Vero, avendo sempre parlato del modo come la volontà debba andarsi attaccando al chiaro delle idee, abbiám tralasciato di dire, quando essa non debba attaccarsi a niuna idea, cioè quando quel *Contineo* della volontà debba restare strettamente tale, senza mischiarsi nulla dello estendersi, come nelle cinque regole pareva che si volesse. Per vedere adunque quando ella nella inchiesta del Vero, debba puramente contenersi senza estendersi affatto a niuna idea, bisognerà ricordarci di ciò, che sopra abbiám detto intorno al gruppo, o sia involuppo delle idee in noi, dal quale la volontà riceve occasione da confonder' esse idee; cioè, che questo gruppo venga cagionato dal vigore che i sensi, o sieno le idee da' corpi in noi venenti anno preso sopra le spirituali, che sono le idee, che in noi innate debbon dirsi; le quali idee sensibili, come che in noi forzosamente da' corpi vengono intruse, e perciò senza discernimento alcuno, e come l'impeto cieco de' corpi che avanti si fanno il vuole, cagionano quel cieco gruppo, che'l caso, e disordine con il quale si fanno, necessariamente de' portare.

Caso nel quale la volontà deve contenersi affatto, non attaccandosi a niuna idea.

Or ciò supposto, dovrem riflettere, che dovendo i sensi dependere da tante, e sì diverse, anzi contrarie cagioni, quante sono le azioni che i corpi esterni fanno negli organi del nostro corpo, ciò fa sì, che essi anche diversi, e tra loro contrarij sieno; e questa contrarietà fa poi, che essi tra loro in una continua guerra si stiano, per la quale l'un con l'altro si vengono a distruggere, e dissipare. Così il dolor che dal ferro, o dal fuoco, o da qualsivoglia altro corpo esterno, o interno farà in noi cagionato, distruggerà ogni senso di piacere; un suono, o sia rumor grande, distruggerà in noi il suono minore, il lume del Sole distrugge in noi quel delle Stelle. Ma oltre alla diversità, e contrarietà de' sensi per quello che sono, vi ha ancora la loro contrarietà per quello che essi rappresentano, che fa appunto al nostro caso, e la quale cagiona ancora tra loro un'altra guerra; perchè una montagna da lontano sembrerà azzurra, o sia di color celeste, più vicina sembrerà verde, se sarà coperta di alberi, o pure di altro colore &c. di più i corpi

Il quale è di non attaccarsi giammai da principio alle idee sensibili.

da lontano sembrano più piccioli, che da vicino; di lontano anche sembrano più vicini tra loro, di quello che da vicino si ravvisano; ed in fine molte volte queste lutte giungono fino ad esser tra' sensi, e la fantasia, o sia memoria di un senso che si è già avuto; perchè quando si prende in iscambio un' huomo per un' altro, questo non viene da altro, se non perchè la memoria dell' huomo che si crede in vece di quello che si ha presente, vince il senso attuale del vedere l'huomo, che ci sta avanti; ed ecco come la memoria del senso passato abbatte il senso attualmente presente. Ma chi potrebbe raccontare quante sieno le maniere, con le quali i sensi continuamente son tra loro alle mani? A noi basterà il rifletterne sol tanto, quanto fia duopo a far vedere, come da queste lutte, da queste battaglie de' sensi tra loro, la Divina provvidenza fa sì, che il rimedio per questo disordine ricavar possiamo. Perchè i sensi con queste contrarietà tra loro in modo si abbattono l'un con l'altro, che ciò dà luogo allo intelletto di andarsi sollevando da quella oppressione, nella quale essi l'avean posto. Se vorrem dunque far risurgere lo intelletto, e con ciò ritrovare il Vero delle cose, la volontà dovrà coltivar queste lutte, queste contrarietà de' sensi tra loro, acciocchè essi vieppiù si abbattono, ed indeboliscano l'un con l'altro; e questo come dovrà farlo ella? Non con altro, che con il contenersi nel non dare il suo assenso a ciò, che alla prima essi ci rappresentano; perchè quando ciò che un senso ci rappresenta, non sarà fortificato dallo assenso della volontà, sarà facile ad esser vinto da un' altro senso; e così poi nello intelletto anderà facendosi il chiaro, al quale la volontà dovrà appigliarsi.

CCXXIV. Esempio preso da Renato di tutti e due le operazioni, che de' far la volontà nel distinguere le idee, cioè contienersi, come dello andarsi

La pratica di tutto ciò che abbiain detto, anche si ravvisa nelle Meditazioni di Renato, perchè egli nella prima non fece altro che mettere alle mani i sensi tra loro, e per far ciò egli, altra industria non adoperò, se non quella, che la sua volontà si stasse (per dir così) a vedere, cioè non desse il suo assenso a niuno di loro; perchè con ciò ella non dando maggior forza all'uno, che all'altro, poterono essi a tutto lor piacere, e per dir così, con vigor pari, battersi tra loro; e da questo loro abbattimento ne avvenne che tutti snervati, e senza niuna possa

possa si rimasero : i sensi della vigilia abbatton quelli de' sogni , que' de' sogni al contrario fecero lo stesso a que' della vigilia &c. (e questo perchè Renato volle descriver solamente in detta Meditazione gli abbattimenti de' sensi che sembravan più forti , e meno da noi riflettuti ; perchè di quegli altri , come di troppo patenti , non si degnò far menzione alcuna ; come per ragion di esempio farebbono stati il colore azzurro nelle montagne vedute di lontano , abbattuto dal verde , che in esse poi più da vicino si vedea &c.) Dopo che 'l valor de' sensi in tal maniera fu debilitato , e quasi che distrutto , venne con questo a minorarsi quel loro impeto , con il quale essi lo intelletto opprimevano , e con ciò questo potè incominciare a risurgere , e dimostrare il suo chiaro nel *Cogito* , alla comparsa del quale la volontà incominciò ad operare , a lui estendendosi con dargli il suo assenso ; e questo fu il primo fermo , e al dir dello stesso Renato , quel punto , al qual' ella appoggiandosi , potette poi a tutte quelle maravigliose discoverte la mente far pervenire.

E se vorrem fare 'l Mitologo , diremo , che la dubitazione Cartesiana se ne' sensi ciò , che fece la pietra che buttò Cadmo in mezzo di quegli armati figli de' denti del serpente , i quali usciti dalla Terra con grandissimo furore contro di esso Cadmo per opprimerlo , si avventarono ; cioè che siccome quella pietra se sì , che essi tutto quel furore l'un contro l'altro avessero rivolto : così ancora la dubitazione Cartesiana se sì , che i sensi tutto il loro impeto , con il quale opprimevano lo intelletto , l'un contro l'altro rivolgersero . E se vorrem più avanti seguir questa favola , vedremo ancora , che siccome dopo di essersi quegli huomini armati , vicendevolmente fatti a pezzi , i cinque che eran rimasti vivi , furon facilmente da Cadmo rappacificati , e tra loro , e con lui medesimo ; anzi resi al di lui volere ubbidienti ; così ancora lo intelletto dopo questa zuffa de' sensi tra loro , non solamente non fu da loro vinto , ma potè poi nella Sesta Meditazione da essi scegliere ciò che di Vero rappresentavano , sicchè questi fatti concordi , e da lui regolati , avesse potuto servirsi di loro alla fabbrica del Vero , siccome alla fabbrica della sua Tebe , di que' cinque , Cadmo così utilmente servissi.

Da

a loro attaccando

CCXXV.

Paragone della condotta di Renato con la favola di Cadmo.

Come la volontà debba portarsi su'l principio, a riguardo de' pregiudizj, che ci vengono da' sensi.

CCXXVII.

Si passa a dimostrare l'uso che può aver questa regola nelle azioni civili.

Da tutto ciò potrà ricavarfene un' avvertimento, cioè che la mente umana non si debba giammai mettere a dirittura e di fronte (per dir così) ad urtar contro tutta la piena de' sensi, come alla prima questa gli si avventa sopra; perchè lo intelletto è così debole, che necessariamente verrebbe da loro oppresso; anzi per meglio dire, non si potrebbe giammai sollevare da quella loro forza, con la quale essi già l'anno, dopo il primo peccato, oppresso, e vinto. Ma bisogna che la volontà con il trattenerfi, aspetti che essi sensi prima si snervino tra loro, acciocchè lo intelletto possa sopra loro risurgere, e dopo vedrassi com'egli risurto al lor dominio, non solamente non gli opprime, come essi di lui volevan fare, ma se ne avvale per compagni nella inchiesta del Vero; anzi gli risurge, gli solleva da quello abbattimento, nel quale tra loro a vicenda si erano posti; perchè laddove nella Prima Meditazione i sensi tra loro tutti per bugiardi si trattavano, nella Sesta poi lo intelletto fa vedere quel carattere di Vero, che loro si compete.

Dopo aver fatto vedere quanto sia utile, anzi necessaria questa regola per lo ritrovamento del Vero che alle scienze si appartiene, ed intorno alla Metafisica, o sia principio della Filosofia spiegatone tutta la maniera, con la quale ella debba praticarsi, passeremo più avanti a far vedere, come questa regola posta in opera in tal maniera, possa esser di grandissimo uso nella condotta di tutte le azioni della nostra vita: e benchè huom potrebbe dire, che questa sublime regola venga troppo ad avviliti, con adoperarsi anche dalla fantasia, che il più delle volte le nostre pratiche azioni governa, e con ciò venga ancora a perder della sua esattezza nello esser praticata in esse nostre civili azioni; nelle quali avendo più luogo il probabile, e'l verisimile, che 'l puro Vero, e di più costringendoci molte volte la fretta nel deliberarsi, che fa duopo usare nelle subitanee ed improvvisate occasioni, a prender *consilium in arena*, come suol dirsi, non si può usare tutta quella esattezza nel distinguer le idee, e perciò rischiararle, che al deliberato assenso della volontà converrebbe; onde poi con la pratica troppo spesso di questi casi, che nella vita civile a tutti i momenti avvengono, la mente venga ad acquistar' un' abito di pra-

praticar con la stessa poca esattezza questa regola nelle scienze speculative. Noi tuttavolta non curandoci che questa regola si spunti un poco, e rintuzzi dalla sua esattezza, nel dover' essere impiegata più alla grossa nelle azioni umane, purchè queste abbiano il beneficio di esser da questa dirette, e governate, faremo veder quanto in esse sia grande, anzi necessario il suo uso. E nello stesso tempo esortiamo que' sublimi ingegni, che alla contemplazione delle scienze speculative son destinati, di riserbarli intatta questa regola, e da non esser da essi adoperata, che per lo solo uso di queste scienze, senza darsi pena di queste pratiche azioni, nè mischiarsi in esse, se non per quanto le necessità della vita lo richieggono.

Perciò adunque diremo, che primieramente l'huomo dovrà scegliersi lo stato, o vogliam dire la professione, nella quale dovrà impiegare la sua vita (per non restare *εἰς τὴν ἀχθὴν ἀ-
πίπης* *Terræ inutile pondus*) dopo che si sarà attaccato a questa, bisogna che vada separando da essa professione, tutto ciò che a lei non appartenga.

Prima di ogni altra cosa dovrebbe l'huomo attaccarsi fortemente a quello stato, che dovrebbe esser comune a tutti gli huomini, cioè a quello di esser vero Cristiano, separando da esso tutto ciò che non appartiene, e perciò è contrario alla nostra Religione. Ma di ciò non parleremo di vantaggio, bastandoci di averlo qui accennato; sì perchè de' particolari come ciò debbasi praticare, n' è stato così appieno scritto da tanti Santissimi huomini dopo de' Santi Evangelj, che pazzia temerità farebbe la nostra il pretendere di averci altro a ridire; come ancora perchè l'empietà de' nostri tempi è giunta a tale, che huom che voglia trattar delle scienze, su le quali gli antichi Idolatri scrissero, come sarebbe la Filosofia, l'Eloquenza, ed infine tutte le altre, che alla rivelata Teologia non appartengono, se in esse vuol mischiarci cosa che alla nostra Religione possa appartenere, subito si sente gridar dietro, all'Ippocrita, al Bacchettone; e li suoi componimenti non solamente faranno abborriti, e dispregiati, ma nè anche letti, quasi che in essi la materia della quale si tratta, venisse mischiata, e per-

CCXXVIII.

Primieramente, che noi, o sia la nostra volontà debba stendersi, ed attaccarsi al so-

lo stato che sarà scelto.

CCXXIX.

Ma soprattutto a quella di vero Cristiano.

e perciò corrotta dalle prediche, e missioni: ed avvi di molti, che fino di empietà giungono ad accusar questo scrivere, quasi che fosse ciò il *miscere sacra profanis*. Il tutto, perchè gli huomini fatti vilissimi servi di que' Gentili Scrittori, si credono, che perchè essi non posero nulla di Religion Cristiana ne' loro componimenti, nè anche noi dobbiamo farlo, quando delle materie delle quali essi trattarono, vogliamo parlare; ma essi non si avvegono che gli antichi Gentili in tutti i loro trattati, la loro religione tramandavano, tutte le loro opere così di verso, come di prosa, da' loro Dei aveano il cominciamento; in tutti i loro morali ragionamenti, la prima cosa che s' inculcava, era la venerazione a' loro Dei, l' esattezza ne' sacrificj, e fino le ultime loro superstizioni, com' era il ricorrere agli oracoli, che lo stesso Socrate fece praticare a Senofonte, quando questi volle da lui consiglio su la sua gita in Asia. E se essi non trattarono della Religion vera, fu, perchè essi non la conobbero, ma non lasciarono di metter sempre avanti quella Religione che essi conoscevano. Se noi adunque non vorremo far le nostre opere per la gloria di Dio, ma ci vorremo avvilire a farle per imitar questi antichi, almeno per questo stesso fine dovrem mettere avanti per regola delle nostre azioni la nostra Religione, siccome essi mettevano la loro; questo farà veramente imitargli, e farsi simili a loro, questo farà il vero parlar con il loro linguaggio; laddove l'altro una material servitù, e non imitazione de' dirsi. E per servirmi di uno esempio, se huom per imitar Cicerone non volesse far' altro, che metter ne' suoi componimenti le stesse parole che quest' Oratore ha poste, senz' accomodarle a' tempi presenti, e senza curarsi della frase, e della eloquenza di questo autore; questi ridicolo pedissequo, e non imitator di questo autore, dovrebbe essere stimato; ma potrebbe ben taluno meritare veramente il titolo di suo imitatore, benchè in altra lingua, e di altre cose, e con altri termini de' suoi scrivesse, purchè la sua eloquenza venisse ad imitare.

CCXXX.
 Contenendosi
 a riguardo di
 tutto ciò, che
 allo stato già

Scendendo adunque agli altri stati, che servono per questa nostra terrena temporal vita. Se un' huomo, per esempio, avrà scelta la professione di soldato, bisognerà che stia sem-

sempre attento ad andar separando da lei tutto ciò, che a quella del Mercadante, del Prete, del Fisico, ed infine alle altre professioni possa appartenere. E benchè supponessimo lecito lo adoperare i due fini umani, per indrizzare ad essi le nostre azioni, cioè quello della Gloria, e quello dell' Utile; nulladimeno il Soldato non dovrà confonder la idea della gloria militare, con quella che dalla letteratura perviene, e se vorrà quella, non si dovrà curar di questa, avvalendosi solamente nelle ore oziose di qualche libro che a quella possa condurre, come de' scritti di Senofonte si servirono già Scipione, e Lucullo. E così se farà amico dell' Utile, non dovrà confonder l'Utile che per premio dell'eroica fortezza suole all' huom pervenire, con quello che la diligente industria del Mercadante da' suoi stentati guadagni suol ricavare; e molto più dovrà stare attento nel separar dall' Utile militare, quello che venendo dalla rapacità, e dalla violenza che altrui si fa, ad un fuoruscito, o ad un Tartaro può appartenere; il quale Utile, benchè tutt' affatto al militare opposto, più vicino, e quasi allo stato militare conveniente è giudicato, e perciò è più difficile ad esser da esso separato. Egli adunque lasciando da canto il comprare, e vendere, e molto più la rapacità, e l'estorsioni, dovrà attendere dalla munificenza del suo Principe que' premj, che ad huomini forti non sono mai mancati: e se egli sarà Sovrano, tanto più all' Utile eroico solo dovrà attaccarsi, come già fecero Alessandro, e Cesare, i quali dispreggiando l'utile mercadantesco, e più quello de' fuorusciti, anzi larghissimamente donando, pervennero al vero Utile che loro si conveniva, che fu quello del dominio del Mondo; e così ne' tempi più a noi vicini si dice di Alfonso primo, Re di Napoli, che avendo egli nel far suo il Regno, dato quasi tutto ciò che a lui avesse potuto appartenere, ad uno che gli domandò qual frutto veniva a ricavar'egli da tante fatiche sofferte nell'acquistar quel Regno, una volta che già l'avea tutto donato, avesse risposto, che non era poco l'utile che gli era rimasto dall' esserne egli Re divenuto.

Ogni huomo adunque de' separar dalla sua professione quelle cose, che ad un' altra per suo costitutivo possano appar-

X x

te-

*scelto non ap-
partiene.*

CCXXXI.

*E soprattutto
deve la nostra
volontà conter*

metti da quei vizi, che sono più vicini alla professione, o sia stato che si è stabilito.

tenere, e (come ho sopra accennato) molto più deve stare attento nel separarne quelle, le quali appartenendo a qualche altro stato, o pure a qualche vizio, che sia vicino alla professione da esso scelta, sempre tira a confondersi con quella, come sopra abbiám detto della rapacità, che sempre inchina a confondersi con la professione del Soldato; e così i Religiosi dovranno soprattutto separar dalla vita spirituale l'ippocrisia, e la superstizione; i Mercadanti dalla parsimonia, ed industria nello

CCXXXII.
Si notano due cose, per suggerir le quali la nostra volontà generalmente de' contenersi a riguardo di tutti i stati che si vogliono scegliere.

avanzar' il denaro, la miseria, e l'usura.

Due altre specie di pensieri sono difficili a separarsi dalle professioni; l'una si è la idea di quel mezzo, il quale perchè è stato il principale della condotta di quella professione, si viene così a medesimar con la professione stessa, che quando viene una occasione nella quale quel mezzo nuoce a quella professione, non si sa poi porre da canto. Così ben seppe esser vero Oratore Domizio Afro, il quale essendo accusato da Caligola in Senato, non solamente non adoperò ragioni a suo pro, nè le dispose, ed adornò co' l suo solito stile, con il quale l'altre sue cause vinte avea, perchè vide che queste nel presente caso erano divenuti stromenti da perder la propria causa, ma si diede per vinto, e superato; e così cedendo al Principe la solita eloquenza, venne esso a servirsi della vera, che è quella che al dir cose appropriate alla causa, e non buone, ed ornate ragioni, si deve adattare. L'altro pensiero che difficilmente si separa da una professione, si è quello di un certo fasto, ed alterigia, che le più volte suole seguir una professione che sia stata da tal' uno bene esercitata. Così Annibale dopo la battaglia di Canne non si lasciò più veder che da pochi familiari, e questi ancora con insoffribile dispreggio trattava: così Mario non seppe accommodarsi alla cittadinesca civiltà: Alessandro non solamente volle esser' adorato per Dio, ma giunse a tanto, che precipitò in crudeltadi, le quali lo resero spaventevole, e quindi odioso a quegli stessi, che egli come amici, e non sudditi poco prima trattati avea. Lo stesso Menecrate non per altro, che per la sua medicina, Giove volle intitolarsi. Questo vizio deve a tutto potere essere scacciato dintorno ad una professione, come la certa rovina di quella a cui s'attacca,

ca; perchè non solamente fa divenir tutto 'l Mondo inimico di chi l'adopera, in modo che tutti si uniscono alla sua rovina, ma di più toglie l'huomo da quella sedulità, ed attenzione, che al sublime grado di quella professione l'anno fatto pervenire.

E tanto basti aver detto del separamento delle idee nelle professioni, del quale ne abbiamo accennata la sola parte più difficile, cioè il dover separar le idee che sembravano le più vicine tra loro, benchè opposte, ed incompatibili fossero state; il che è stato come il separar dalla cogitazione il *ventus*, *ignis*, *vapor*, *halitus* &c. Non avendo stimato necessario di parlar delle separazioni di quelle idee, delle quali la contrarietà tra loro è patente, e manifesta ad ognuno. Per ragion d' esempio, che il Mercadante debba da se separar la idea di bravo, il Religioso, quella del Mercadante &c. Anche ho tralasciato di parlar della separazione de' vizj più grossolani, come della lussuria, della menzogna, del rubbare, della baratteria, o sia vender la giustizia &c. perchè questi ognun vede, che non possono accompagnarsi con qualsivoglia professione, senza rovinarla. Ma di questi, ed altri vizj, benchè sia così patente la contrarietà che anno con ogni professione, in maniera, alla prima, l'huom vede che si debbano da essa separare; nulladimeno non perciò bisogna esser trascurato nel separargli, e ciò per due ragioni; l'una, perchè bisogna cominciar dalla separazione delle cose che pajono più lontane, e che abbiano meno attacco con quella che si ha per le mani, acciocchè dal separamento delle più lontane si passi a quello delle più vicine, come sopra si è veduto nella idea della cogitazione, dalla quale bisognò staccarne prima quella di tutto 'l resto del Mondo, poi quella della *compages membrorum*, che erano le più lontane per venire alla separazione del *ventus*, *ignis* &c. L'altra ragione che è propria per questi separamenti morali, si è, che quanto alla prima è facile il veder la differenza, anzi la contrarietà di questi vizj con ogni professione, e perciò riesce facilissimo alla nostra mente il separarnele, altrettanto poi riesce difficilissimo il tenerle da noi, e dalle nostre operazioni lontane. Perchè essi quanto facilmente nella Teorica sono dalle nostre

CCXXXIII.

Il non dover la nostra volontà trascorrere ne' vizj più patenti, è facile a considerarsi, ma non perciò non riesce difficile a praticarsi.

stre azioni separate, altrettanto per la corruzione della nostra natura, facilmente ritornano sempre nella pratica delle nostre azioni con esse a mischiarsi; in ciò differenti dalle idee, che si mischiano con quelle che si vogliono esaminare nelle scienze speculative, cioè che laddove quelle sono difficili ad esser separate, ma fatta la separazione, difficilmente tornano a mischiarsi un'altra volta: al contrario poi la separazione de' vizj, dalle nostre operazioni, facilmente si fa alla prima nella nostra mente, ma difficilmente si mantiene nel corso della pratica; e perciò bisogna star sempre accorti, e per dir così, con l'armi alla mano contro di questa peste, nel tenergli da noi lontani, nè mai intermetter questo continuo separamento, per molto lontani che da noi gli veggiamo.

CCXXXIV.
Per secondo, che la nostra volontà debba stendersi a quel solo Carattere, che sia conveniente al nostro naturale.

Ma passando avanti; l'huomo oltre allo scegliere la sua professione, dovrà formare il suo Carattere, che sia alla detta professione, ed al proprio naturale conveniente, e da esso dovrà andar separando ogn' altro Carattere, che al suo non possa appartenere. E così huom che farà di un naturale serio, non dovrà mettersi a fare il faceto, e molto più dovrà guardarsi da una certa asprezza di trattare, che al serio più s'assomiglia, e perciò con esso più facilmente può mischiarsi. Procurerà egli adunque di mantener puro, e diciam chiaro, il suo serio, con non mischiarci la detta asprezza, o sia *misandropia*, perchè così, ameno resterassi. Dall' altra parte, tenendone lontano il faceto, non lo farà cader nel freddo, che dalla mischia di questi due caratteri suol nascere. Allo 'ncontro il faceto starà sempre attento a separar da se il vizio della buffoneria, che al suo carattere più s'avvicina. In fine dovrà star l'huomo sempre accorto a non confonder' i caratteri, perchè facendo ciò, viene a restarne senza niuno.

CCXXXV.
Due cagioni particolari a' dì nostri della confusione de' Caratteri. Prima quella del commercio di quasi tutte le nazioni di Europa tra loro.

E questo non aver Carattere, è 'l vizio stimato da tutti i prudenti il più nocivo alla condotta delle nostre azioni; e pure è quello che, più che abbia mai fatto, a dì nostri trionfa; essendo che questo commercio, e comunicazione di tutte le nazioni dell' Europa tra loro, le ha così unite, e mischiate, che quasi una se n'è venuta a formare; la qual cosa quantunque senza dubbio buona ed utile stata sia, pure cattivo effetto ha

ha in noi cagionato : perchè siccome dallo essersi presa un' usanza da una nazione , un' altra da un' altra , le dimestiche operazioni quasi le stesse in tutti son divenute , vestendoci , mangiando , ed abitando tutti quasi ad un modo , così abbiamo creduto di far lo stesso a riguardo de' Caratteri ; e perciò tutti vogliamo aver la gravità Spagnuola , la vivacità Franzese , la serietà Tedesca , l'amenità Italiana , ed infine quanto di buono a noi sembra nel costume di ogni nazione , per formarne uno , che al nostro credere , perfetto farebbe . Nè ci siamo avveduti , che non è lo stesso il mischiar le usanze , o sieno modi , e costumi esteriori di vivere , che i Caratteri , o sieno Genj , o interiori costumi delle nazioni ; perchè quelli , benchè di essi alcuni più ad una nazione , che ad un' altra farebbono convenevoli , nulladimeno per esser meccaniche , e diciam così , materiali operazioni , possono tra loro accordarsi ; ma i Caratteri , i Genj , che sono stati in noi impressi , e formati da abiti , da leggi , da educazioni , e qualche più importa , da climi diversi , come potranno mai con altri Caratteri mischiarsi ? Oltre a che questi Caratteri essendo ripugnanti , perciò in uno stesso soggetto si vengono a far' una continua guerra tra loro , e quindi si guastano , si difformano , si distruggono l'un con l'altro , in modo che , non solamente il buono di essi non viene a noi a rimanere , ma l'uno , e l'altro , per volergli tutti , veniamo a perdere . E qualche è più da notarsi , si è , che questi Genj , questi Caratteri , i quali in un soggetto si fanno tanta guerra , restando ognuno nella propria nazione convengono , e si adattano mirabilmente tra loro . E così un Franzese ammirerà , ed avrà tutta la stima , e venerazione per la gravità d' uno Spagnuolo , ma se vedrà questi volere adoperare quella vivacità , la quale egli pratica nelle sue azioni , ne concepirà disprezzo , ed abborrimento , come d' un affettato , e ridicolo imitatore .

Vero si è , che la pratica con altra nazione ajuta a separar dal Genio , o sia Carattere d' una persona que' vizj che al suo son vicini ; e così gioverà alla gravità Spagnuola la vivacità Franzese , per toglier da lei quel severo , e malinconico , che le più volte alla gravità s'accompagna ; nel Franzese allo 'ncontro quella gravità terrà lontana la leggerezza , che alla sua vi-

va-

vacità suole accompagnarsi . Così la serietà Tedesca verrà ad allontanarsi dalla ferocia , sempre che all' amenità Italiana si verrà ad accostare ; ed allo 'ncontro da questa , la serietà , e semplicità Tedesca , scaccerà una certa bassezza , ed intrigamento di spirito , che alla sua amenità , e soverchio pensare sogliono attaccarsi ; ed in tal maniera la pratica con altre nazioni potrà ajutar' a far lo scevramento de' Caratteri , in vece di confondergli .

CCXXXVI.

Seconda. Quella professione di letteratura che tutti vogliono avere.

Avvi un' altra cagione ancora che a di nostri confonde i Caratteri , anzi le stesse professioni tra loro ; e questa si è la vanità che è entrata in tutti , di mischiar' ognuno nella sua particolar professione , anche quella di letterato ; la quale secondo il comun Proverbio , che *Corruptio optimi pessima* , è quella che laddove bene adoperata , e senza vanità , ajuterebbe tutte le professioni , e i Caratteri , servendo a raddrizzar la mente in modo , che possa meglio adoperarsi in essi ; nulladimeno quando essa letteratura si vuol ridurre ad una varia (che meglio si direbbe vana , e vagante) lettura , quell' amore che si mette nel voler sapere molte notizie , e non la Sapienza che da' libri si de' apprendere , viene a cagionare in noi due mali . Il primo con il distoglierci dalla sedulità che nelle altre professioni per condurle a buon porto si richiede ; come a di nostri conosciamo un Soggetto impiegato ad altissime cariche , così civili , come militari , che benchè fosse di buon talento , e di una naturale probità ornato , rovinò tutte le sue azioni per voler tutto 'l giorno star su' libri , appurando critiche , e fissando cronologie : lasciamo da parte che quel legger troppo , è solamente per lo gusto di leggere , obbligando a pensar poco , poco ancora di Sapienza , e solamente molta farragine d' indigeste , e perciò mal distinte cose mette nella mente ; e quindi la stessa profession di letterato viene a rovinare . Il secondo male che questa falsa letteratura cagiona , si è , che confonde , e mischia i Caratteri in una persona ; perchè mentre egli vuol mettere in opera il ferreo serio di Catonè , e la placidezza di Lelio ; mentre vuol fare il Fabio Cuntatore , e 'l fulmine di guerra con gli Scipioni , e con Marcello ; ed in fine vuol prendere il buono di quanti Caratteri egli vede in quelle storie ,
che

che da lui solamente per fuggir , e non per migliorar se medesimo , sono a tutte l'ore avidamente divorate , il proprio , e perciò ogni Carattere viene a perdere , e con ciò a rendersi vario , ed incostante in tutte le sue operazioni.

Separata che avrà l'huomo la sua professione , e 'l suo Carattere da tutti gli altri , bisogna che adoperi questo scevramento in tutte le sue azioni particolari, non confondendo l'una con l'altra , se non vorrà restar sempre in quella sospensione d'animo , che confusione a gran ragione vien chiamata , la quale fa sì , che l'huomo niuna azione porti a buon termine.

Di questa confusione due, il più delle volte, sono le cagioni; l'una si è di prender' a far molte cose tutte in una volta ; l'altra a questa opposta , si è , che l'huomo avendo avanti molte azioni che gli sembrano doverli da lui fare , parte presentategli da loro, parte dalla sua stessa immaginazione per un' involuppo di soverchia riflessione , resta così in bilancio tra queste azioni, che non sa a quale appigliarsi, e trattanto niuna ne mette in opera .

La distinzione adunque farà quella, che dovrà por rimedio a questo male ; per mezzo di essa si dovranno distinguere , primo le azioni che si debbono far prima, da quelle che dopo; nella qual distinzione bisognerà riflettere così al merito delle azioni, estendendosi prima alla più principale , e dopo passare alle meno principali , come ancora al tempo , con seguitare ad appigliarsi alle già incominciate, fino al terminarle, senza attaccarsi trattanto ad altre . Secondo, quelle che sono più convenienti al proprio grado, e professione , da quelle , che o niente affatto , o meno che le altre , al proprio grado si confacciano. Ed in fine i gradi , per i quali all' azione prefissa si de' pervenire .

Per questo Alessandro trattanto che stava abbattendo l'Imperio Persiano , trattava da Βατραχομουμαχία la guerra de' suoi co' Lacedemoni ; ed in una stessa azione , dico nella gran battaglia di Arbela , volle prima vincer dal suo lato , poco curandosi che trattanto il suo Parmenione fosse dall' altro malmenato . Per non confondere altre azioni , con quella che già era cominciata , i Romani rarissime volte s' impegnarono

in

CCXXXVII.

Terzo avvertimento. Che la volontà debba essendersi ad un' azione per volta , contenendosi dal confonderne molte in uno stesso tempo.

CCXXXVIII

Tre distinzioni che debbono farsi delle azioni.

CCXXXIX.

Tre esempi per la prima distinzione.

in una guerra nuova, prima di finir quella che aveano per le mani; e perciò dissimularono con Filippo, trattanto che durò la seconda guerra Cartaginese. Per questo Silla ancora soffrì che tutti i suoi fossero rovinati da Mario, nè volle rivolgersi a Roma, prima che la guerra con Mitridate terminata non avesse, stimando primo suo dovere servir la Patria in quella guerra, che quello di rintuzzar le private ingiurie.

CCXL.

Esempio per la seconda.

Il savissimo detto di Timoteo ci servirà di norma del separar quelle azioni, che al nostro grado sono meno confacevoli; egli a Carete, che si gloriava delle sue ferite, e perigli che nelle battaglie da lui date, sofferti avea, rispose, che esso al contrario avea avuto a grandissima vergogna l'essersi una volta posto a tanto rischio, che una saetta tirata da una catapulte nemica, gli fosse caduta accanto; distinguendo con questo memorabil detto l'ufficio di un Capo di armata, la di cui vita si de' con ogni studio conservare, per depender da essa quella di tutti gli altri; dal dovere di un gregario, e comun soldato.

CCXLI.

Primo esempio per la terza.

Dalla condotta di Cesare in fine, potremo apprender' i gradi da ben condurre quell' azione, che huom avrà prefisso di fare. Egli nella sua Repubblica non voleva soffrir superiori, perciò Pompeo più di tutti gli stava su gli occhi; con tutto ciò trattanto che si vide debole, e da non poterlo rintuzzare, non solamente non se gli oppose, ma si strinse fortemente con lui, avvalendosi della sua amicizia per accrescer la propria potenza; quando poi si vide fortificato, e di amici, e di eserciti, e di grazia appo il Popolo Romano, si pose ad abatterlo. Ecco adunque come Cesare non si mette alla prima a distrugger Pompeo, ma si attaccò prima alla di lui amicizia, per poter da questa pervenire sicuramente alla rottura con lui. Questa condotta più palesemente si vede nel suo successore, ed adottivo Augusto. Egli ebbe per iscopo di giugnere alla potenza di suo Padre, da questo separò ogni altro pensiero che potesse turbarlo, massimamente quello della vendetta contro agli uccisori di Cesare (il qual pensiero di vendetta, è quello che più di tutti nuoce alla condotta delle azioni) con tutto ciò non si pose a farlo alla prima, cioè non volle di botto acquistar tutta la

la potenza del suo Antecessore, ma si umiliò a Cicerone, si pose dalla parte degli uccisori stessi di Cesare, ed infine si unì con coloro che egli voleva rovinare; quando poi gli parve di essersi a bastanza fortificato, si unì con l'altro partito di Antonio, e di Lepido, ed in fine rovinando l'un dopo l'altro anche costoro, pervenne al desiderato fine.

Costoro adunque, cioè Cesare, ed Augusto dopo che ebbero separato dall'azione prefissa, i vizj del fasto, della vendetta, ed infine tutti gli altri pensieri che potevan nuocergli, e questa rimase sola; essa stessa additò loro l'ordine e la maniera, col quale a lei si dovea pervenire, e bastò solamente che essi non si fossero voluti a lei alla prima temerariamente appigliare, ma con pazienza si fossero andati pian piano ad essa accostando. Come abbiám detto del Piloto, il quale, benchè il suo fine fosse di prender terra, non però alla prima che la scoprì, si buttò a vele piene verso lei, perchè questo avrebbe importato il naufragarsi, e perciò perder la terra per troppo volerla, ma a poco a poco se le andò appressando, per iscoprire in qual parte di lei era il Porto, che era quello, che il prender la terra dovea permettergli.

E questo in quanto a' gradi, per i quali huom si de' condurre all'azione. Dopo risolta questa, i gradi da terminarla possono vedersi nella stessa condotta di Cesare. Così egli dopo che si risolvette all'aperta inimicizia con Pompeo, vide che il modo migliore era di trattarla con le armi, perciò risolutamente a questo si attenne, scacciando da se ogni cittadinesco pensiero. Separata che egli ebbe dalle altre questa condotta per la via delle armi, e sceltala per lo mezzo dell'azion principale, fece l'altra suddivisione, o sia separazione di quella condotta in se medesima, e vide che al suo proponimento di dover opprimere un' huomo di merito, e credito così al suo superiore, al proprio genio ardente, e spedito, al ritrovarsi esso provisto di buone truppe, laddove Pompeo presentemente non lo era, ma le sue buone stavan lontane da lui, e che se gli dava tempo poteva a se unirle; dico, che avendo egli visto che il suo poco credito, il suo sublime genio, l'ardor delle sue truppe non gli permetteva molto tempo, scelse il combatter presto.

Y y

Ecco

CCXLII.

Secondo esem-
pio.

Ecco adunque l'altra suddivisione della via delle armi, scegliendo quella dello assaltare, e mettendo da canto quella della difesa, o pure quella di obbligar con lunga disposizione l'inimico a dar la battaglia. Presosi a quest'altra suddivisione, nè meno lo esegui alla cieca, ma andò in ciò tanto trattenuto, che si lasciò fino assediare da Pompeo, per attender che fossero unite le sue forze, le quali ad eseguire il suo proponimento, bastevoli fossero state.

CCXLIII.
*Esempio di
 Pompeo, nel
 quale si veg-
 gono tutte le
 confusioni,
 cioè di pro-
 fessioni, di ca-
 ratteri, e di
 azioni.*

Pompeo allo'ncontro fin dal principio confuse le professioni, e i Caratteri, perchè egli una volta voleva esser superiore a tutti, e quasi il Tiranno della sua Repubblica, un'altra volta a quella si voleva sottomettere, facendosi a tutti eguale; il suo Carattere candido, e moderato, lo voleva a viva forza accoppiare con il crudele, e vafro di Silla, ond'era sì frequente nella sua bocca quel *Sylla potuit, ego non potero?* voleva essere il primo nella sua Repubblica, così nella grazia cittadinesca, come nella scienza militare, e poi permise che Cesare così nell'una, come nell'altra cotanto crescesse, che l'esperienza se vedeva, che a lui superiore era divenuto. Dopo la rottura con Cesare, conobbe, e da tutti fugli detto, che bisognava armarsi per rintuzzarlo, e trattanto egli pretese farlo co' raggi del Foro tutti contrarij alla sua professione, che era di militare, ed alla candidezza, ed apertura de' suoi costumi. Fuggito in Grecia, ed alla fine postagli avanti dalla necessità, e non da lui scelta, la strada delle armi, conobbe, che il non dar battaglia, e perciò la dimora era il mezzo che si dovea da lui tenere, e questo per le stesse circostanze, che obbligavano Cesare ad una sollecita battaglia. Ma qui ancora il non distinguere, apportò la sua rovina, perchè mentre che non sa disbrigar questo così utile proponimento, da quello del volere la battaglia, che da pochi susurranti dell'ozioso Foro veniva con tumulto, e debaccazione, e senza niun discorso mess' avanti, si restò senza far nulla, e perciò scopo di ciò, che Cesare sopra lui volle fare.

Per venire agli ultimi particolari resterebbe di parlar del modo, come huom si debba servir della detta regola, anche nel mettere in opera le arti, le quali alla sua condotta ap-

par-

partengono; come farebbe nello esempio di Cesare, il far vedere tutte le distinzioni di luogo, di sito, di tempo, ed altre occasioni, che egli praticò per veder chiara, e distintamente il punto, nel quale egli dovette dar così la battaglia Farsalica, come tutte le altre che egli guadagnò così felicemente. Ma queste appartenendo all' arte della guerra, perciò nel praticar quell' arte, si potranno apprendere; siccome ogni arte dovrà somministrar le particolari distinzioni, e scèvramenti, che nel mettere in pratica una particolare azione che a quell' arte appartenga, si debbono adoperare.

Se poi con tutte queste distinzioni, la mente restasse nel dubbio tra due operazioni, a quale di essa debba appigliarsi, allora per la stessa regola di distinguer sempre le cose, e non farne più di una, bisogna che l' uomo ad una si appigli, acciocchè l' appigliarsi a tutt' e due non generi quella confusione, e non appigliarsi a niuna, quella inazione, che tutt' e due tirano ad uno stesso fine, che l' non far nulla, il che è la rovina di ogni affare. Ma questo caso di restar due azioni nella stessa bilancia, credo che difficilmente possa succedere; perchè par cosa impossibile, che essendosi fatte bene tutte le distinzioni, cioè della dignità, e tempo delle azioni; della professione, grado, e genio di chi le fa; de' gradi pe' quali ciascuna particolare azione de' passare; ed oltre a ciò le particolari che richiede l' arte alla quale quelle azioni stanno addette, possano due azioni restar così eguali tra queste distinzioni, che non si abbia a vedere, che l' una più che l' altra possa a noi appartenere.

Conchiuderemo adunque, che tutte le azioni si debbono fare una per volta; e per far ciò, bisogna, che le altre non si confondano con quella che si vuol fare; nè altro mezzo per evitar questa confusione vi ha, che quello della distinzione, la quale de' tener lontane le altre azioni, acciocchè quella che si deve fare, resti sola, e quindi chiaramente l' uomo in essa possa pensare, e con ciò condurla a fine. Questo è quel metodo, che non solamente non distoglie dalla operazione, ma fa che l' uomo operi più risolutamente, col non restar perplesso, ed in forse tra più azioni. Nello stesso tempo non lo

CCXLIV.

Quando nelle azioni non si potesse praticar la distinzione, sarà meglio attaccarsi ad una a caso, che a molte, o a niuna.

CCXLV.

Si conchiude, che la regola di Renato nelle azioni civili, serve a metterle in opera con risoluzione insieme, e senza temerità.

fa operare con temerità ; perchè dopo separata l'azione dalle altre che non le appartengono , non si attacca immediatamente ad essa , ma la va suddividendo in se medesima con esaminar le sue proprietà , o sieno diversi modi e gradi , co' quali deve esser praticata , ed attenendosi a quello che fa al suo caso , separa quegli altri , che a se non appartengono. Questo metodo è necessario ancora in un negozio , che alla prima sembra difficile , per non perdersi di animo , nè abbandonarlo , ajudando la mente ad andare poco a poco separando da esso le difficoltà che l'ingombrano.

E pure noi tra gli esempj del distinguer le azioni , abbiamo scelti quelli , ne' quali più difficilmente queste distinzioni possono esser praticate , avendo quasi sempre messo avanti la condotta di Cesare , e di Augusto ; la quale per essere stata diretta allo sconvolgimento di tutto l' Orbe della Terra , ebbe bisogno di un complesso di azioni , nelle quali quasi tutto ciò che si pratica da tutti gli huomini , così di buono , come di cattivo , fu d'uopo che entrasse . In esso massime tutte nuove , tutte strane , tutte particolari per questi casi , che soli al Mondo possono dirsi , bisognò che si praticassero , fu d'uopo sempre promuoverle , e sostenerle per lo mezzo delle armi , la quale per esser l'azione la più tumultuaria , e repentina della vita , è quella , nella quale queste distinzioni sono più difficili a praticarsi . Del resto in tutte le altre condotte , in tutti gli altri stati , in tutte le altre professioni , questa distinzione sarà più facile a mettersi in opera , massimamente a di nostri , ne' quali per essersi meglio distinti gli Stati Sovrani , da quelli de' sudditi , ed oltre a ciò i ministerj , e le cariche tra loro , la nascita sola sarà quella che dovrà distinguere lo Stato Sovrano dal suddito , e così in questo presentemente non ci può aver parte alcuna la nostra industria , nè la elezione ; le cariche , ed i ministerj anche sono così distinti tra loro , che la persona non avrà a far' altro , che prefigersi il politico (che oggi dicono) o'l militare , per appigliarsi o all' uno , o all' altro , e non come gli antichi , che tutti , e due questi stati univano tra loro (forse in ciò meglio che noi consigliati) . Ritrovando adunque noi a' nostri tempi questi stati già divisi , in quanto alla

la prima divisione , dovremo stare a quella che la natura ha fatta ; ed in quanto alla seconda basterà la prima nostra elezione ad appigliarsi all'uno de' due, cioè o al Politico , o al Militare , perchè poi questi sono così dal presente costume divisi tra loro , che non vi ha bisogno di altra industria , scelto uno , per andarne separando l'altro perchè con quello non si confonda .

CCXLVI.

Difficoltà

Ma Voi potreste dire di questa distinzione , che ella non solamente non giovi a ritrovare nè il Vero , nè il Buono , ma che piuttosto nuoccia per questo ritrovamento ; perchè confondendo il Vero, e' Buono nell' Uno, o sia nella Unità , alla quale tutte le cose debbono ridursi , quanto più si separano le cose , o sieno le Idee che di quelle si anno tra loro , più si viene dall'Uno , e con ciò dal Vero , e dal Buono ad allontanare ; e per maggiormente mettere avanti gli occhi questa difficoltà , ci apprestate quella Piramide di Egitto , nella quale bisogna in quello Uno della sua sommità, vedere il Vero di tutte le cose.

CCXLVII.

Il Vero delle

Questa difficoltà dovrebbe restar sciolta , da quanto abbiamo detto nella Prima Parte , intorno a quel vostro passo di essa Piramide , dove facemmo vedere come questo tale Uno , per essere una chimera degli Spinofisti, nulla di Vero in se contenga ; nulladimeno nel presente luogo , nel quale espressamente si tratta della distinzione , bisogna ancora più distintamente questo errore far vedere . Diremo adunque , che benchè la verità di ciascuna cosa si debba ravvisare nell'Uno di essa cosa , non è perciò , che si debba il Vero vedere in un solo Uno comune a tutte esse cose , nel quale elleno convenissero ; perchè non solamente ciò niente di Unità verrebbe loro a dare , ma al contrario quello Uno che elleno veramente anno , verrebbe in modo alla nostra mente ad oscurare , che mai più potrebbe ravvisarsi . Quindi è , che questo voler ritrovare , anzi piuttosto volere a viva forza formare questo solo Uno comune a tutte le cose , non che non sia il mezzo da ritrovare il Vero , ma l'unico fonte del falso , debba riconoscersi ; perchè avendo noi già veduto , che non solamente tutte le cose sono Vere in loro stesse , ma di più , che le idee di esse abbiamo , anche vere sieno non che perciò che sono in loro stesse , cioè come

Modi

che potrebbe farsi contro ciò che si è detto della distinzione.

Il Vero delle cose si deve ritrovare nell'Uno di ciascuna cosa , e non in quel falso Uno che racchiude tutte le cose.

Modi della nostra mente, ma ancora perciò che esse delle cose ci rappresentano; tutto l'errore consiste, che noi mischiando, anzi confondendo l'Uno, e con ciò il Vero di una idea con l'Uno, e'l Vero di un'altra, veniamo a giudicare, che il Vero che appartiene ad una idea, appartenga ad un'altra. Quanto più adunque noi di più idee ne vorremo far' una, più nello errore verremo ad avanzarci.

CCXLVIII.

Antitesi tra il vero Dio che è il perfetto Uno, e quello degli Spinosisti, cioè l'Uno Universale.

Da qui vengono que' fantasmi di Sirene, d'Ippogrifi, in fine quelle idee fattizie, che altro che un mucchio, un' ammasso di pezzi d' idee tronchi, e difformati non sono. Ma sopra tutte queste chimere, quella pretesa Sostanza Generica che abbraccia tutte le sostanze individuali, quello Uno che abbraccia tutte le Unità, nel quale avvi chi voglia, che il Vero di tutte le cose consista, mentre vuol vestire il coturno di Dio, con lo spacciarsi per quel Sommo, perfettissimo Ente, alla fine per un confuso involuppo d'idee, il più strano, il più finto, il più incredibile di qualsivoglia Ente chimerico, in fine per l'antitesi del vero Dio, si viene a scoprire. Imperciocchè la idea di Dio nel Mondo reale si distingue da quella di tutte le altre sostanze, per la sua infinita perfezione, che non avendo niente di limitato, niente di terminato, perfettissima sostanza per tutti i versi che si prenda, sempre si considera; laddove tutte le altre sostanze create, come terminate, ed imperfette che debbono essere, in quel loro termine sempre del niente vengono a partecipare. Perciò questa distinzione di Dio da tutte le altre è la più perfetta, senza niun paragone tra tutte le altre distinzioni che posson farsi; perchè ella non ammette, non che ombra di confusione, ma nè meno unione alcuna con le altre sostanze, non permettendo la infinita perfezione di questa sostanza, che possa convenire, nè in ragion di genere, e molto meno in ragion di specie con le altre; ed a misura che la sua distinzione dalle altre è la più perfetta, la sua chiarezza perfettissima per tutt' i versi anche viene a restare, non potendovi aver cosa, che con lei possa confondersi, e perciò oscurarla. La Sostanza Generica allo 'ncontro nel suo Mondo chimerico, in altra maniera non si distingue dalle altre chimere, che nello essere perfettamente confusa. L'Ircocervo per fingersi ad oc-

ca-

cazione di due determinate nature, cioè dell' Irco, e del Cervo, quantunque resti in se confuso, con tutto ciò si distingue così dall' altre chimere, cioè dall' Ippogrifo, Sirene &c., come dagli uccelli, pesci, ed in fine da tutto ciò che Irco, o Cervo non sia, ma la Sostanza Generica non avendo nè pure l'appoggio di qualche natura determinata, ad occasion della quale possa essa fingersi, nel mentre vuole abbracciar le cose tutte, non solamente non lascia cosa, dalla quale distinguer si possa, ma nè pure può distinguerfi dalle altre chimere, le quali tutte comprende, mentre vuol unire tutte le nature opposte che nel Mondo si trovano. L'Ircocervo benchè sia un nulla, almeno su due nature, come son quelle dell' Irco, e del Cervo, sta fondato. Ma la Sostanza Universale volendosi formare su quello *existere in se* delle cose, e questo mentre spogliato da tutti gli attributi propri delle cose, a guisa della Cornacchia di Esopo, senza niuna natura si resta, essa Sostanza non solamente un nulla, ma anche non avente nulla di fondamento, de' ravvisarsi. L'Ircocervo perchè vuol confondere due nature opposte tra loro, viene a cagionarci il male di struggere, ed annientare le idee di queste due nature solamente: ma la Sostanza Generica mentre vuol confondere, ed unire tutto ciò che vi ha nel Mondo, viene con ciò a distruggere affatto ogni nostra idea, ogni nostro discorso. Ed ecco come se la idea di Dio si distingue dalle altre Cose Reali, per esser tutta di sostanza, e nulla del niente in se contenere; si distingue per non confondersi, nè unirsi con niun' altra; si distingue infine con restar per tutti i versi perfettamente chiara: così questa Sostanza Generica si distingue da tutti gli altri Enti chimerici per quel suo niente, il quale può dirsi maggiore, e più perfetto di quello degli altri, sì per non aver nulla di fondamento, come per ridurre al niente tutte le nostre idee; si distingue tra suoi Enti chimerici per non esser capace di niuna distinzione; si distingue con confondersi con tutte le cose, e confonder tutte le cose insieme, in modo che niuna da questa confusione faccia esente; si distingue infine tra le dette sue chimere, nel restar per tutte le sue parti così perfettamente confusa, ed oscura.

Questo Uno Universale adunque, nel quale avvi chi crede

di

CCXLIX.

I. Uno uni-
versale con-

fornerà per sempre il Vero delle cose. di ritrovare tutto il positivo, tutto il reale, tutto il Vero in fine delle cose, che noi in esse cose dovremmo andar ritrovando, dopo una così magnifica, e pomposa apparenza, per capo, e principe di tutti i falsi, di tutti gli errori si de' riconoscere; e perciò non che nulla ci farà giammai ritrovare, ma tutto il reale, tutto il positivo, tutto il Vero delle cose, per sempre ci renderà incapaci di conoscere.

CCL.

Come con la distinzione di Renato si andò rischiarendo il Vero delle cose.

Tutta a questa contraria si scorge l'opera della distinzione in Renato: ella nel mentre che alla prima si fa avanti alla nostra mente tutto in una volta quel gruppo di Corpi, e di Spiriti, di Creature, e di Creatore, non solamente non lusinga la nostra vanità con il voler di questo miscuglio farne quel gran Tutto, che così mirabile alla prima apparrebbe; non solamente non coltiva la nostra inerzia, la quale con lo stringersi viepiù questo fastello di tutte le cose in quel preteso Tutto, si viene a scuoter d'addosso tutta la fatica, che per ritrovare la cagione, la differenza, la natura di esse cose, dovrebbe avere; ma tutto questo gruppo di cose, quanto più affollato con apparente unione se le presenta, più lo disprezza, e lo scaccia, con voler dubitare di tutte affatto le cose, nel mentre che in questo gruppo ravvivavale.

Poi pian piano separandone quel *Cogito*, lo fa ricevere dalla nostra mente; il qual *Cogito* niente di magnifico, niente di ammirabile, niente in fine di fasto filosofico dà a divedere, ma per una trivial proposizione, la quale ad ognuno avrebbe potuto cader nel pensiero, si dimostra. Seguitando a distinguer questa, giugne a salire al conoscimento del vero Dio. Separato questo Sommo, questo perfetto Uno, incomincia ad apparire in questo fastello il vero Tutto, cioè il corpo, o per meglio dire la materia. E così laddove i Deisti per voler cominciare da quel loro Tutto, da quel loro Vero Universale, alla fine al niente precipitano: Renato allo 'ncontro dove al principio nel niente, cioè nel dubbio di tutte le cose con ogni ragione fa rientrar la mente, mentre che essa le loro idee confuse vuol prendere, la va poi sollevando per mezzo della distinzione alla conoscenza così del massimo tra i Veri, e reali Esseri, come del vero Tutto, per quanto la nostra inferma natura ne può esser capace.

E que-

E questo in quanto al Vero Universale, su 'l quale non ci siamo diftesi, per averlo altrove pienamente confutato. Passeremo ora al Buono Generico, per far vedere come quest' altro astratto che vogliam foggiarci, non solamente nulla di Buono alle nostre azioni potrà comunicare; ma che siccome quel Vero era il principe, e capo nel Regno degli errori, così questo Buono, di tutti i mali, e per conseguenza di tutte le colpe, e de' peccati, per principe, e capo de' riconoscersi. Ciò benchè sopra da noi si sia dimostrato, e molto più anche potrebbe aggiugnervisi, nulladimeno sopra ogni ragione, sopra ogni speculativa, per sua dimostrazione de' bastare quella, pur troppo per noi funesta esperienza, che ne fecero i primi nostri Parenti; perchè quell' *eritis sicut Dei scientes bonum, & malum*, che gl' indusse a commettere il primo peccato, e perciò il principio di tutti i nostri errori, e di tutte le nostre colpe de' dirsi, che fu altro egli, che l'esserli fatti sedurre ad andar dietro a questo Buono astratto? Per lo quale spettro, lasciarono, abbandonarono il Sommo, il Vero, il real bene che avean presente, dico Iddio, che avanti gli occhi loro, per dir così, si stava.

In conseguenza della cagione del primo nostro peccato, ritroveremo la stessa essere ancora quella di tutti gli altri che appresso abbiamo commessi, ed alla giornata commettiamo; perchè qual' altra è la lor cagione, se non che il formarci noi questi enti, quest' idoli di Buono astratti dalle cose, cioè astraendogli, e togliendoli dal loro luogo, che non è altro, che di esser proprietà di esse cose?

E per incominciar da' peccati che per i sensi commettiamo; ecco per ragion di esempio, che il pero, o altro frutto ha la proprietà di piacere al nostro palato; la stessa benchè in altra guisa avrà la carne, il zucchero &c.; fino a che dunque noi mangeremo queste cose, e godremo della lor proprietà, che anno di diletta- re il nostro palato, questa lor proprietà sarà buona, buono ancora sarà il nostro senso che gode di una tale proprietà, buono in fine sarà il compiacimento che il nostro animo da questo godimento riceve; queste essendo tutte proprietà poste da Dio, così nelle cose di diletta- re il nostro palato, come nel nostro palato, o sia nell' anima nostra di diletta- re

Il Buono astratto fu cagione del primo peccato di Adamo.

CCLII.

E quindi di tutti gli altri.

CCLIII.

Ciò si dimostra ne' vizii particolari.

di esse, non possono esser che buone; e così saranno fino a che restaranno nel luogo loro assegnato da Dio, cioè nella condizione, diciam così, di esser proprietà delle cose. Ma noi non ci contentiamo di lasciarle in quel luogo, perchè trasportati dal piacere, che il gusto di quelle cose ci cagiona, quel piacere che era in noi accidentale, ed affisso alla sostanza delle cose, la quale da noi per lo fine principale del nostro sostentamento si dovea ricercare, lo facciamo divenir fine principale del nostro mangiare: ed ecco che laddove noi prima ritrovavamo il piacere del gusto nelle cose, poi andiamo ritrovando le cose per satollar quel gusto, che unico scopo delle nostre voglie, e non più il nostro sostentamento, che nella sostanza delle cose si ritrova, ci siamo formati. Ecco adunque il gusto tolto dalla sua nicchia di accidente delle cose (siam lecito parlar quì alla grossa, e traviar' un poco dall' esattezza dell' espressione filosofica, la quale porta, che *anima videt, anima sentit &c.* e perciò che essa sola abbia il gusto &c.) e fatto esso la cosa principale, alla quale quelle cose, delle quali esso è accidente, debbono servire, anzi una cosa, un' Essere Universale che abbraccia tutte le cose, delle quali esso prima era accidente. Questo gusto divenuto fine, e non più accidente della operazion del mangiare, diviene il vizio della gola. Lo stesso si può dir del crescer la sua robba; perchè fino a tanto che si ha il fine di coltivar' il proprio patrimonio, il che è aver per oggetto le Cose reali, come sono i fondi, gli armenti &c., i quali il patrimonio compongono, e respigner da questo le ingiurie, che dalle rapine altrui le vengono fatte; queste cose necessariamente vengono a moltiplicarsi, e perciò a crescere il patrimonio, e le ricchezze di chi lo coltiva; le quali come conseguenze, diciam così, che seguitano al coltivare il suo patrimonio, non solamente non son cattive, ma buona, e giusta cosa debbono chiamarsi; ma così che noi vogliamo prender questa ricchezza per nostro oggetto, e quasi che fosse Cosa reale, fondar sopr' essa tutta la nostra applicazione, non applicandoci più alle Cose reali, cioè fondi, armenti &c. per coltivarli, ma volendogli, e desiderandogli solamente per esser ricchi, allora ci veniamo a formare un' Idolo di queste ricchezze, al quale sacrificiamo tutt' i nostri pensieri, e no-

e nostri desiderj; e questa è l'avarizia, la quale togliendoci la pazienza di attender la ricchezza in conseguenza della nostra applicazione su le cose, ci spigne a voler' essa a dirittura, e per far crescer questa, accumulare, ammassare, non più coltivare quante più cose si possono, che vuol dire, volere arricchir per salto; e perciò da questa vengono le usure; da questa le rapine dell' altrui avere; da questa in fine son cagionati tutti gli sconvolgimenti, che dal non contentarci del proprio, nel Mondo succedono.

Ed ecco come queste, le quali altro che proprietà, o conseguenze delle Cose reali non sono, mentre che da questo lor luogo sono da noi strappate, per volerle considerar come Cose reali, e farle principal cagione delle nostre operazioni, divengono quegl' idoli, que' spettri, i quali al niente vengono a ridursi. Perchè per quello che esse sono, cioè proprietà, o conseguenze delle cose, noi non le vogliamo; ciò che noi vogliamo che sieno, cioè Cose reali, anzi Universali, che le altre cose abbraccino, e contengano, esse non possono essere, nè a noi è concesso il far creazioni; perchè (servendoci di un paragone altra volta rapportato) queste si riducono per noi allo stesso stato, che diverrebbero piante, che sbarbicate dal luogo dov'erano, fossero in altro luogo co' rami in giù, restando le radici all' aria, ripiantate; sicchè come queste seccarebbono, così quelle al nostro riguardo ad annientar si vengono; onde non è poi maraviglia se mai di esse siamo satolli, se i nostri desiderj mai in esse non possono acquietarsi, non che di esse riempirsi; perchè qual' appoggio, qual sostegno nel niente possiamo noi ritrovare? Anzi con questa nostra condotta, non solamente questi sensi, questi piaceri, ma le stesse Cose reali, che questi piaceri cagionano, veniamo a perdere. Chi mangia il pero per nutrirsi, ricava da lui l'utile del nutrimento, ed insieme il diletto del suo sapore; ma chi lo mangia per lo diletto, non può restarsi là; egli non si contenterà del picciol gusto di un semplice pero; il corpo è facile a riempirsi, e satollarsi, ma il senso posto da noi su' l' trono di esser' egli il principale scopo de' nostri desiderj, diventa un' Universale, e perciò un baratro, che tutti i sensi particolari non possono riempirlo; il gusto del pero

chiama quello del fico, quello delle frutta resta mozzo, se non vi si accoppia quello de' dolci; questo non dà piacere, se non è stato prevenuto da quel della carne; lo stomaco alla fine non può durare a tanti cibi, la fame si perde; allora si che per necessario l'andare in busca del senso in qualche cibo, non più per nutrire, ma sotto 'l pretesto di stuzzicar la fame: ecco il senso divenuto medico di quella che esso stesso ave estinta, e così si tira allo infinito, guastando la sostanza, e'l nutrimento de' cibi; i quali non più di nutrimento, ma di rovina al corpo per lo loro soverchio divengono, e senza mai venire a contentar questo spettro, questo idolo, il quale per molte cose che in lui si mettano, tutte al suo nulla riduce. Lo stesso si può dire degli altri sensi, anzi di tutt' i vizj, a proposito de' quali è da notarfi, che siccome Iddio non può creare una creatura che sia di sostanza infinita, così le fatture dell'huomo tutte infinite si trovano; ma quali sono queste fatture? Esse sono questi Universali, i quali trasportati da noi dal rappresentarci le proprietà delle cose, al voler le cose per soddisfar loro, divengono que' simulacri, quegli idoli, que' spettri in fine, il cui infinito non è altro, che un baratro, un' abisso di niente, nel quale tutte le Cose reali che vi si pongono, vanno anch'esse per così dire a perdersi, ed annientarsi, se non in quanto alla loro sostanza, almeno per lo fine, per lo quale a noi veramente, e realmente dovrebbero esser di uso.

ECLIV.

*È soprattutto
in que' vizj
che da noi so-
no stimati i
più eroici.*

E per parlar più specialmente di quei spettri più eroici, i quali dirigendo le nostre umane azioni, vengono a distruggerle, ed annientarle, dico di quella gloria, di quella eccellenza, di quel comando sopra gli altri; questi siccome quando vengono in noi in conseguenza delle virtuose azioni, Buoni anch'essi sono, così poi al contrario, quando noi ne vogliamo fare Universali, i quali servan di norma, di scopo da indirizzare ad essi le nostre umane azioni, alla fine a quel nulla che essi sono, vengono ancora esse azioni a ridurre. Perciò veggiamo tutt' i grand' Imperj, che su questi fondamenti furon fabbricati, alla fine al niente ridotti; e quanto più vi avea di questi vizj, tanto più presto, e con maggior vilipendio esser succeduta la loro distruzione. Così laddove la insaziabile ambizione di Alessandro

dro

dro, a cui picciolo scopo pareva la Terra tutta, non fece avere al suo Impero più durata, che la sua vita, la quale dalla stessa ambizione fu a brevissimo tempo raccorciata; allo 'ncontro i Romani, i quali meno di tutti gli altri conquistatori fecero scopo di questi spettri nelle loro conquiste, le quali (almeno ne' loro primi tempi) furono piuttosto fatte ad occasione di respingere le proprie ingiurie, o pure quelle inferite a' loro confederati, che per lo fine principale dell' ambizione, videro il loro Impero il più ampio, e di più lunga durata di tutti gli altri; benchè poi questi stessi vizj, i quali alla prima accompagnati con la detta occasione di respigner le ingiurie, e poi nella maggior fortuna rimasti soli cagione delle loro conquiste, furono quelli, che anch' essa distrussero, e rovinarono.

Ma la nostra Religione, la quale nulla di quest' idoli si forma, che fa uso solamente, e niun fondamento delle cose di questo Mondo, facendo che noi ce ne serviamo per nostro uso, e non che impieghiamo noi, e le opere nostre per loro; dico, che la nostra Religione siccome è durata fin dal principio del Mondo, e durerà fino alla fine, così ancora rende durevoli anche gli acquisti di questo Mondo, quando si fanno secondo le regole, e dettami di lei, che sono, che ognuno debba coltivar lo stato proprio, e lasciar che esso da se cresca, come lo farà senza meno secondo le parole: *Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quarens panem*; a guisa dello agricoltore, che non fa altro alle piante che purgarle dall' erbe nuocive, e coltivarle, perchè esse da se crescono, e vengono alla desiderata perfezione. Così succedette a Davide, che divenne Re quando meno se'l pensava, e senza niun' altra opera, che quella di separar da se il fasto, e la vendetta; e se'l suo successore non avesse accoppiato il fasto, e gli altri vizj, che rovinarono il suo Impero, quello sarebbe molto più durato. Abramo, Giacobbe, ed in fine tutti gli antichi Patriarchi, che furono sedulicuratori delle loro facultà, senza voler metterci quella sollecitudine, non dico ingiustizia, rapina, o altri enormi vizj, ma nè meno quell' ambizione di volere arricchir per salto, quanto accrebbero il loro patrimonio sopra tutti gli altri loro coetanei, che tante cure, e sollecitudini per accrescerlo, sopportavano?

Da

Come la distinzione possa impedire il male che ci cagiona il Buono astratto.

Da tutto ciò che abbiám detto, si potrà conchiudere, che per evitar questo falso Uno, altro mezzo che la distinzione non può trovarsi; per mezzo della quale. Primieramente si deve stare attento a far sì, che la nostra volontà, anzi concupiscenza non confonda la idea di attributo, o sia proprietà delle cose, con quella che si ha delle Cose reali, prendendo gli attributi per Cose reali. Da questa distinzione ne viene necessariamente la seconda, che è quella di separar queste idee di attributi tra loro; in modo che la volontà non le confonda, per volerne far quello Uno Buono, o sia bene Universale. E da questa ne deve nascere per terzo l'altra distinzione, tra la idea de' beni finiti, e conseguentemente passaggieri, da quella del Sommo, del Vero, del Perpetuo, dello Infinito bene, che è Iddio; perchè una volta che al bene delle creature se le toglierà quella falsa apparenza di Universale, non potremo far di meno di non ravvisare in lui la sua picciolezza, anzi il suo nulla; e perciò sempre per un vano appoggio de' nostri desiderj lo riconosceremo.

CCLVI.

Ma ciò non può farsi con le sole forze naturali.

Tanto credo, che basti aver detto per rispondere alla difficoltà contro la distinzione. Del resto non debbo lasciare di avvertire, che quantunque la distinzione sia il mezzo per lo quale dobbiamo fuggire il Falso, e' l Malo; non è però, che ci dobbiamo lusingare di poter noi nel presente nostro stato mettere in opera con la stessa facilità, e con le sole forze naturali, che presentemente ci sono rimaste, essa distinzione per pervenire al Buono, siccome qualche volta lo facciamo per pervenire a qualche Vero speculativo.

CCLVII.

Se ne adduce la ragione.

Che ciò sia così, la speranza pur troppo la potremo avere, un poco che su la nostra natura vorrem riflettere, ritrovandola così guasta, così corrotta, così inferma, che per curar se medesima, la conosceremo incapace.

Il perchè ciò avvenga, resta a noi di andare investigando; e per far questo, ci dovrem ricordare di ciò che di sopra abbiám detto, cioè che ogni mente creata per quello istinto, o sia conoscenza da lei inseparabile del suo termine, continuamente de' bramare, deve appetire un sostegno di questo suo termine, il quale perciò a suo riguardo, bene, o sia Buono

vic-

viene ad essere . Or' ella (come anche colà ravvisammo) questo suo appoggio , questo suo bene non lo appetirebbe giammai di una cosa , che da lei per finita fosse appresa ; perchè in essa lo stesso termine che ella fugge in se medesima , verrebbe a ritrovare ; sicchè bisogna che ella sempre appetisca uno appoggio , un bene , che o sia veramente infinito , o pure per tale da lei si apprenda ; ma avendo ella per sua colpa perduto il suo appoggio , il suo Bene veramente Infinito , che è Iddio , bisogna che si attacchi a quegl' infiniti immaginarj , a que' spettri , per ritrovare in loro il suo sostegno . La nostra mente adunque , non solamente non potrà tenersi da que' falsi desiderj , i quali sono risvegliati da quella necessaria mancanza del suo essere , la quale fa continuamente appetirle un riparo , un sostegno ; ma di più non potrà nè meno contenersi da que' falsi giudizj , per i quali quegl' infiniti immaginarj si formano ; e così quando a lei si presenterà un Vero , per falso che questo sia , che abbia apparenza di Buono , che vuol dire , se si presenterà una occasione da formare un giudizio , nel quale abbia parte il suo desiderio , ella non potrà non farlo , se non sarà appoggiata ad un' altro desiderio , anzi se si ritroverà senza oggetto al quale possa appoggiarsi , da se stessa metterà in opera il suo giudizio per formarsi quel Vero fantastico , anzi quel falso , quello idolo , quello spettro in fine che serva di appoggio a quel suo desiderio , che senza inchinazione per un' oggetto non può rimanere .

CCLVIII.

Vana adunque è stata , e farà sempre l'industria di tutti coloro , i quali an preteso di purificar la nostra mente da que' simulacri di vizj , e di errori (i quali noi chiameremo errori viziosi , per distinguergli dagli errori puri speculativi) senza prima dare a lei uno appoggio del Vero Bene , al quale ella attaccando , e fermando il suo desiderio , non fosse più necessitata ad andarsi appoggiando ad altri beni , e perciò foggiaresi per lo mezzo del giudizio , e dello errore . La sola nostra Religione è stata quella che ci ha insegnata questa strada ; ella comincia la sua morale dal *Diliges Dominum Deum tuum , ex toto corde tuo , ex tota mente tua , ex totis viribus tuis* , che vuol dire , che prima di ogni altro , appresta alla nostra volontà il vero

ap-

La nostra sola Religione ci ha scoperta la necessità dell'ajuto soprannaturale.

appoggio per i suoi desiderj, cioè il vero suo Bene, che è Iddio stesso; e dopo di averle messo avanti questo positivo, dov' ella possa fermare il piede, passa a proporle il non doverfi impiegare ne' falsi desiderj; dico, che passa a que' precetti negativi del *non furtum facies, non occides &c.*

Ma se si vede che questo dettame della nostra Religione sia il vero, lo stabile principio della Morale, e perciò superi tutt' i ritrovati della Morale Pagana, la quale con mettere avanti quegli Universalì di Utile, d' Indolenza, di Virtù, che nella Prima Parte accennammo, niuna salda base alla nostra volontà da poterli appoggiare apprestava; si vede ancora come la nostra ragion naturale non ha saputo mai ritrovare il vero principio della Morale; ma questo da una espressa rivelazion di Dio è stato a noi dettato. E benchè alcuni tra' Gentili avessero detto che bisognava spogliarsi de' vizj per piacere agli Dei, e con ciò sembrava che in qualche maniera essi avessero posto Iddio per ultimo fine delle nostre operazioni, nulladimeno questo loro dettame era come un sogno passeggero, il quale giammai da noi si farebbe posto in pratica, e ciò per due ragioni. La prima: perchè dopo che 'l nostro primo Padre fece quella confusione della idea della creatura con quella del Creatore in quello *eritis sicut Dii &c.* le nostre forze naturali che ci sono rimaste, non sono più bastevoli a formar'una netta, e pura, e perciò viva idea di quel Sommo Bene, al quale noi interamente dobbiamo appoggiarci. La seconda: perchè dopo il primo peccato non basta il conoscimento di Dio come di nostro Creatore, e mantenitore, per farcelo apprendere come Sommo Bene, ma bisogna che lo conosciamo anche come riparatore della nostra inferma natura, cioè come l'unico medico di quel *Video bona proboque, deteriora sequor* (male il quale quanto conosciuto da' Gentili, altrettanto avuto da loro per disperato di rimedio). E perchè la conoscenza naturale giammai potè giugnere al conoscimento di quest'ultimo attributo di Dio, perciò quest'ultimo fine alla nostra volontà, senza un soprannaturale ajuto, non sarà giammai chiara, e distintamente presente. Ma dopo che lo fosse, avendo la nostra volontà già presa la piega fin dal nostro primo Padre, di desiderar le creature, non averà più
for-

forza da se medesima per sollevarsi al desiderio di questo suo vero appoggio, suo vero bene; quindi è, che Iddio come nostro riparatore si volle dire *ἀλφα*, ed *ὠμείγα*, cioè Principio, e Fine, dandoci a divedere il bisogno che di lui abbiamo, non solamente per additarci lui stesso, come fine delle nostre azioni, ma ancora per quel primo spignimento a desiderare, e con ciò amare quest'ultimo fine, il quale per principio di quest'azione si de' riconoscere. Tutto ciò è stato da noi sopra in più luoghi dimostrato, sicchè qui non fa duopo di più distendersi; solamente potremo metterlo sotto il senso con un paragone, cioè che l'accostarci noi a Dio, deve essere come sarebbe di un huomo in una freddissima, ed oscurissima notte, il doverfi accostare ad un gran fuoco; il che per fare, bisogna che egli vegga continuamente quel fuoco, e di più che riceva da lui qualche calore, acciocchè superando, e le tenebre, e 'l freddo della notte, possa a lui appressarsi; laddove se solamente se gli propone questo fuoco per termine del suo cammino, e senza egli nè vederlo, nè riceverne calore alcuno, se gli dirà solamente, che dopo che egli averà vinto le tenebre, e 'l freddo, a questo fuoco de' pervenire, egli certamente a questo fuoco non perverrà giammai, ma resterà sempre dalle tenebre, e dal freddo oppresso, e vinto. Nella stessa maniera noi altri miseri mortali in quella infelice notte cagionata nella nostra mente dal peccato del nostro primo Padre, accecati dalle tenebre degli errori, affiderati, e rappresi dalla freddezza, o sia mancanza per lo desiderio del nostro vero Bene, cioè Iddio, come potremo mai ritrovarlo col solo esserci egli proposto? Qual forza, qual vigore avrem noi da noi medesimi per vincer queste tenebre? per non farci rapprendere da questo così rigoroso freddo?; e così come potrem mai in tal guisa a Dio pervenire?

CCLIX.

Perciò adunque noi ci protestiamo di non aver preteso nell'applicar la regola di Renato alle nostre civili azioni, di porre avanti la vera morale, la quale tutta sopra Dio come ultimo termine di tutto 'l corso delle nostre azioni de' star fondata, ma solamente una umana, che vuol dire molto bassa pratica, per regolar le cose di questo Mondo con quanto meno si può di quel disordine, che elleno stesse necessariamente sempre por-

Protesia nella quale si dichiara questo poco profitto che noi possiamo ricavare per le nostre azioni dalla distinzione.

A a a

tan

tan seco. Ed in fine ricordandoci del paragone della grotta nella nostra Prima Parte addotto, avvertiremo che tutta questa nostra applicazione della regola di Renato a' nostri desiderj, non potrà servire ad altro, che a farci scanzar qualche inciampo, e qualche caduta in quell'infelice cammino, il quale senza l'ajuto della soprannatural Divina grazia, che al suo vero termine de' guidarci, al total nostro precipizio sempre condurracci, per molto bene, o sia men male degli altri, che noi ci lusinghiamo per esso di camminare.

Ma è omai tempo di toglierci d'attorno a questa Meditazione, nella quale il soverchio che ci siam distesi su la Regola da fuggir gli errori, servirà per potervi far vedere ciò che nel principio dello Esame delle vostre Difficoltà alla terza Meditazione vi dissi, cioè che se in quella Meditazione questa regola, o per meglio dire, il solo principio di essa, vi sembrava così generalmente da Renato esposta, che avrebbe renduti *soggetti i suoi seguaci a confondere le idee chiare, e distinte, con le idee oscure, e confuse*, nella presente Meditazione dove questa regola sta interamente espressa, e stabilita, non solamente non rende chi vuol seriamente di essa avvalersi soggetto a confonder le idee chiare e distinte, con le oscure, e confuse, ma di più l'insegna espressamente a distinguere, e rischiarare quelle idee che oscure, e confuse alla prima si presentavano.

Esame delle Difficoltà sopra la Quarta Meditazione di Renato.

Parole del Signor D. Paolo.

IO niego questo assioma cioè: *Che dell' esistenza, e dell' essenza, delle cose particolari si possa giudicare dalle proprie idee; e dico, che bisogna giudicare di quelle dalle idee, che abbiamo di Dio, e de i suoi attributi di perfezione. Quest' assioma è certissimo, perche se le cose particolari son prodotte da Dio, solamente in Dio possiamo conoscere quella unità di essere, che possono*
ove-

avere le cose, che sono in Dio, o da Dio create, e per ciò sempre, che noi giudichiamo della natura, e dell'essenza delle cose particolari dalle idee, che noi abbiamo di quelle, potrà avvenire, che in Dio abbino una essenza diversa da quella, con la quale ce la rappresenta la nostra idea; ed unco diversa da quella, con la quale ce la rappresenta la nostra coscienza, ed eccone la pruova.

Noi non possiamo sapere, se Iddio abbia voluto dare alla nostra mente una vera idea delle cose da lui prodotte; ma sappiamo bensì, che Iddio ci hà dato l'idea della sua esistenza, e della sua perfezione in genere; e sappiamo altresì, che intorno alle cose da Dio prodotte, abbiamo molte idee confuse, e molte false. Dunque delle cose da Dio prodotte bisogna, che noi giudichiamo in conseguenza degli attributi di Dio, e non in conseguenza delle nostre idee, nè della nostra coscienza. Ed in pruova di ciò suppongo, che un empio seguace del destino faccia a Renato la seguente difficoltà.

Renato dice, ch'egli conosce d'esser libero, perchè per propria sua interna coscienza sente di avere una facultà in se di potere liberamente oprare. A questa proposizione il seguace del destino risponde, che Iddio è il principio, e la cagione prima, ed unica di tutte le cose, ed altresì quello, che sempre muove i nostri pensieri, e la nostra volontà; per la qual cosa quella, che a Renato sembra una libera facultà di operare, altra cosa non è, che una occulta determinazione di Dio, da Dio eternamente ordinata, la quale lo muove ad operare in quella guisa, nella quale brama di operare. A questa difficoltà, per il nostro assioma, cioè; che quello è vero, che non può esser in altro modo, che in uno, Renato è obligato a dimostrare come Iddio ci abbia dato un libero arbitrio, il quale ci renda in tutto liberi ad operare, per modo, che non siamo forzati da quella serie delle cose, o sia da quella volontà eterna dell'Ente, che i Gentili nomorono destino. Dunque se questo particolare del libero arbitrio non si vede negl'attributi di Dio, non si può vedere per lo mezzo delle nostre sole idee, nè della nostra interna coscienza.

Or qui è da considerarsi, che questo argomento da Renato addotto, cioè della nostra interna coscienza, che abbiamo di

un libero arbitrio, è in tutto valevole a renderci certi, e sicuri dell' esistenza di un libero arbitrio da Dio a noi concesso; perchè di molte cose in lor chiarissime, delle quali non possiamo assegnar ragione, siamo ugualmente certi, che di quelle, che possiamo dimostrare: Ma è vero altresì, che bisognava, che questo argomento Renato lo avesse addotto com' argomento morale in conseguenza del suo detto: Occurrit primo non mihi esse mirandum, si quædam a Deo fiant, quarum rationes non intelligam; e non già che lo avesse esposto come argomento dimostrativo in quella guisa, che s'è impegnato di fare in tutti gl' argomenti, che adduce nelle sue meditazioni, perchè quando egli lo adduce come dimostrazione geometrica, all' ora io le rispondo, che in virtù di questo suo argomento, non possono certamente finire le tante noiose, e temerarie contese intorno alla materia della grazia, e del libero arbitrio, le quali oggi turbano la pace di Santa Chiesa, e nuocono infinitamente al buon governo della Repubblica.

CCLX.

*Massima del
S. D. P. del
non dover
giudicar delle
cose che di
esse abbiamo,
stabilisce il
Pirronismo.*

IO non veggo S.D.P. niuna particolare impugnazione a questa Meditazione; perchè questa vostra nuova, e bizzarra massima, che delle cose non si abbia a far giudizio dalle idee che di esse abbiamo, così intorno alla essenza, come alla essenza loro, che vuol dire interamente intorno a tutta la loro natura, dico, che questa nuova vostra massima, impugna, anzi distrugge, e manda a terra non solamente la seconda, e terza Meditazione di Renato, ma tutte le scienze, tutte le arti, tutte le nostre azioni; infine pianta, e stabilisce un perfetto Pirronismo per lo quale la nostra mente verrebbe condannata a non più discorrere, non più ragionare, anzi a non farsi nè anche guidar da quel naturale istinto per le cose, che agli stessi bruti (secondo Voi) non è negato; perchè questo ancora dalle cose particolari in lei sarebbe cagionato, e perciò anche niuna fede da lei meriterebbe, ma dovrebbe restare in una pura inazione, fino nel mangiare, nel bere, nel camminare, in brieve, in qualsivoglia azione, che per lo mantenimento del nostro essere dobbiam fare. Perchè, come posso io sapere se la debolezza, che mi vien dal proprio individuo quando ha bisogno di cibo

fia

sia vera, o falsa, e perciò, che da lui mi venga, o a lui possa appartenere? Quindi con questa vostra massima, noi altri senza più distinguere il fuoco dalla neve, la terra dall'acqua, il piano dalla valle, la finestra dall'uscio, ci andremo con quei Pirronici, precipitando ne' Burroni, buttando nel fuoco, ed affogando nel mare. Ma soverchio abbiám detto di tal massima, che porta seco, non dico la impugnazione, ma l'orrore, l'abborrimento della propria nostra natura.

Veniamo al rimedio, alla consolazione che volete dare all'anima nostra dopo averle tolto lo appoggio di tutte le sue idee per i suoi giudizi. Voi adunque volete che *bisogna giudicare di quelle, cioè delle cose, dalle idee, che abbiamo d'Iddio, e de i suoi attributi di perfezione.*

Ma primieramente io vi domando S.D.P. come ritroverete Voi più questo Dio in conseguenza della cui idea, volete che si giudichi di tutte le cose, una volta che pretendete, che non si abbia a giudicar *delle cose particolari* dalle idee che di esse abbiamo? La esistenza di Dio si prova da quella del proprio nostro pensiero; quella del nostro pensiero, si prova da quel *Cogito ergo sum*; quel *Cogito* che mi rende certo della mia esistenza, non potrete dire che non sia Idea propria; e pure non la vediamo in niuno attributo di Dio. Ecco adunque come la prima certezza che io ho, si è di una cosa *particolare*, quale si è la mia esistenza; e questa non per altra idea, che per quella di me medesimo, che altro che *cosa particolare* (per servirmi del vostro linguaggio) non sono. Questo *Cogito ergo sum* è così da Voi approvato, che alla pag. 25. su 'l bel principio delle vostre Considerazioni su le Meditazioni, avete detto: *Renato delle Carte &c. questa dimostrazione è vera, ne da noi alcuna cosa si oppone, e nella pag. 27. Ne è già, che questa dimostrazione sia men certa delle geometriche dimostrazioni*: questa Voi la riconoscete per lo fondamento di tutta la metafisica nella stessa pagina: *Dopo dimostrata l'esistenza del pensiero, certissima cosa è, che noi abbiamo in Metafisica un punto stabile, su del quale i nostri raziocinii tessendo, possiamo ragionare col metodo di procedere dalle cose note all' ignote, appunto come si usa nelli teoremi di Geometria &c.* Della nostra

esi-

CCLXI.

Il volere il S.D.P. che noi dobbiamo giudicar delle cose solamente in conseguenza della Idea di Dio ripugna alla ragione, e a ciò che lo stesso S.D.P. ha detto.

esistenza noi non potemmo allora giudicare dalle idee che avevamo di Dio, e delle sue perfezioni, perchè quando si stabilì questa, non si sapeva ancora che cosa fosse Iddio, non che si dubitava della sua esistenza; anzi su questa nostra esistenza si appoggiò poi la dimostrazione della esistenza di Dio. Or se noi non potessimo giudicare *dell' esistenza delle cose particolari dalle proprie Idee*, quel *Cogito* che ognun vede che non sia attributo di Dio, ma mia propria idea, non mi potrebbe fornir della certezza di me medesimo; ed ecco tutto *l' punto stabile della metafisica* svanito, e perciò tutta questa scienza insieme con la pruova dell' esistenza di Dio (secondo Voi medesimo) andata per terra. In quanto alla essenza delle cose particolari, una volta che Voi ammettete per vera la seconda Meditazione come dite alla pag. 28. *Per ciò ammettiamo per vere le sue due prime Meditazioni*; anzi la conoscete così necessaria, che non avete potuto far di meno di servirvene nella vostra metafisica, per non ritrovar' altra pruova della esistenza di Dio, come dite nella pag. 221. *Nella prima parte dimostrò l' esistenza della nostra mente, e quella di Dio, ed in ciò sieguo il metodo che ha tentato Renato nella sua prima, e seconda meditazione* (credo che abbiate voluto dir' anche nella terza, almeno fino a quel luogo *Itaque sola restat idea Dei*) dovevate pur vedere, che contenendosi in essa seconda Meditazione la essenza del nostro pensiero, che è quella di non esser *fumus, non ignis. &c.*, ma di essere *Res Cogitans*, e di più quelle altre proprietà più particolari di essere *Res dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam, & sentiens*, le quali tutte alla sua essenza appartengono; e queste essendosi ritrovate tutte, prima di essersi dimostrata la esistenza di Dio, anzi sopra di esse appoggiandosi la prova della di lui esistenza, come potevate poi dire che queste *idee si sieno avute dalle idee che abbiamo di Dio, e de' suoi attributi di perfezione*? Ma che dico di Renato? Voi stesso S. D. P. nella pag. 32., e 33. che vuol dire non più che tre carte prima di ciò che presentemente volete stabilire, non dite in quel vostro celebre assioma, *esser vere quelle cose, che non possono avere diverse nature, e diverse essenze, ma che non possono aver altro che una*

natura, ed una essenza? E per stabilir questo vostro assioma, non vi servite Voi dello esempio del triangolo, i di cui angoli possono essere eguali a soli due retti? Voi stesso adunque confessate, questo avere i suoi tre angoli eguali a due retti, esser la essenza del triangolo, e questa immutabile, e che di altra maniera non possa essere; ora questa essenza la ritrovaste forse Voi in Dio? Egli è certo, che Voi in tutto quel Paragrafo non fate menzione alcuna di questa rivelazione che Iddio vi avesse fatta.

Fin qui veramente questo assioma non ha dimostrato altro, che la sua falsità; ed a riguardo di questa, ancora poteva esser capace di andarsi in lui ritrovando (secondo i lumi di Renato) qualche senso, che di una benigna interpretazione fosse stato capace. Perchè si farebbe potuto dire da chi avesse avuto un forte impegno per difendervi, che quel dover giudicare della esistenza, e della essenza delle cose, dalle idee che abbiamo di Dio &c.; in quanto alla esistenza si debba intendere, almeno per discrezione come suol dirsi, per quella necessaria dipendenza che ritroviamo in tutte le cose da Dio, in modo che nella idea di questo noi dovremo ritrovare la cagione di questa esistenza; in quanto alla essenza, anche si potrebbe intendere necessaria la idea di Dio, per vedere i difetti delle creature, essendo essa idea quella *ex cuius comparatione, defectus meos agnosco*. E che tutto il male, tutto l'errore farebbe stato in quel voler Voi (biasimando Renato, che nel ricercar la cagione de' nostri errori, si fosse allontanato dalla idea di Dio) che sempre huom dovesse stare attaccato a quella idea in modo, che tutto ciò che noi intorno alle creature andavamo investigando, lo avessimo dovuto fare in conseguenza della idea di quel Sommo Essere; il che farebbe importato, che noi giammai cagione alcuna de' nostri errori, e difetti avremmo potuto ritrovare, come nel detto passo di Renato vi facemmo avvertire. Con tutto ciò questo errore come cagionato da un soverchio trascorso nel volervi servire di una massima, si doveva in Voi compatire, su la considerazione dello essere tutti i grandi ingegni, come si è il vostro, tirati dalla stessa loro fecondità, ad incorrere in tali trasporti.

Ma ciò che Voi soggiugnete, cioè: *Quest' assioma è certissimo*

CCLXII.

Ciò che il S. D. P. soggiugne per conferma della sua massima, più ne scuopre la falsità.

tissimo, perchè se le cose particolari son prodotte da Dio, solamente in Dio possiamo conoscere quella unità di essere, che possono avere le cose, che sono in Dio, o da Dio create &c. già non lascia più apertura alcuna da potervi huom compatire, non che difendere la vostra proposizione; perchè già questa non è più il voler veder nelle cose ciò che loro appartiene, come fatto, creato da Dio, come par che suonavano quelle vostre parole: *in conseguenza delle idee, che abbiamo d'Iddio*; ma è pretendere di vedere gli attributi delle cose, non più nelle stesse cose, o per dir meglio nelle idee che di esse abbiamo, ma in Dio medesimo; volendo che si vegga la Unità delle cose in quella di Dio, la essenza delle cose in quella di Dio; e se questo è il solo certo, il solo Vero, che noi possiamo avere nel conoscere la Unità, la Essenza, in fine tutti gli attributi delle cose, bisognerà, che veramente, e certamente le Unità, e l'Essenze, in fine tutti gli attributi costitutivi delle cose sieno realmente in Dio; e se gli attributi delle cose sono in Dio, ognun vede, che le cose stesse anche in Dio dovranno essere; conseguenza la quale Voi stesso tirate in quelle parole: *Può avvenire che le cose in Dio abbiano una essenza diversa &c.* Quanto possa esser pia, quanto vera questa massima, ed a qual fucina sia fabricata, Voi stesso potrete vederlo, senza che io più ve'l ridica.

L'argomento, che Voi soggiugnete per pruova di questa vostra massima, in vece di stabilirne la verità, non fa altro che maggiormente scoprirne, e metterne al lume la bruttezza, cioè: *Noi non possiamo sapere, se Iddio abbia voluto dare alla nostra mente una vera idea delle cose da lui prodotte &c.* Or primieramente con questo vostro argomento vi opponete sempre più a tutta la buona, benchè violenta interpretazione, che noi sopra abbiam detto, averci potuto dare alle vostre parole. Perchè una volta che Voi volete, che si possa dubitare di averci Iddio data una vera idea delle cose, anzi positivamente dite, che sappiamo di aver molte idee false di esse cose, già questo non è più voler vedere nelle cose ciò che loro appartiene, come opera di Dio, nè vederlo più in conseguenza degli attributi di perfezione di Dio; imperocchè se per tali, Signor D. Paolo,

lo, le nostre idee avessè voluto vedere, non avreste avuto quel timore, che Iddio non ve l'avesse date vere; e molto meno quella positiva certezza di averne avute molte false; non essendo ciò, non che in conseguenza dello attributo della Bontà Divina, ma positivamente ad esso ripugnante. Passiamo dunque al vero senso di questo argomento, per vedere il quale, mettendolo nella sua forma; la maggiore benchè in esso non vi sia, nulladimeno sottointesa, farebbe questa: *Noi dobbiamo giudicar delle cose da quelle idee, che sappiamo certamente di esserci state date da Dio vere.*

La minore. *Ma noi sappiamo, che Iddio ci abbia data la idea vera della sua esistenza, e della sua perfezione in genere; dove allo'ncontro non sappiamo, se Iddio abbia voluto dare alla nostra mente la vera idea delle cose da lui prodotte, perchè abbiamo molte idee delle cose prodotte confuse, e molte false.*

La conseguenza. *Dunque delle cose dobbiamo giudicarne dalla idea che abbiamo della esistenza di Dio, e della sua perfezione in genere, e non dalle idee che abbiamo di esse cose.* In questo vostro argomento adunque si vede, che noi non abbiamo altro Vero, che quello di Dio come Genere, e che ogni altra idea che noi di esse cose abbiamo, almeno dubbia, se non falsa debba essere. E questo vien confermato da que' vostri luoghi della car. 117. e 215., che noi nella Prima Parte a car. 60. e 61. della presente nostra Opera abbiamo rapportati; ne' quali luoghi Voi pretendete, che la nostra mente solamente possa fermarsi a quel Vero in genere, a quel Genere che non è composto, a quell'Uno Universale, che Voi pretendete essere gli attributi di Dio. E ciò perchè, secondo Voi, le cose altro Vero non possono avere, che come in questo gran Genere esistenti.

E per venire a' particolari di questo argomento. Nella sua maggiore, quella espressione di ammetter solamente quelle idee che ci sono state date per vere da Dio, supponendo che anche ce ne sieno state da lui date delle false (come chiaramente lo dice la minore) è indegna della bontà di Dio. La minore poi è così chiaramente falsa, che sarebbe mia, e vostra

B b b

ver-

Vergogna il volervelo provare; perchè la idea di Dio essendo incompatibile con quella del Genere, per essere egli un singolarissimo, e purissimo Individuo, così immenso, così infinitamente perfetto, che con niun'altro può convenire, come potrebbe mai dirsi, di aver noi idea alcuna di questa sua esistenza, e perfezione in Genere? E questo in quanto alla falsità della prima parte della vostra minore. La falsità della seconda parte, cioè il dubitare che Iddio ci abbia date idee vere, e' credere di aver noi idee false, già l'abbiamo fatta vedere. La conseguenza poi essendo tirata da tali premesse, non merita nè meno che huom si prenda la pena di negarla.

CCLXIII.
Maniera proposta dal Sig. D. P. contro la difficoltà dell'empio, e peggiore della stessa difficoltà.

Ma la maniera che Voi proponete per sciorre la difficoltà dell'empio, che avevate addotta per conferma di questo vostro argomento, è quella poi che togliendo tutto affatto allo Spinofismo quel velo di raggiri, e di equivoci di parole, con il quale al suo solito, anche in questa occasione si ha voluto coprire per ingannarvi, ve 'l deve in tutta la sua mostruosità far vedere. Questa maniera è da Voi proposta in quelle parole: *Dunque se questo particolare del libero arbitrio non si vede negli attributi di Dio &c.* Or questo vostro consiglio non si sa vedere affatto come possa aver connessione con la difficoltà dell'Ateo, in modo che possa servirle per risposta, se al vero Spinofismo non si riduce. Perchè se si volesse intendere che noi non dobbiamo esaminare questo accordo del nostro libero arbitrio con la Onnipotenza di Dio, ma dobbiamo di questa Onnipotenza credere che sia tanta, che ci debba far dire: *Occurrit primò non mihi esse mirandum si quedam a Deo fiant &c.* il che farebbe in qualche maniera ricorrere agli attributi di Dio, come alla sua Onnipotenza, ed infinita Sapienza; dico che si volesse dare al vostro consiglio un tal senso; oltre che non farebbe secondo le vostre parole, le quali vogliono espressamente, che questo particolare del libero arbitrio si vegga negli attributi di Dio; ma di più da Voi un tal senso nel paragrafo seguente viene espressamente rifiutato per tre versi, cioè; e come già detto dal Cartesio (benchè in ciò v'inganniate, essendo la risposta di questo filosofo tutto altra, come abbiám fatto vedere) e come argomento morale; ed in fine come non valevole
a ter-

a terminare *le tanto nojose, e temerarie contese intorno alla materia della Grazia, e del libero arbitrio &c.* Tolta di mezzo questa interpretazione a quelle vostre parole, non vi resta altro per farle connettere con la difficoltà, che il dire che il nostro libero arbitrio si debba vedere in quel preteso attributo di Dio, di esser' egli quella *mente in Genere, alla quale le menti ritornano a riunirsi*, perchè in tal maniera riducendosi i nostri liberi arbitrii particolari, a quel libero arbitrio *in Genere* preteso di Dio, se come particolari sono servi, in quel *Genere* poi avranno anch' essi la loro parte al comando. Ecco adunque sciolta (al vostro credere bensì) la difficoltà dell' empio; ecco veduto il libero arbitrio se servo da una parte, indipendente, anzi padrone dall'altra.

Ecco come la risposta si viene a commettere, e concatenare con tutto il vostro sistema di quelle *riduzioni di tutte le cose a quel gran Genere*, che abbracci i corpi, le menti, le nature, i numeri, e quanto in fine giammai huom potrebbe pensare, per ingrandire la capacità di questo immenso Gigante.

Or chi non deve ammirare una tanta, e sì magnifica risposta, per la quale il nostro arbitrio non solamente libero, (che era tutto ciò, che egli pretendeva prima della difficoltà) ma di più comandante; non solamente non più debilitato (come finora si era creduto a cagion del peccato del nostro primo Padre) ma Onnipotente come partecipe di quel sommo Genere, si ritrova? Questa veramente tronca tutte *le nojose, e temerarie contese intorno alla materia della Grazia, e del libero arbitrio, le quali oggi turbano la pace di Santa Chiesa, e nucono infinitamente al buon governo della Repubblica*; perchè svellendo dalle radici ogni Grazia, la quale noi come medesimati a quel supremo Genere, faremo capaci di dare, ma non di ricevere, viene a togliere queste contese; nella stessa maniera, che huom che nieghi Dio, viene a togliere tutte le contese che intorno alla Trinità sono state dagli Arriani, Sabbelliani &c. nella Chiesa suscite.

Il veder tanto alto salita la nostra mente per lo mezzo di questa vostra maniera, dovrebbe impegnar tutti ad esser del

CCLXIV.

Perchè di-
strugge ogni
Grazia Divi-
na.

CCLXV.

Di più detta
maniera del

*S. D. P. ripu-
gna a tutte le
nostre idee, e
sopra tutte a
quella che ab-
biamo di Dio.*

vostro partito. Ma il male si è, che tutte le facultà, tutte le idee, tutte le potenze in fine della nostra mente, la ritrovano così a loro contraria, così opposta, che non possono affatto tra loro riceverla. Perchè cominciando dalla nostra interna coscienza, questa detta continuamente alla nostra mente il suo termine, il suo difetto, la sua mancanza così necessaria alla sua natura, che giammai ad una tal Mente in Genere a sì fatto Animo universale, possa ridursi. Ma almeno questa nostra interna coscienza, benchè si possa dire il fondamento di tutte le nostre conoscenze (come sopra vi abbiám dimostrato con le stesse vostre parole) nulladimeno come da Voi dichiarata vostra nemica, vi dovrà esser sempre sospetta. Ma che direm noi della stessa idea di Dio, alla quale Voi in questo stesso ritrovato, siete ricorso? Ella lo sperimenta così a se contrario, così opposto, che se egli potesse aver luogo, farebbe l'unico mezzo da doverla affatto distruggere. Perchè oltre alla incompatibilità del Genere, dello Universale con la idea di Dio, la quale noi in più luoghi abbiám fatta vedere; quel che è più maraviglioso, lo sperimenta così opposto all' attributo del suo libero arbitrio, che mentre il vostro espediente vuole questo attributo alla nostra mente ridurre, di tutto affatto ne viene Dio a spogliare. Perchè una volta che tutte le cose *si riducono un' altra volta a Dio*, queste già faranno *ad intra* di Dio, come dicono i Teologi; e le operazioni *ad intra* essendo necessarie, necessario ancora, e non più libero sarà lo arbitrio di Dio. Perchè la sua libertà essendo nelle operazioni *ad extra*, quando non vi resta cosa fuori di lui, non vi resterà dove esercitar questa sua operazione, e conseguentemente nè meno libertà. Ma se pure questo libero arbitrio di Dio restasse, dovendosi in lui vedere il nostro, si vedrebbe anche in lui il malo, come nel nostro si vede; e con ciò il libero arbitrio di Dio sarebbe autor del malo, siccome lo è il nostro. Di più avvenendo molte cose nel Mondo contro la nostra volontà, si vedrebbe la volontà di Dio opposta a se medesima.

CELXVI.

*Altre con-
traddizioni
del S. D. P. a
se medesimo.*

Ma passiamo al quarto paragrafo di questo vostro Capitolo, che comincia: *Or qui è da considerarsi, che questo argomento addotto da Renato &c.* Or qui primieramente io non so vede-

re,

re, come Voi in uno stesso tempo, ed in uno stesso luogo, possiate dichiarare questo argomento per così saldo, così indubitabile, *che è in tutto valevole a renderci certi, e sicuri della esistenza di un libero arbitrio da Dio a noi concesso*, e poi di botto togliendoli tutta questa sua certezza, possiate soggiugnere: *Ma è vero altresì, che bisognava, che questo argomento, Renato lo avesse addotto come argomento morale in conseguenza del suo detto &c.* Per secondo non so vedere, come quelle misere parole di Renato: *Occurrit primò non mihi esse mirandum &c.* le quali da Voi stesso nell'antecedente Capitolo erano state tirate ad una pruova da Renato addotta, del non aver Dio creato l'huomo perfetto nel suo Genere, qui poi debba far la figura di un' argomento per lo libero arbitrio. Per terzo, io non intendo in questo vostro paragrafo, quel salto improvviso, che Voi in esso fate dalla Filosofia alla Teologia, in quelle vostre parole: *Perchè quando egli lo adduce come dimostrazione Geometrica, allora io le rispondo, che in virtù di questo suo argomento, non possono certamente finire le tanto noiose, e temerarie contese intorno alla materia della Grazia, e del libera arbitrio*; perchè secondo la regola, che la conseguenza debba essere la stessa, che il tema, che nel principio del discorso si è impreso a pruovare, essendo il tema di questa vostra difficoltà, che l'argomento di Renato non fosse valevole a sciorre quello dell' Empio, quando si credea, che questo fosse la conchiusione, la conseguenza di tutto questo vostro discorso, si vede uscir di botto un nuovo assunto, un nuovo tema Teologico, che fa l'ufficio di conchiusione, così del vostro discorso, come di tutto intero il Capitolo. E tanto basti aver detto intorno a questo vostro Capitolo; perchè del resto come Renato abbia distrutto lo argomento dell' Ateo; come quelle parole: *occurrit primò non mihi esse mirandum &c.* le abbia poste in occasione tutta diversa da que' due sensi, che Voi avete voluto dar loro; in fine come Renato abbia fatto vedere la connessione del nostro libero arbitrio con la Divina Grazia, già sopra da noi è stato dimostrato.

Esa.

*Esame della Considerazione alla Quinta
Meditazione di Renato.*

Parole del Signor D. Paolo.

Nella quinta meditazione, ove tratta dell' esistenza delle cose materiali, siegue Renato a giudicare dell' esistenza di quelle, dalle proprie sue idee: imperciocchè egli non con altro argomento pretende di dimostrare esistenti le cose materiali, se non con quello dell' idea chiara, e distinta, che hà dell' esistenza di quelle; e con ciò Renato siegue a giudicare delle cose particolari dalle proprie idee, non dall' idea, che hà di Dio, e delle sue perfezioni; che sia così: Leggasi la sua meditazione quinta, e si vedrà, ch' egli v' à distinguendo le idee confuse dalle chiare, e distinte; paragona l' idea, che hà di Dio con quella, che hà del triangolo, e dice, che dall' idea di Dio se ne deduce la certa esistenza di Dio; in vece che dall' idea del triangolo, non se ne deduce, ch' esista il triangolo fuori della sua mente, ma che con tutto ciò l' idea, che hà del triangolo è chiara, e distinta nella sua mente.

Poscia s' affatica di provare, che l' idea, che hà della quantità è una idea chiara, e distinta, e che perciò la quantità esiste realmente; ma con tutto ciò non mai dimostra per altra via, che per quella della propria idea, che 'l corpo di tre misure, o sia l' estensione, esista realmente fuori della nostra mente, e che sia una cosa realmente esistente, anco considerata come indipendente dalla mente umana.

In questa meditazione poi di nuovo s' affatica di dimostrare l' esistenza di Dio, e dice in generale, ch' ogni verità, che la nostra mente conosce, dipende dalla cognizione, che hà di Dio, e che prima d' aver conosciuto Iddio, non si può conoscer niuna cosa perfettamente; in vece che, dopo che si è conosciuto Iddio, si possono acquistare con sicurezza innumerabili conoscenze non solo di Dio, ma ancora d' altre virtù intellettuali; ed oltre a
ciò

ciò di quelle, che appartengono al corpo, le quali sono l'oggetto della Geometria: ma con tutto ciò Renato non giudica dell'esistenza delle cose materiali dall'idea, che hà di Dio, e delle sue perfezioni, ma ne giudica solamente dall'idea chiara, e distinta, ch'egli hà di quelle. Ora io dico, che in questa meditazione Renato non dimostra la reale esistenza della estensione, ò sia del corpo. Questo lo faremo vedere chiaro nella seguente difficoltà.

Quanto più, Signor D. Paolo, c'innoltriamo nelle Meditazioni di Renato, più mi sembra che Voi da loro vi andiate allontanando, anzi le lasciate in modo da canto, che di tutto ciò che di esse dite, nulla affatto in esse si ritrova. Voi volete, che Renato in questa Meditazione tratti della esistenza delle cose materiali, e che pretenda di dimostrare esistenti le cose materiali, quando Renato nè pur sogna in questa Meditazione trattare, non che provare una tale esistenza. Per veder ciò non avevate bisogno di affaticarvi nel rivolgere tutta questa Meditazione; ma (come altrove abbiám detto) il solo titolo che ne aveste letto, avrebbe potuto fornirvi di questa notizia, nè questo è molto lungo, perchè non è composto che di tre parole a proposito delle cose materiali: *De existentia rerum materialium.*

Della essenza adunque delle cose materiali, e non della loro esistenza, intende Renato di trattare in questa Meditazione. Ma a che raccomandarvi una semplice lettura, un girar di occhio a' titoli almeno, se non alle opere di Renato, se nè anche Voi medesimo in questa stessa vostra Opera, anzi in questa stessa pagina non avete voluto leggere? dico quelle parole, che alle sopraddette immediatamente Voi soggiugnete per conferma di questa vostra assertiva. *Che sia così*, cioè che le cose materiali esistano, e che di questa esistenza Renato ne giudica dalle proprie idee: *Leggasi la sua meditazione quinta, e si vedrà, ch'egli va distinguendo le idee confuse dalle chiare, e distinte; paragona l'idea che hà d' Iddio con quella &c.* Dunque Renato solamente dalla idea che si ha di Dio chiara e distinta, vuole che se ne deduca la di lui esistenza; al

CCLXVII.

Renato non tratta in questa Meditazione della esistenza delle cose materiali, come rapporta il Sig. D. P. ma solamente della loro essenza.

CCLXVIII.

Contraddizione del Sig. D. P. a se medesimo.

con-

contrario poi dalla idea del triangolo, benchè questa sia chiara e distinta, con tutto ciò vuole, che non possa inferirsene che il triangolo esista. Dov'è dunque secondo Voi medesimo il luogo di Renato in questa Meditazione per la esistenza de' corpi? E come avete Voi mai potuto per conferma, e per prova dello aver voluto Renato provar la esistenza de' corpi, e di più dalle proprie sole idee intellettive, addur questo passo che dice tutto 'l contrario?

Vero si è, che Voi soggiugnete: *Poscia s' affatica di provare, che l'idea che hà della quantità, è una idea chiara, e distinta, e che perciò la quantità esiste realmente.* Ma, Signor D. Paolo, se il Cartesio prima avea detto, che dalla idea chiara, e distinta che avea del triangolo, non se ne poteva dedurre la sua esistenza fuori della mente, come poi della quantità dovea dire il contrario? forsi che il triangolo non è quantità? E perciò se si verificasse della quantità, che dallo averne idea chiara e distinta, se ne deduca la sua esistenza, lo stesso non si dovrebbe del triangolo verificare?

CCLXIX.
Il S. L. P. anche in questa Meditazione perverte l'ordine, e i sentimenti di Renato.

E tanto basti per accennar solamente qualche cosa intorno a' sentimenti, che Voi volete addossare a Renato in questa Meditazione, tutti opposti a ciò che egli in essa ha voluto dire. Intorno poi al pervertimento dell' ordine di questo filosofo, anche Voi in esso, tutt' i vostri rapporti dalle altre Meditazioni avete superato. Perchè Voi qui il filo di questa Meditazione lo rapportate così. Primieramente, che Renato vada distinguendo le idee confuse dalle chiare, e distinte; poi volete, che egli paragoni l'idea che hà di Dio, con quella, che hà del triangolo, soggiugnendo che egli dica, *che dalla idea d' Iddio se ne deduce la certa esistenza di Dio, in vece, che dalla idea del triangolo, non se ne deduce, ch' esista il triangolo fuori della sua mente.* Poscia volete, che si affatichi di provare, *che l'idea che hà della quantità è una idea chiara, e distinta, e che perciò la quantità esiste realmente.* In fine poi di nuovo pretendete, *che egli si affatichi di dimostrare l'esistenza di Dio &c.*

Quando Renato, primieramente giammai non ha sognato in questa Meditazione distinguere le idee confuse dalle chiare, e di-

e distinte, avendolo ciò fatto nella quarta, come si è veduto.

Per secondo egli prima di parlar di Dio, e del triangolo, dice, che abbia idea distinta della Quantità, o piuttosto della estensione, senza però da questo inferirne, che la Quantità esista realmente.

Per terzo poi parla del triangolo, non come di cosa differente dalla estensione, ma per far vedere in un particolare, ciò che della estensione in generale avea detto.

Per quarto non vi ha in Renato niun paragone tra Dio, e'l triangolo, ma solamente dalla idea del triangolo ne ricava la massima generale, che tutto ciò che si vede chiara, e distintamente in una idea, appartenga all'oggetto; e di questa massima generale si serve poi a provare la esistenza di Dio.

Finalmente quell'altra nuova fatica che addossate a Renato, di ritornare per la seconda volta alla prova della esistenza di Dio, in questa Meditazione non si ravvifa.

E questo in quanto al pervertimento dell'ordine di Renato, ma Voi, acciocchè egli non potesse lagnarsi di aver Voi contraddetto a lui, non avete voluto nè anche in questa Meditazione lasciare di contraddir Voi medesimo; perchè già in questo luogo non volete più, che la idea chiara, e distinta di una cosa, serva per renderci certi della verità di essa cosa, quando poco prima alla cart. 32., dell' *Illud omne esse verum, quod valde clarè, & distinctè percipio* avevate detto, *è vera in se, ed è vera generalmente, ma come regola, troppo generalmente da Renato esposta, rende soggetti i suoi seguaci a confondere le idee chiare, e distinte con le idee oscure, e confuse, e con ciò a prendere il falso per vero sotto la speciosa apparenza d'idea chiara, e distinta; ciò lo replicate nella cart. 53., dove dopo aver posta la stessa massima, soggiugnete: Questa è verissima; ma poscia non assegnando egli modo di conoscere, quando nostra mente conosca chiaramente, e distintamente una cosa, e quando no; i suoi seguaci facilmente si lusingano d'intendere chiaramente, e distintamente quelle cose, le quali intendono oscuramente, e confusamente; ed alla cart. 58. Perche alla perfine non v'è huomo, il quale sia più de i suoi errori tenace mantentore, che*

CCLXX.

Altra contraddizione del S. D. P. a se medesimo, intorno alla nostra certezza delle idee chiare, e distinte.

C c c

quel

quello, il quale pensa di avere della sua falsa proposizione una dimostrazione evidente, o una idea chiara, e distinta, la qual è lo stesso, che una dimostrazione &c. ed in altri luoghi ancora, in maniera che Voi non negate in detti luoghi, che quando le idee sono veramente chiare, e distinte, si debbano riconoscer per vere; e la sola difficoltà che ritrovavate in questo metodo di procedere secondo le idee chiare, e distinte, si era, che non si sapevano discernere le idee chiare, e distinte dalle confuse, ed oscure: ma in questo luogo come poi trattate per prova difettosa quella della esistenza de' corpi; *perche egli, cioè Renato, non con altro argomento pretende di dimostrare esistenti le cose materiali, se non con quello delle idee chiare, e distinte che hà della esistenza di quelle?* Se Voi aveste detto, che Renato crede di aver' idea chiara, e distinta della esistenza delle cose materiali, quando quella idea veramente non è tale, avreste parlato almeno uniforme; ma il dir che questa idea benchè sia chiara, e distinta, non basti a render vera la esistenza delle cose materiali, non so vedere come possa accordarsi co' sopraccitati vostri stessi luoghi.

Si potrebbe dire ancora, che una volta che pretendete, che Renato non abbia a giudicar delle cose dalle proprie sue idee, come poi potrà giudicarne egli dalla idea che ha di Dio, e delle sue perfezioni? Forse che questa idea anche propria sua, cioè di Renato non era?

Un tal rapporto adunque così contrario, non che a' sentimenti di Renato, ma anche a se medesimo, richiederebbe solamente il pregarvi di metter fuori i veri sentimenti non men di Renato, che vostri, per poter su loro qualche giudizio, qualche esame intorno a questa Meditazione fondare. Ma perchè conosco, che la pena del riflettere, che si richiederebbe per un sì fatto rapporto, sia una fatica troppo servile per lo velocissimo vostro ingegno, mi contenterò di soffrirla io in questa, siccome ho fatto nelle altre, con fare il detto rapporto; con la speranza, che la vostra così candida mente nel ravvivare i veri sentimenti di Renato, abbia a ritornare a quello antico buon concetto, e stima, che di questo filosofo aveva.

Iddio

Iddio già discopertosi a Renato per perfettissimo, e con ciò veracissimo, gli ha apprestato quel fondamento, quella base tanto da lui desiderata, su la quale potesse contro de' dubbj sicuramente fissare il piede; cioè che Renato essendosi renduto certo, che le sue idee come doni di quel perfettissimo Autore, non possano ingannarlo, perchè false non possono essere, e che tutto l'inganno consiste nel volerle noi confondere l'una con l'altra: quindi è, che gli par tempo omai seriamente *ut à dubiis, in qua superioribus diebus incidere, conetur emergere.*

Renato in questa Meditazione comincia ad esaminare le idee immaginative.

Egli già era certo della esistenza della propria mente; certissimo della esistenza di Dio; sicchè restavano i dubbj intorno a' corpi, da' quali bisognava che si sollevasse.

Per far ciò adunque, esaminando egli le idee che di essi corpi avea, la prima che se gli fa avanti, si è la idea immaginativa della quantità continua, o sia della estensione di una Cosa quanta: *Nempè distinctè imaginor quantitatem, quam vulgò Philosophi appellant continuam, sive ejus quantitatis, aut potius rei quantæ extensionem in longum, latum, & profundum.*

Or qui vi ha a notar due cose. La prima, che questa era una idea immaginativa, e non pura intellettiva come tutte le altre, alle quali egli finora avea riflettuto. La seconda si è quel *distinctè*, cioè che questa idea era distinta da tutte le altre, le quali se l'erano fatte avanti. Questa distinzione era di due maniere: l'una, che per questa immaginazione, gli sembrava, che la sua mente riguardasse in una cosa che fosse fuori di lei, e la riguardava in modo, come se questa cosa le fosse presente; e con ciò ella si distingueva dalla idea delle altre due cose, che finora avuto avea, cioè da quella del proprio pensiero, e da quella di Dio. Da quella del proprio pensiero, in quel rappresentar questa idea cosa fuori di se medesimo, il che quella del proprio pensiero non faceva. Si distingueva da quella di Dio, nel rappresentar questa idea su la bella prima alla nostra mente, la presenza di questa Quantità continua, quando essa nostra mente ancora non stava certa della esistenza di questa Quantità; in modo che alla nostra mente era più

Prima distinzione delle idee immaginative da quelle del Cògito, e di Dio.

chiara, o almeno più viva alla prima in questa idea, la percezione della presenza della cosa, che ella rappresentava, che quella della esistenza di detta cosa; laddove al contrario nella idea di Dio, siccome subito che si ebbe chiara, si vide necessaria la esistenza della cosa da lei rappresentata, cioè dello stesso Dio, così la presenza di essa cosa, giammai nel nostro presente stato, così chiara, e viva come quella della estensione si ravvisa. Ma ciò meglio nella sesta Meditazione vedrassi.

ECLXXIII.
Seconda distinzione.

L'altra distinzione, che faceva che questa idea immaginativa si discernesse dalle altre due idee di cose che finora avuto avea, cioè da quella della propria mente, e da quella di Dio, si era, che laddove in quelle, l'azion della mente nel formarle era rimasta sempre una, nel dovere a lei rappresentare ciascuna di queste due cose; al contrario poi con questa immagine della quantità, detta azione sempre, e perpetuamente distratta in più obbietti si ravvisa. Nella idea di Dio si è veduto, come la perfettissima Unità del suo obbietto che ella dovea rappresentare, non solamente non obbligava l'azion della nostra mente a doverci distrarre, ma quella distrazione necessaria alla natura di detta nostra azione, come modo che ella si è della nostra mente (avendo noi nella Prima Parte già veduto, come il Modo porti seco necessariamente la variabilità, e per conseguenza la distrazione, che altro che una variabilità non viene ad essere) dico che quella distrazione dell'azione della nostra mente, è quella che sempre oscura nella idea di Dio quella perfettissima Unità, che questa idea necessariamente de' rappresentare. Al contrario poi questa idea della Quantità, è quella, la quale richiede necessariamente dalla nostra azione di doverci ella sempre distrarre per poterla formare.

Ciò può vedersi, perchè subito che s'incominciò ad esaminar questa idea, cioè la natura della estensione che ella rappresentava, fu obbligato il Cartesio a considerar le sue parti, *numero in ea varias partes*. Questo corrisponde all'esame che egli avea fatto del suo *Cogito*. Colà esaminando che cosa era quel *Cogito*, ritrovò che era *res dubitans, affirmans, negans &c.* ma vedendo che in ciascuno di quegli attributi, quel *Cogito* sempre uno, sempre lo stesso si restava (perchè tutto l'
 Cogi-

Cogito, tutta la mente si vedea nel dubitare, tutta nello affermare, tutta nel negare &c.) da ciò potè osservare, che la idea di questo *Cogito*, non solamente non obbligava l'azione della mente a distrarsi intorno alla sostanza del *Cogito*, ma se si volea questa distrarre nel considerarne gli attributi, non potea far lo stesso intorno alla di lei sostanza, la di cui natura, la di cui idea non permetteva alla mente distrazione alcuna nella sua azione. Non succede lo stesso nel presente esame della *Quantità* continua, perchè quel dover considerar le parti della *Quantità*, altro non è, che il dover distrarsi intorno alla di lei sostanza, la di cui idea a far ciò la obbligava. Anzi non potè la mente vedere attributo alcuno di questa *quantità* continua, se prima non si distraeva nel veder le parti di questa *Quantità*.

E in fatti dopo vedute le parti di essa *Quantità*, s'incominciarono a vederne gli attributi, cioè la *Grandezza*, la *Figura*, *Sito*, e *Moto*: *Quaslibet istis partibus magnitudines, figuras, situs, & motus locales, motibusque istis quaslibet durationes assigno &c.* perchè come potrei conoscere la *Grandezza* di questa *Quantità*, senza aver prima riflettuto alle parti di essa *Quantità*, le quali parti paragonandole l'una con l'altra, conosco in esse questa *Grandezza*; il *sito* è anche un riguardo che queste parti anno tra loro; il *moto* perchè non è altro, che *translatio unius partis materiae, sive unius corporis ex vicinia eorum corporum &c. in viciniam aliorum*, anch' egli dal por mente alle parti di essa *Quantità*, si dovette da noi conoscere.

Questa necessità, nella quale la idea della *Quantità* continua, mette l'azione della nostra mente a dover distrarsi intorno alla sostanza di essa *Quantità*, serve ancora a farci accorgere della differenza, anzi opposizione che vi ha tra l'oggetto di questa idea, cioè la stessa *Quantità*, e l'oggetto della idea dello spirito, cioè la stessa mente. Perchè laddove la stessa distrazione della nostra azione nella *Quantità* per por mente alle sue parti, non è stato altro che divider con la mente lo stesso obbietto, cioè la stessa sostanza obbiettiva di questa *Quantità*; al contrario poi, l'azione della nostra mente in quel *dubitans*, af-

CCLXXIV.

La seconda distinzione fa vedere la differenza tra la mente, e'l corpo.

fir-

firmans, negans, cioè nel riflettere agli attributi della propria mente come oggetto di se medesima, essendo rimasta sempre una, e non distratta intorno alla sostanza del suo oggetto, fa vedere come questa non è stata divisione, ma solamente distinzione di quest'oggetto, cioè della stessa mente, in modo che quella, la quale nello esaminar la natura della cosa spirituale, è stata distinzione, nello esame poi della cosa Quanta, per divisione de' ravvisarsi.

CCLXXV.

*La natura
del corpo è
vera, e non
finta dalla
nostra mente.*

La stessa division dell'oggetto della Quantità, quando la natura di lei vuole esaminarsi, porta, che dovendoli la mente distrarre in dette divisioni, o sieno parti dell'oggetto, di quella, che alla prima una idea di esso oggetto sembrava, più idee venga a formare; e quindi la idea della Quantità non come idea semplice, come quella che si forma di ciascuna mente, ma una idea composta di quelle delle parti di essa Quantità, sempre si de' ravvisare. Ma perchè sopra abbiám veduto, che tutte le idee fattizie, altro che una massa di più pezzi d'idee non sono, potrebbe huom dire, che questa idea della Quantità, come idea composta, della stessa natura si fosse; e quindi che fosse finta, formata dalla nostra mente. Per rispondere a questa tacita obbiezione, soggiugne Renato: *Quodque hinc maximè considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarundam rerum, quæ etiamsi extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse &c. nec proinde à me fuerint effictæ*; il qual luogo del Cartesio è così chiaro, per far vedere che queste idee non sono fattizie (che sarebbe lo stesso che rappresentare un vero niente, come abbiám fatto vedere di tutti gli Enti chimerici) che non vi ha niente a soggiugnere; perchè la nostra mente alla Sirena, all'Ippogrifo, in fine ad ogni Ente chimerico, potrà variar la natura secondo i pezzi d'idee, delle quali questo Ente di ragione vorrà comporre; ma al triangolo benchè egli si riconosca composto di tre lati, e tre angoli, la mente non gli può variare la sua essenza, la sua natura, di avere i tre angoli eguali a due retti &c. e quindi questa composizione del triangolo, non come fatta dalla nostra volontà, ma come necessaria nella idea di lui si riconosce.

Questa idea adunque della estensione, o sia del triangolo,
non

non essendo fattizia, farà vera idea, cioè che vi deve essere il vero obbietto, che abbia la sua propria natura, la quale a riguardo della nostra mente farà immutabile, ed eterna: perchè in essa non avendo parte alcuna detta nostra mente, non dalla variabilità della nostra volontà, non dal tempo che in ogni azione della nostra mente come creata che ella è, si richiederebbe, ma da un decreto di Dio, il quale, immutabile, perchè di quel Sommo Essere, nel quale non potendovi aver Modo, non vi si può conoscere variazione alcuna, Eterno, perchè in Dio, Tempo non può ravvisarsi, si riconosce.

E qui terminano le scoperte di Renato in questa quinta Meditazione intorno al corpo; cioè che nella idea immaginativa della Quantità, lo intelletto per lo mezzo della riflessione, avea chiara, e distintamente appreso la natura, o sia essenza dell'obbietto di essa idea, e perciò renduta certa la nostra mente di tale essenza, o sia natura. Ma questa idea, oltre alla natura dell'obbietto rappresentato alla nostra mente dall'intelletto, le rappresentava ancora la presenza di questo obbietto. Questa presenza non poteva dalla facoltà pura intelligibile rappresentarsi. L'attuale esistenza essendo un'attributo contingente alle creature, cioè che dipende dalla volontà del loro Creatore, non si può dalla mente veder nella creatura, se non in due maniere, cioè o col dare essa mente detta esistenza, o pure con il ricevere dalla creatura una impressione, la quale la costringesse a sentir' in essa creatura quella esistenza che nella natura di lei, intender non avea potuto. La prima percezione sarebbe *eminenziale*; la seconda passiva. Ora nè la prima, nè la seconda è capace il puro nostro intelletto di averla; non può aver la prima, non potendo egli esser Creatore; non la seconda, perchè lo stesso concetto d'intendere, ognun vede che porta seco una pura azione, laddove quella del sentire, la passione in se racchiude.

Altra adunque sarà quella potenza della nostra mente, la quale della esistenza delle creature la deve avvertire. E questa sarà quella propria coscienza, quel sentimento interno, il quale dall'attuale presenza della creatura venendo affetto, la mente di detta actual presenza deve avvertire. Di questa già

si è

CCLXXVI.

La esistenza del corpo non può nel nostro presente stato a noi dal puro intelletto rappresentarsi.

CCLXXVII.

Ragione perchè Renato in questa Meditazione non dimostra la esistenza del corpo.

si è discoperto quel sentimento interno, quel *Cogito*, che avvertì la mente della propria sua esistenza; il quale perchè di una cosa spirituale, qual'era essa stessa mente, serviva ad avvertirla, per ciò coscienza pura spirituale altre volte l'abbiam detta. Resta a discoprirsi l'altro sentimento interno, l'altra coscienza, cioè la sensibile, la quale dall'attuale esistenza delle cose corporee viene affetta; e perciò cagiona nella nostra mente quello *Intueri* dette cose *tamquam presentes*. Ma questa coscienza insieme con la verità della detta presenza, che ella deve rappresentare, si discoprirà nella Setta; che vuol dire, che siccome in questa quinta Meditazione si è discoperta solamente la natura dell'obbietto, che rappresentava la idea immaginativa della *Quantità*, nella Setta si passerà poi ad esaminar la stessa natura, o sia il formale di essa idea; e così scoprendosi la cagione dell'essersi questa idea in noi formata, si ritroverà ancora l'esistenza del corpo, come quella che questa cagione è stata.

Trattanto in questa Quinta si contenta Renato, restando solamente a ciò che l'intelletto percepisce in questa idea, far vedere, che la natura, la essenza del corpo, sia di una cosa vera, e non di un'Ente chimerico, e con ciò assicurar la mente a

CCLXXVIII. proseguire l'inchiesta delle dette cose corporee.

Ragione perchè in questa quinta Meditazione si adduce l'attribuzione della esistenza di Dio.

Il fermarsi poi Renato, dopo tale discoperta, in questa Quinta alla seconda pruova della esistenza di Dio, prima di passare avanti in quella del corpo, è stato non solamente perchè il presente luogo, nel quale si tratta della essenza dell'obbietto, richiedeva, che si dovesse mettere avanti quest'altra pruova della esistenza di Dio; ma di più per far vedere la totale distinzione tra Dio, e'l corpo. Perchè laddove l'intelletto si era rimasto alla essenza di esso corpo, senza poter passare avanti intorno alla esistenza di esso, anzi la stessa essenza l'avea arrestato dal poter vedere detta esistenza, perchè in essa essenza, la esistenza di esso nè ravvisavasi, nè potevasi ravvisare. Al contrario poi, l'intelletto, la esistenza del solo Dio avea a dirittura percepito; e questo di una maniera non solamente affatto non passiva, ma al contrario con esser dallo stesso Dio ajutata, sollevata la sua attività a poter questa infinita essenza apprendere,

dere, e vedere in lei quella esistenza, la quale in niun'altra esistenza non avendo potuto ravvisare, era stato costretto di andar ritrovando questa esistenza nelle altre facultà più basse (diciam così) e fervili della nostra mente, come le suddette de' sentimenti interni, che sopra abbiamo accennato. E se vorrem dire essere stato l'intelletto costretto a veder questa esistenza, questo non fu da uno stimolo cieco, com'è 'l costringimento che gli sentimenti interni ricevono dalla esistenza delle creature, ma da un gran lume, da una aperta, e così chiara conoscenza, per la quale non potè l'intelletto questa esistenza non ravvisare.

E tanto basti di questa Meditazione, intorno alla quale ne abbiamo detto tanto, quanto sia sufficiente per farvi vedere, che in essa Renato non prova altro che la essenza, la natura delle cose materiali; e che non solamente questa pruova sta appoggiata alla idea chiara e distinta della detta essenza, ma di più, che questa idea chiara, e distinta, separi in modo la natura delle cose materiali da quella della nostra mente, e di Dio, che non si possano queste nature confondere tra loro.

Esame delle Difficoltà sopra la Quinta Meditazione di Renato.

Parole del Signor D. Paolo.

Renato nella seconda sua meditazione ha dimostrato, che esiste la mente, come una cosa pensante, ma non ha dimostrato, qual sia l'essenza della mente, cioè se sia forma spirituale realmente esistente nell'essere di forma; non ha dimostrato se sia modo del corpo; ed alla perfine non ha dimostrato qual sia l'essenza particolare dell'anima.

Renato nella terza meditazione ha dimostrato, che esiste una sostanza infinita, la quale è il soggetto primo di tutte le cose, che sono, ma non ha dimostrato, che Iddio sia intelligente,

D d d

te,

te, provido, nè creatore; dunque puol' essere, che Iddio sia in qualche modo l'autore del nostro pensiero, e che perciò il pensiero sia modo di Dio, o sia della sostanza infinita: Ma puol' esser altresì, che Iddio non abbia l'attributo di creare forme realmente esistenti, cioè i corpi.

Ma se fusse così, le forme corporee sarebbero idee solamente esistenti in nostra mente, e non avrebbero alcuna reale esistenza fuori della nostra mente, e con ciò sarebbero modi di Dio, senza reale esistenza di corpo in Dio, ne fuor di noi. Ma se è così per il nostro assioma, cioè, che noi non possiamo avere idea chiara, e distinta di quelle cose, che possono essere in diversi modi, cioè, che possono avere diverse essenze, e diverse nature, o che possono non esistere, Renato non può dire di avere idea chiara, e distinta del corpo, se prima non dimostra, che Iddio ha l'attributo di crear forme, che sono realmente esistenti fuori della nostra mente; ed acciò questo si esperimenti più chiaro, l'esprimerò nel seguente sillogismo.

Il concetto della sostanza infinita esistente non contiene in se l'idea d'altra cosa esistente dentro di se, o fuori di se, quando però non si dimostri, come la sostanza possa crear le forme realmente esistenti; ma Renato non ha dimostrato sin ora, che la sostanza infinita, o sia Iddio abbia l'attributo di creare le forme realmente esistenti, dunque per Renato le forme, che noi veggiamo, possono non essere realmente esistenti, dunque puol' essere, che noi siamo cose pensanti, e non forme spirituali, ne materiali, e che non esistano le forme materiali.

Or qui è da considerarsi, che è cosa molto importante il conoscere, che quando le forme corporee si considerano come semplici modi della sostanza infinita, non possono avere reale esistenza di forme; perchè questo sì fatto assurdo giova molto, come si vedrà nelle mie obbiezioni a Spinoza, per distruggere le di lui proposizioni; a tal fine, quantunque abbiamo dimostrato poc' anzi, che l'idea, che abbiamo delle forme corporee, potendo essere un'idea solamente esistente in nostra mente, le forme corporee potrebbero essere semplici modi della sostanza, stimo di fare cosa utile a provare, che di nuovo nell'idea, che abbiamo del modo, non vi si contiene quella di reale esistenza di forme,
ed

ed eccone di nuovo la pruova.

Il modo, come semplice modo, non è cosa realmente esistente in se, perchè il modo in tanto è diverso dalla cosa, della quale è modo, in quanto che la cosa della quale è modo, esiste realmente, in vece che 'l modo non esiste come cosa, ma solamente come modo: Dunque se le forme corporee sono semplici modi della sostanza infinita, le forme corporee non possono essere realmente esistenti come forme realmente esistenti nell' essere di forme; a cagione d'esempio.

Se non si prova, che le forme corporee, quantunque fussero dalla Divina sostanza formate, e per ciò modi di quella; con tutto ciò hanno la loro propria reale esistenza di forma; non possono le forme corporee essere realmente esistenti in lor medesime come forme, ma sono modi inesistenti della sostanza in quella guisa, che la figura è un modo inesistente del corpo, e perciò sono niente, e devono andare a terminare nel niente: Dunque le forme corporee, come semplici modi della sostanza considerate, non hanno real esistenza: Ma noi abbiamo provato, che per i principii di Renato le forme corporee non possono esser altro, che modi della sostanza infinita; dunque le forme corporee non esistono realmente come forme; ma se le forme corporee realmente non esistono come forme, le forme corporee sono semplici apparenze, e perciò l'idea chiara, e distinta, che Renato hà della loro reale essenza, come forme, è una idea, ch'è nella sua mente, la quale non contiene realtà di cosa fuori della sua mente, ed è una idea simile a quella, che hà del triangolo.

Bisogna dunque, che Renato dimostri, o che la sostanza infinita crea per sua natura forme corporee, le quali realmente esistono in Dio, ed in loro medeme come forme realmente esistenti; e ciò perchè nella semplice idea, che abbiamo di modo, non vi s'include, siccome abbiamo detto, l'idea di real esistenza di cose: è vero, che dimostri, che le forme corporee sono forme realmente diverse dall'infinita sostanza spirituale, se vuole, che intendiamo come il corpo realmente esista. Questa necessità di dover dimostrare ciò la conobbe Renato ancora, perchè nella seguente VI. meditazione egli s'affatica di dimostrare questa reale distinzione; ma noi farem vedere quanto in ciò egli sia infelice-mente riuscito.

CCLXXIX.

Il S. D. P. in questa Difficoltà è ingannato dallo Spinoza più che negli altri luoghi.

IO vi dissi, Signor D. Paolo, poche carte prima, che la rea pianta del Deismo si andava facendo vedere in questa vostra scrittura; e per allora mi contentai solamente seguirne la traccia con additarvela, acciocchè non si fosse potuta nascondere; ma presentemente la veggio troppo cresciuta, in modo che stimerei che fosse tradimento il mio, il non procurare ormai di discoprirvela tutta apertamente, acciocchè Voi stesso col vostro gran talento possiate interamente sbarbicarla. Vi prego adunque a voler feriamente riflettere a queste vostre difficoltà, perchè le ritroverete tutte da un puro Deismo aver la origine.

CCLXXX.

Il detto si convince con se medesimo di aver preso abbaglio nel dire, che Renato non abbia dimostrato la essenza della mente.

Ed in prima, io non so vedere come Voi stesso che dite, che Renato nella seconda sua meditazione ha dimostrato, che esiste la mente come una cosa pensante, possiate poi soggiungere, ma non ha dimostrato qual sia l'essenza della mente, cioè se sia forma spirituale realmente esistente nell'esser forma; non ha dimostrato se sia modo del corpo, ed alla perfine non ha dimostrato qual sia l'essenza particolare dell'anima; poichè una volta che ammettete già per dimostrata questa cosa pensante, anzi volete questa cosa pensante dimostrata anche per sostanza alla car. 30. Sin qui dunque Renato ha concluso, ch'è esiste realmente esso come cosa pensante, e la sostanza, dalla qual cosa n'arviene, che la mente sia una sostanza pensante, e che finora il corpo possa esser modo della sostanza, come potete poi dire, che non abbia dimostrato la sua essenza? Ella è sostanza, ed ecco il Genere; ella è cogitante, ecco la differenza. Che volete adunque che si dimostri di più della sua essenza. Lascio a Voi l'accordare il presente luogo, nel quale volete che Renato abbia lasciato in dubbio se la mente possa esser Modo del corpo, con il detto della car. 30., dove asserite, che lo stesso Renato l'abbia già dimostrata per sostanza, della quale il corpo possa esser Modo.

Ma, Signor D. Paolo, posto che dimenticato di quanto Voi stesso avete detto, volete pure in questo luogo non intendere in Renato quella essenza della mente, che poco prima credevate da questo filosofo essere stata dimostrata, non che trovata,

ta, cioè che essa fosse sostanza pensante, perchè restringete Voi questa essenza della mente al solo dover' essere o Forma, o Modo? Perchè non ci aggiugnete l'altro, che possa essere sostanza? Che vuol dire questo vostro abborrimento per le sostanze create, che non volete, che nè anche si metta in dubbio se ve ne possa essere alcuna?

CCLXXXI.

Renato nella terza meditazione ha dimostrato, che esiste una sostanza infinita, la quale è il soggetto primo di tutte le cose che sono, ma non ha dimostrato, che Iddio sia intelligente, provido, nè creatore. Dunque credendo Voi che Renato abbia detto che la sostanza infinita, o sia Dio, sia il soggetto primo di tutte le cose, che sono, non solamente non vi siete opposto a questo orribile non meno errore, che empietà, ma di più la passate per una dimostrazione, dicendo, che Renato ciò ha dimostrato. Le fondamenta di questo l'avevate già buttati nella car. 30., anzi colà tutto ciò avevate interamente detto; ma perchè non eravate arrivato a tanto, fino a svelar questa sostanza per infinita, anzi per Dio stesso, come fate in questo luogo, mi contentai allora solamente di accennarvene l'errore: ma ora quali parole farebbero bastevoli ad esprimer la meraviglia, anzi l'orrore che de' cagionare, il vedere che un huomo di tanto talento, di tanta Religione, così inimico dello Spinoso, come Voi professate di essere, sia capace di credere per una dimostrazione, che *Iddio sia il soggetto primo di tutte le cose che sono?* Non è forse questa proposizione il fondamento, anzi la midolla, il costitutivo dello Spinosismo? Ma bastantemente sopra abbiám fatto vedere, così la falsità di tal proposizione, come, che Renato non solamente non l'abbia mai sognata, ma che espressamente il contrario abbia detto, e dimostrato. Sicchè passando avanti, esamineremo le cattive conseguenze, che in Voi questa cattiva proposizione ha prodotto.

Il detto loda in Renato una proposizione empia, falsa, e mai non detta da quel Filosofo.

Voi adunque dopo aver rinfacciato a Renato il solo errore, del non aver' egli (secondo il vostro credere) dimostrato, che *Iddio sia intelligente, provido, nè Creatore*, quale assurdo tirate poi da questa sì perniciosà mancanza? Se non che può essere altresì, che *Iddio non abbia l'attributo di crear forme*

CCLXXXII.

Il detto non fa Dio Creatore di sostanze, ma di sole Forme.

me realmente esistenti; cioè i corpi (notate che qui date motivo di credere, o almen sospettare, che vogliate ridurre tutte le Forme create a' soli corpi). Voi avevate prima costituito la natura della nostra mente nel solo poter' essere o Forma, o Modo, ora costituite la natura de' corpi, anche nell'essere di Forma. Per Voi adunque sostanze create non vi sono; perchè non avendo noi idea di altre cose create, che di corporee, e spirituali, con voler Voi, che tutte queste sieno Forme, venite con ciò a dare il bando a tutte le sostanze create. Adunque tutto il frutto che ricavate da questo attributo di Dio, cioè di esser Creatore, non è altro che quello, di poter solamente crear

CCLXXXIII. Forme.

Dalle parole del S. D. P. si deduce che i corpi debbono esistere in Dio come parti di esso.

Vediam' ora le cattive conseguenze che Voi pretendete da questo assurdo tirare: *Ma se fosse così, le forme corporee sarebbero idee solamente esistenti in nostra mente &c.* fin qui veramente questa vostra conseguenza si può dissimulare; ma che poi da questo ne avverrebbe che i corpi *sarebbero modi di Dio*, io non so vedere come huom possa dirlo; perchè da ciò non se ne dovrebbe dedurre altro, se non che i corpi, come restati solo in idee, sarebbero Modi della nostra mente. L'altra pretesa vostra conseguenza sarebbe, che i corpi sarebbero *senza reale esistenza di corpo in Dio*; dunque se li corpi esistessero, esisterebbono in Dio. Ora una cosa in un'altra non può essere che in due maniere; cioè o come Modo, o come Parte, Voi stimate assurdo, che i corpi sieno in Dio come semplici Modi, dunque secondo Voi, non *esisterebbero in Dio* che come Parti, benchè appresso farem vedere che questa loro esistenza in Dio, la volete anche come di Modi.

CCLXXXIV.

Esame del Sillogismo addotto dal Sig. D. P. per provar Dio Creatore di sole Forme.

Ma passiamo al vostro Sillogismo: *Il concetto della sostanza infinita esistente non contiene in se l'idea di altra cosa esistente dentro di se, o fuori di se, quando però non si dimostri, come la sostanza possa crear le forme realmente esistenti; ma Renato &c.* Questo vostro Sillogismo, Signor D. Paolo, è ben particolare; ed incominciando dalla maggiore, ella è una proposizione così bizzarra, che altra simile non credo che si sia mai intesa. Perchè di grazia, che intendete Voi dir per questo, *che il concetto della sostanza infinita non contenga in se l'idea di altra*

tra

tra cosa esistente dentro di se, o fuori di se? Voi questo lo portate per un grande assurdo, e pure ciò non solamente si deve concedere, ma il contrario un gravissimo errore farebbe. Perchè secondo il vostro stesso principio, che per esser vera una cosa, bisogna che in essa si concepisca una natura, ed una essenza, se il concetto della sostanza infinita contenesse in se l'idea di altra cosa esistente dentro di se, o fuori di se, ne avverrebbe, che al concetto della sostanza infinita si attaccarebbe necessariamente la idea di quell'altra cosa esistente dentro di se, o fuori di se; e perciò questa sostanza infinita verrebbe ad aver più nature, e più essenze. Come il concetto poi di questa sostanza infinita debba contenere in se l'idea di altre cose dentro, o fuori, io per me confesso di non poterlo capire; perchè mi riesce impossibile il potere aver' il concetto di Dio, come di un vaso che contenga altre cose or dentro, or fuori di se: oltrechè in quel contener fuori di se, veggio una ripugnanza tra quei termini di contenere con il fuori di se, che per me non si sa superare. Soggiugnete dopo: Quando però non si dimostri, come la sostanza possa crear le forme realmente esistenti. Questo adunque vi bisogna, per far che il concetto di Dio, o sia della sostanza infinita, contenga in se l'idea di altra cosa esistente dentro di se, o fuori di se. Or' in prima, qui Iddio si fa Creator di Forme sole; e perciò Voi acciocchè queste Forme non restassero in aria, avete voluto preparar loro prima il soggetto, con aver voluto fare Iddio il soggetto primo di tutte le cose. Che bella prerogativa sia questa di esser Creatore di Forme sole, alle quali lo stesso Dio debba servir di soggetto, appresso vedrassi. Per secondo poi, se l'essere Iddio Creatore sia di Forme; sia di cose, portasse con se il dover' il di lui concetto includere, o sia contenere in se l'idea di altra cosa esistente dentro di se, o fuori di se, sarebbe lo stesso che stabilir la creazione necessaria, e non libera; il che quanto sia assurdo, è stato già da noi fatto vedere. In quanto alla minore, cioè ma Renato non ha dimostrato fin ora che la sostanza infinita, o sia Iddio, abbia l'attributo di crear le forme esistenti, già abbiain fatto vedere, che Renato abbia dimostrato Iddio per Creatore non solamente di Forme, come Voi pretendete, ma di sostanze vere,

e rea-

e reali, e che esistano in ragione di sostanze, e non solamente come *forme realmente esistenti nell'essere di forme*, come Voi tutto ciò ch'è fuor di Dio, pretendete che sia.

Veniamo ora alla conseguenza: *Dunque per Renato le forme, che noi veggiamo, possono non essere realmente esistenti, dunque può essere, che noi siamo cose pensanti, e non forme spirituali, ne materiali, e che non esistano le forme materiali.* Questa conseguenza ha due parti; la prima si è quella: *Dunque per Renato le forme, che noi veggiamo, possono non essere realmente esistenti.* Io qui, Signor D. Paolo, vi domando, per Voi, dove, e come queste forme farebbero realmente esistenti? In qual soggetto esisterebbono elle, quando Voi non volete Iddio Creator di soggetti? La seconda parte poi della vostra conseguenza si è: *Dunque può essere che noi siamo cose pensanti, e non forme spirituali, ne materiali, e che non esistano le forme materiali:* sì fatta conseguenza primieramente io non veggo che abbia che fare con le premesse, e come Voi possiate dire, che si possa dedurre, *che noi siamo cose pensanti, e non forme*, quando pretendete, che altro che le *Forme* di creato al Mondo non vi abbia, in modo che tutte le cose create altro che *Forme* non sieno. Per secondo poi, io non veggo qual sarebbe quel tanto gran male di questa conseguenza; anzi espressamente vi dico, ed afferisco, che nè la nostra mente è *Forma* spirituale, e molto meno materiale, inteso questo nome di *Forma* come lo intendete Voi, cioè che debba avere per soggetto lo stesso Dio, del quale ella sarebbe *Modo*, come appresso farem vedere aver Voi espressamente detto; nè meno ancora esistono le *Forme* materiali in quella maniera, che Voi pretendete che sieno *Forme*, cioè senz'aver ritrovato, anzi senza volere ammettere il soggetto materiale, di cui esse debbonfi dir *Forme*, ma dando loro anche lo stesso Dio per soggetto.

CCLXXV.

Si spiega chiaramente lo inganno dello Spinoza verso il S. D. P.

Or qui è da considerarsi, che è cosa molto importante il conoscere, che quando le forme corporee si considerano come semplici modi della sostanza infinita, non possono avere reale esistenza di forme &c. Ma, Signor D. Paolo, è tempo ormai da toglierci da tanti involuppi, ed equivoci di parole, le quali

con

con il loro vario, ed ambiguo significato, ci vanno in modo allontanando da ogni dritto sentiero, che se molto in esse ci fermiamo, ogni traccia di discorso a perder verremo. Per prender dunque il filo da uscir da un tal laberinto, bisogna chiaramente discoprirvi i vostri sentimenti, con mettergli ne' termini espressi, e precisi, i quali con la loro proprietà possano toglier loro quelle varietà, e confusioni, nelle quali i termini ambigui, e di doppia significazione gli avean posti. Benedetto Spinoza, non ammette al Mondo altra sostanza, che quella di Dio, la quale sia il soggetto primo di tutte le cose: questo benchè sia (come prima ho detto) il fondamento, anzi il costitutivo di tutta la perniciosa dottrina del Deismo, pure non solamente è da Voi ammesso, ma per una proposizione dimostrata, è tenuta. Ciò appare non solamente da' luoghi rammentati, ma da infiniti altri, come per esempio da quello della car. 47., dove dite: *Renato ha idea di una sostanza infinita esistente per sè, la quale come infinita è una; ma se è infinita, ed una, non si può intendere, che vi possano essere altre sostanze realmente esistenti, e realmente diverse da quella, la quale è infinita, ed una; e ciò perchè sembra che ripugni all'esser d'infinito, ed uno, lo esservi cose che sieno realmente fuori di quello ch'è infinito, ed uno;* ed alla car. 48. *Mà io conosco chiaramente, e distintamente l'esistenza di una sostanza infinita, la quale non ammette l'esistenza d'altra sostanza realmente diversa da quella, nell'esser di sostanza.* Nella car. 112. ammettendo allo Spinoza queste due proposizioni, cioè *ad naturam substantia pertinet existere;* e quell'altra *omnis substantia est necessario infinita*, venite con questo a negare ogni altra sostanza creata, e terminata. Perchè se alla natura della sostanza appartiene lo esistere, il quale secondo lo Spinoza, e Voi, non può essere che attuale: questo è lo stesso che dire, che la sostanza nella sua essenza include la esistenza; e che perciò, di chi la faccia esistere, cioè di chi debba crearla, non ha bisogno, il che solamente alla sostanza Divina si appartiene. L'esser poi la sostanza necessariamente infinita, anche della sola sostanza Divina si verifica; e quindi è, che se della vostra pretesa sostanza si debbono predicare questi due attributi, che alla sola Divina si

E e e

ap-

appartengono, si deve ancora dare il bando ad ogni altra sostanza, che incapace di questi attributi, e perciò Divina non sia. Che voi ammettiate queste proposizioni allo Spinoza, apparisce da ciò che seguitate dopo aver riferite queste, ed altre proposizioni di questo Autore: *Ecco adunque pruovata l'esistenza di un infinito* (nota in quel *pruovata* già ammesso l'infinito dello Spinoza) *ed in ciò Spinoza è conforme non solamente a Platone* (vi ricorderete che questo vostro Platone è da Voi dichiarato per l'unico vostro Maestro, l'unica vostra guida, l'unico vostro lume in tutte queste materie) *ma ad Epicuro ancora, perchè Epicuro diede ancor egli un infinito esistente.* E ciò vieppiù lo confermate nelle parole che immediatamente soggiugnete: *Ma poscia nel progresso delle sue proposizioni, egli mai dimostra quegli attributi d'intelligenza, e di provvidenza, che Platone per lo mezzo del solo lume naturale ha in Dio conosciuto &c.*; in maniera che l'errore che Voi conoscete nello Spinoza, non è quello delle dette proposizioni, ma di non aver dimostrato in Dio gli attributi d'intelligenza, e di provvidenza. Lascio di proporvi i vostri celebri passi della car. 117., dove non che più palesemente mettete fuori, ma vi sforzate di fare un' ipotesi, un sistema, come le cose debbano aver la esistenza in questa pretesa generica insieme, e Divina sostanza, dico, che non ripeto più que' vostri luoghi, per avergli già tante volte addotti.

Ma per ritornare allo Spinoza, egli dalla detta proposizione, nella quale non ammette altra sostanza, che quella di Dio, ne ricava l'altra; che tutte le cose debbono esser Modi di questa sostanza infinita, o sia di Dio, e questa è l'altra colonna, su la quale il Deismo sta appoggiato. A questo errore nè anche Voi vi opponete: il che quantunque si veggia da infiniti luoghi di questo vostro libro, io mi contenterò di rapportarne solamente uno, che in questa stessa Difficoltà a proposito de' corpi si trova: *Se non si prova, che le forme corporee, quantunque fossero dalla Divina sostanza formate, e per ciò modi di quella; con tutto ciò hanno la loro propria reale esistenza di forma, non possono &c.* Da detto luogo adunque si vede, che Voi ammettete nella natura de' corpi non meno l'essere della stessa

stessa sostanza di Dio, che l'esser Modi di lui; mentre che quel *dalla Divina sostanza formate*, significhi *ex*, e non *ab*, cioè, che la Divina sostanza sia di esse causa materiale, e non efficiente, lo dinotano le seguenti parole, *e per ciò modi di quella*, le quali da detta espressione, come da causale procedono.

Posti questi due fondamenti dello Spinosismo, cioè di non esservi altra sostanza che quella di Dio, e che tutte le altre cose sieno Modi di lui, era troppo manifesta la conseguenza, cioè che questo Dio dello Spinosà non poteva essere nè provvido, nè Creatore. A Voi, Signor D. Paolo, che già credevate questo Dio per lo vero Dio, fece orrore questa così scoperta empietà, di doverfi togliere a Dio quegli attributi, per i quali noi altre creature, il Sommo Ente per Dio riconosciamo; e se la vostra candidezza, e buon cuore si eran lasciati ingannare dallo Spinosà nello ammettergli que' due suoi principj, la vostra somma pietà non potè mai lasciarsi indurre a soffrirne una conseguenza così manifestamente empia, e scandalosa. Da questa conseguenza adunque avete Voi cominciato ad opporvi allo Spinosismo: ma, Signor D. Paolo, sia detto con vostra buona pace, non siete stato più in tempo; e lo Spinosà con ragione si ride di Voi, e di ogni altro che se gli voglia opporre, dopo essergli menati buoni que' due suoi pretesi principj. In essi consiste tutto il ferro della saetta del Deismo, il quale una volta che si è lasciato entrare, poco cura lo Spinosà di tutto il resto. A questi principj Voi adunque, Signor D. Paolo, dovevate opporvi; questo ferro non dovevate lasciare entrar dentro di Voi; perchè in quanto alle conseguenze, elle non sono che come le canne della saetta, che nel volerle levare quando il ferro è già dentro, non si fa altro che maggiormente inasprir la ferita.

Ecco che nel voler Voi attaccar la creazione a questo Ente generico, a questo preteso Dio, qual creazione, Dio buono, fete stato obbligato d'inventare? Primieramente una creazione necessaria per parte di questo vostro preteso Creatore, la quale benchè siesi da noi già additata in alcuni luoghi del vostro libro, e Voi la stabilite in tutto quel discorso, nel quale la dottrina del vostro Platone pretendete riferire, nulladimeno

CCLXXXVI.

Il S. D. P. ingannato nello ammettere i principj dello Spinosà, non ha potuto poi confutare le conseguenze.

CCLXXXVII

Anzi da detti principj è stato indotto ad ammettere la creazione necessaria, e non libera in Dio.

io tralasciando tutti questi per maggior brevità, mi contenterò additarvene un solo, che è nel progetto della vostra Metafisica alla car. 222. *Venendo poi alle produzioni di Dio, io dimostro, che unco per lume naturale Iddio dee essere creatore d' infinite forme; e ciò, perchè avendo egli infinite idee, le sue idee non possono non essere produttrici di forme infinite.*

ECLXXXVIII
Di più eterna
a riguardo
dello cose, e
non dal niente.

Da ciò n'è avvenuto, che questa vostra creazione, nè in tempo, nè dal niente ha dovuto essere: e veramente una volta che Voi avevate ammesso questo Dio per soggetto primo di tutte le cose, non potea più la di lui creazione essere dal niente, ma dalla propria sostanza, che dovea servir per soggetto a quelle vostre Forme, che qui appresso diremo. Questo stesso credere il vostro Dio soggetto primo di tutte le cose, ha fatto, che questa vostra creazione non sia altro che una Produzione (come da Voi stesso sempre vien chiamata) anzi piuttosto una vera generazione, la quale io stesso ho orrore dire a quale verrebbe ad affomigliarsi, dico a quella ineffabile, incomprendibile, che le nostre profane lingue non debbono ardire nè anche nominare. Questa vostra creazione in altri luoghi è stata da me impugnata, quì mi de' bastar solo avervela scoperta, perchè so che da Voi stesso, come tanto amico della verità sarà ributtata.

ECLXXXIX.
Detti principi
dello Spinoza
anno indotto il S. D.
P. ad inventare
alcune forme per
esser termino
di tal creazione.

Passando adunque al termino di questa creazione, dico, che dopo avervi Voi fabbricato a vostro senno questo nuovo attributo di Creatore nel Dio dello Spinoza, bisognava che ritrovaste le cose, che questo novello Creatore avesse dovuto creare, per aver sopra di che potesse esercitare questa sua così bizzarra virtù creativa. Qui si son trovati gli altri scogli, perchè queste, sostanze non poteano essere; perchè il Dio dello Spinoza con quel suo volersi tranguggiar tutte le altre sostanze, non avrebbe mai permesso, che nè pur' una da se fosse scappata fuori. I Modi di questo Dio, o sia di questa sostanza Generica, ognun vedeva, e lo stesso Spinoza aveva conosciuto, che non eran capaci di sostenere il peso di una creazione. Ma perchè Voi in ogni conto non volevate far marcire questo Dio in quell' ozio, al quale l'avea condannato lo Spinoza, vi formaste queste Forme, le quali glie le daste per le mani, acciocchè

chè

chè egli avesse potuto attorno di esse tenerli esercitato; e con ciò parve a Voi di aver dato l'ultima mano al sistema dello Spinosà, o sia della Unica Generica Universal sostanza; e laddove questo Autore con lasciar tal sostanza senza l'attributo di creatrice, avea lasciato il suo sistema tronco, e mancante, e perciò empio, e scandaloso, avete Voi creduto con avere affibbiata a questa sostanza quel sì fatto attributo di creatrice, e di più fattele quella provvista di Forme, dico che vi siete lusingato di aver già supplito a tutte le mancanze di quel sistema, e con ciò di averlo renduto non solamente ragionevole, ma più ancora, ed in tutto uniforme alla nostra Santa Religione. Per dar qualche sussistenza a queste vostre Forme, date ad esse il titolo di Cose, volendo che le Cose tutte create altro che Forme non sieno; e benchè Voi vogliate che le Cose tutte sieno insieme e Modi di Dio, e Forme, come appare in tutto il vostro libro, massimamente nel presente paragrafo, dove dite: *Che le forme corporee, quantunque fossero dalla Divina sostanza formate, e perciò modi di quella, con tutto ciò hanno la lor propria reale esistenza di forme &c.* nulladimeno per antonomasia questi titoli di Cose solo alle Forme sono da Voi dati; in modo che le Forme, e le Cose sono rimaste appo di Voi sinonimi solamente tra loro, avendone escluso il Modo; e quindi indifferentemente nel vostro libro, le Forme si prendono per le Cose, e le Cose per le Forme, sopprimendo quanto più si può il nome di Modo, per togliere quell'apparenza odiosa di questo termine Spinosista.

Ma, Signor D. Paolo, in prima vorrei saper da Voi, se l'esser di Forma sia differente dall'esser di Modo; se è differente, come si può accordare, che le Cose sieno insieme e Modi di Dio, e Forme; dico come si può accordar ciò col vostro tanto decantato assioma, che *le cose non possono avere che una natura, ed una essenza?* Ecco che in tal maniera ogni cosa nello stesso tempo verrebbe ad avere due nature, e due essenze, cioè quella di Modo, e quella di Forma. Se poi l'esser di Forma non è differente dall'esser di Modo, a che serve egli questa nuova espressione? Se non che per palliare lo Spinosismo con coprire quanto più si può la sfacciata impietà, che nel termine

CCXC.

*Ma queste
Forme egli
stesso le di-
chiara puri
Modi di Dio.*

ne di Modo di Dio da ognuno ravvisavasi. Per secondo poi per esaminare di qual natura sieno queste vostre Forme, elle no da Voi stesso non per altro che per puri Modi di Dio vengono dichiarate. Voi nella car. 110. sotto il nome del vostro Platone, dite: *Ma le forme non erano in sentenza di Platone diverse da Dio in ragion di sostanza, mentre in conseguenza di sì fatti principij sembra, che per lume naturale si deduca, che le forme materiali, e spirituali sieno forme sostanziali diverse, prodotte da una medesima spirituale sostanza, la quale si modifichi in forme infinite tutte da lei diverse come forme, ma non diverse come sostanze.* Or quelle espressioni che la sostanza (cioè di Dio) si modifichi in forme infinite, non dichiara ella queste Forme per Modi di Dio? Nel sopraccitato luogo del progetto della vostra Metafisica, dico in quello: *Venendo poi alle produzioni di Dio, io dimostro, che anco per lume naturale l'addio dee essere creatore d'infinite forme, e ciò perchè avendo egli infinite idee, le sue idee non possono non esser produttrici di forme infinite, ed in conseguenza di ciò dimostro l'esistenza di quelle forme sostanziali, che nelle Scuole confusamente s'insegnano, e delle quali tanto ridono i Cartesiani.* Dimostro poi, come per lume naturale da queste forme sostanziali si possano formare le anime, e l'estensione, fra loro diverse nel modo dell'essere, e non in ragion di sostanza. Dichiarando le anime, e l'estensione da Voi riconosciute per Forme, fra loro diverse solo nel Modo dell'essere, e non in ragion di sostanza, non venite forse con ciò a dichiararle per Modi di questa vostra sostanza? E nella car. 106. per bocca dello stesso vostro Platone, dite: *Pose, cioè il vostro Platone però distinzione fra l'anima, e la materia; ma la distinzione che pose fra i due accennati enti, non fu già, a mio credere, distinzione reale di sostanza; ma fu a mio credere distinzione solamente di modo; perchè per lo mezzo del solo lume naturale non potè intendere queste due sostanze realmente diverse, che hà Renato intese con idea chiara, e distinta.* La unità dunque di queste Forme la faceva la sostanza, la diversità tra loro la faceva il Modo; quindi l'esser di Forma qual parte in essa veniva ad avere, se l'esser di Forma non fosse stato lo stesso che l'esser di Modo? Ecco adunque, che se-

con-

condo Voi medesimo, queste vostre Forme, altro che puri Modi di Dio non sono, e perciò Voi in nulla il sistema dello Spinoza avete migliorato; ma dopo tanti sforzi di nuovo in esso siete venuto a ricadere.

Ma se la spiega che Voi avete dato a queste vostre Forme ne' sopraccennati, ed altri simili luoghi, le discuoopre per così cattive, e perniciose, molto peggiori verrebbero ad essere, se si dovessero intendere nel senso che Voi accennate nel sopraccitato luogo del progetto della vostra Metafisica; dico se queste vostre Forme si dovessero intendere in quel senso che dalle Scuole s'insegnano. Non è già che le Forme di Aristotele avessero nulla di cattivo, elleno sono buone, e vere, ma trasportate poi su i Principj dello Spinoza da Voi ammessi, si vengono a corrompere, e difformare. Perchè essendo elleno, secondo Aristotele, un' *Atto fisico perfettivo della Materia*; laddove la Materia pura passiva, e parte perfettibile, cioè che riceve la sua perfezione dalla Forma, (a) e soggetto primo di tutte le cose si dice; se le vostre Forme fossero come quelle delle Scuole, posto il vostro principio che Iddio sia il soggetto primo di tutte le Cose, le quali tutte riducete alle vostre Forme, venite a farlo un'Ente puro potenziale, e che debba esser posto in atto, e perfezionato da queste Forme; e con ciò queste vostre Forme molta maggiore empietà che i Modi dello Spinoza vengono a contenere. Perchè quantunque questi verrebbero a fare Dio variabile, poichè si dovrebbe nello stesso tempo modificare in tanti diversi Modi, quante sono le cose create, ed altri affurdi, che da noi sono già stati in buona parte discoverti, ed abbattuti; nulladimeno in essi non si scorge così manifestamente quel far divenire Dio una potenza pura passiva, affatto

CCXCI.

Se fossero vere Forme, col dar loro il S.D.P. Iddio per subbietto, le fa divenir peggiori de' Modi dello Spinoza.

(a) *Le parole di Aristotele intorno alla Materia nel lib. 1. della Fis. cap. ult. sono: λέγω γὰρ ἕν τι τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἕκαστον. Imperciocchè chiamo materia il soggetto primo di ciascheduna cosa. Onde può vedersi quanto il S.D.P. sia stato fedel traduttore di questo luogo in quelle sue parole, che Iddio sia il soggetto primo di tutte le cose, con il solo divario del nome della Materia da lui cambiato in quello di Dio. La differenza veramente non è che di una sola parola, ma lo sconcertere che ne segue, lascia a lui il considerarlo.*

fatto informe, e che altra perfezione che quella che dalle Forme a lui venisse, non potesse avere, come queste vostre Forme vengono necessariamente a dichiararlo. Ed in tal guisa dove in questa potenza ritroverete più, Sig. D. Paolo, l'attributo di Creatore? dove quello dell'esser provvido? dove in fine qualsivoglia altro atto in Dio, che pure altro che per un purissimo atto non può concepirsi? Ecco in quali scogli, in quali precipizj vi anno gittato queste vostre Forme, non già per colpa loro, nè perchè elleno in loro stesse false, o cattive si fossero, ma perchè con l'aver ammessi quell' infelici principj dello Spinoza, siete venuto a toglierle dal loro luogo, e così, corrotte, e guaste l'avete fatte divenire. E non solamente le Forme per tal cagione avete difformate, ma la Creazione, la Provvidenza, le Sostanze, i Modi, in fine le Cose tutte la stessa sorte anno da Voi sperimentata. E qual maraviglia dall' altro canto, se dopo pervertita l'idea di Dio, quelle di tutto il resto sieno rimaste stroppie, anzi al nulla ridotte! Risolvetevi adunque pure una volta a dare il bando a questa Generica Universal sostanza, a questo Dio subbietivo; perchè tolta di mezzo questa sostanza Universale, e rimaste le sostanze create ciascuna per se, e distinte tra loro nell'essere sostanze, e da Dio principalmente come sostanza singolarissima che egli si è, con ciò le cose tutte, o sieno gl'individui, vengono a restar sostanze, e non più Forme di quello infinito, ed Universal subbietto, come Voi le volevate; e quindi si vede, che Iddio creando le cose è Creator di sostanze, e non solamente di Forme; ed in fine essendo le Cose sostanze diverse da quella di Dio, e perciò nè eterne, nè infinite, nè d'infinita sostanza, quindi la creazione in tempo, e non eterna, che vuol dir vera Creazione, e non quella Produzione, o Generazione mostruosa, che sopra abbiamo nel presente vostro libro fatta vedere. Le Forme ancora tolte dallo aver per soggetto Dio, diverranno non solamente vere, ma uniformi alla nostra Religione; e quindi i Cartesiani non si rideranno più di loro, come di quelle vere di Aristotele non si ridono. Ma a proposito di questa odiosità che Voi avete voluto addossare a' Cartesiani, cioè che si ridano delle Forme Aristoteliche, Voi non avete lasciato di dir
delle

delle dette Forme, che dalle Scuole confusamente s'insegnano, senza por mente che questa confusione si potrebbe con molta più ragione rinfacciare alle vostre, nelle quali si confondono le Forme co' Modi; le Forme spirituali con volerle Voi dare il soggetto necessario nel quale debbano esistere, con le corporee, le quali questo soggetto debbono avere; e di più confondono la idea di Dio con quella della Materia, con voler Voi che questo loro soggetto sia Dio stesso.

Dopo aver posto in chiaro le idee delle Forme, sarà facile al vostro gran talento, il veder da se medesimo, e senz' altro mio detto l'insufficienza di tutto ciò, che Voi dite in tutto il proseguimento di queste vostre opposizioni, o sieno difficoltà a questa Meditazione. Perchè riducendosi tutte a quel voler Voi, che le Forme corporee non si debbano considerare come semplici modi della sostanza infinita, ma che debbano avere ancora reale esistenza di forme, abbiám già dimostrato: I. Che secondo Voi medesimo queste pretese Forme corporee non farebbero che semplici Modi di Dio. II. Che secondo il vostro assioma non potrebbero essere insieme, e Modi, ed avere real' esistenza di Forma. III. Che il volere i corpi per Forme nella maniera che Voi fate le Forme, è errore peggior di quello dello Spinoza, tanto è lontano che Voi da ciò nulla contro dello Spinoza possiate mai ricavare. E quindi può vedersi, che questa vostra massima non può in nulla nuocere a Renato. Perchè intorno a ciò che dite nel penultimo paragrafo, cioè che per i principj di Renato, le forme corporee non possono essere altro che modi della sostanza infinita, già fin dal principio di questa nostra risposta abbiám fatto vedere, che Renato non solamente non sogna questi Modi della sostanza infinita, ma che espressamente dimostra così le cose spirituali, come le corporee, per sostanze vere, e reali, e non Modi, e molto meno per Forme, il cui subbietto sia quella vostra pretesa Sostanza infinita. E qual luogo ritroverete Voi in Renato, pe'l quale Voi possiate dire l'idea chiara e distinta che Renato hà della loro reale essenza (cioè de' corpi) come forme. Voi pretendete che egli ciò non dimostri, ed io non solamente ciò vi concedo, ma di più vi dico, che Renato mai non ha sognato

CCXCII.

Da quanto si è detto, vengono a cadere da loro medesime tutte le difficoltà che fa il S. D. P. alla presente Meditazione.

Fff

dir

dir simile errore, il quale non che non si poteva dimostrare, ma queste Forme necessariamente avrebbero portato anche lui in quel Deismo, nel quale anno fatto traboccar Voi senza accorgervene; e se egli avesse avuta questa idea, meritamente sarebbe rimasta nella sua mente, appunto come è rimasta nella vostra.

Ma l'ultimo paragrafo, che serve di conchiuisione alla presente difficoltà, mettendo la corona a tutta la vostra macchina formale, mi obbliga a trattenermi un poco per esaminarlo. Voi in esso pretendete, che se Renato vuole che intendiamo come il corpo realmente esista, *bisogna che dimostri, o che la sostanza infinita crea per sua natura forme corporee, le quali realmente esistono in Dio, ed in loro medesime come forme realmente esistenti* Overo, *che dimostri, che le forme corporee sono forme realmente diverse dall'infinita sostanza spirituale.* Ognuna di queste due cose adunque che Renato dimostrasse, sarebbe esente da ogni colpa intorno alla essenza, ed esistenza de' corpi. Ma, Signor D. Paolo, in quanto alla prima, è ella altro che un puro Spinosismo? Perché quel *crea per sua natura* non importa forse una operazion necessaria, e non libera? E quell'altra, *che queste forme corporee debbano esistere in Dio*, non fa queste Forme corporee Modi di Dio? E se Voi direte che l'aggiunto che si vede in quelle parole; *ed in loro medesime come forme realmente esistenti*; possa far, che esse non sieno più Modi, sopra abbiám fatto vedere, come Voi con un tale aggiunto non intendete toglier loro questa natura Modale. Ma dopo che ora non le vogliate più Modi; esistendo elleno in Dio, ed in loro medesime, esisteranno, come parti o componenti questo Dio, o racchiuse in lui quasi in un vaso (come altrove abbiám fatto vedere) e questo è error peggiore dello Spinosismo. In quanto alla seconda, *che queste forme sieno realmente diverse dalla infinita sostanza spirituale*, una volta che Voi avevate già avvallato, che Renato avesse dimostrato questa infinita Sostanza spirituale per soggetto primo di tutte le cose; postò questo principio, la diversità di queste Forme da una tal sostanza, non servirebbe che a confermar questa Sostanza per vera Materia, come sopra abbiám fatto vedere

dere aver Voi già detto.

Ma perchè lo scopo di tutta la presente mia Opera non è (come tante volte ho detto) che rimettervi nell'antico vostro cammino , nel quale ne' vostri primi studj con tanta vostra lode eravate entrato . Quindi in questo Capitolo , nel quale vi ho discoperte le più gravi macchine , che lo Spinosismo contro di Voi ave apprestate , bisogna che metta per conchiusionè due avvertimenti , acciocchè Voi per l'avvenire possiate meglio dalla malizia di questa empia , e suddola Setta guardarvi . Il primo si è , che non crediate , Signor D. Paolo , che il cambiare un termino , o una espressione adoperato in su'l bel principio da una Setta , basti per opporsi a' suoi errori ; perchè ciò lo fanno gli stessi Settarij , senza giammai da' loro errori volersi dipartire , anzi per coprirgli maggiormente , e palliarli . Così veggiam noi aver fatto gli Ariani , i quali dopo infiniti cambiamenti fatti alle espressioni del loro Capo (per ragion di esempio aver cambiato lo *erat quando non erat* &c. di Ario in quel *Genitum ex Patre ante omnia secula*) giunsero fino a chiamare il Verbo Dio , e con tutto ciò , pure Ariani si restarono . Così ancora i Pelagiani , anzi lo stesso Pelagio dopo averne' principj della eresia negata affatto ogni Grazia Divina , dopoi venne ad ammetterla ; ma non per questo si discostò punto dal suo errore , poichè per Grazia non intendeva egli altro , che la natura medesima , ed il libero arbitrio , e dipoi anche la Legge , e la Dottrina che Iddio ci ha data . Anzi venne finalmente a confessare la Grazia di Dio dataci per Gesù Cristo ; ma riducendo tal Grazia alla Legge , ed all' esempio della virtù di Gesù Cristo , non pretese con ciò di fare altro , che coprire i suoi errori . E pure , Signor D. Paolo , sarebbe stato men male se i cambiamenti che Voi al sistema dello Spinosà avete fatti , avessero avuta la stessa sorte della variazione de' Settarij ; perchè questi con i nuovi termini , e le nuove espressioni , se non toglievano i loro errori , almeno gli raddolcivano , ed in qualche maniera venivano a snervargli . Ma che diremo di queste vostre Forme , nelle quali avendo Voi cambiato i Modi di Dio dello Spinosà , e con ciò lusingatovi di abbattere il suo errore , non solamente non anno addolcito detti Modi , ma anno

CCXCIII.

*Errore del S.
D.P. nel credere di avere
abbattuto lo
error dello
Spinosà col
solo aver cambiato un suo
termine.*

fervito a più aguzzargli? Che diremo di quel dover'essere subbietto primo di tutte le Cose, da Voi aggiunto a quella pretesa infinita Generica Universal Sostanza: espressione, la quale benchè necessariamente dovea seguirsi da quel voler Io. Spinoza le cose tutte Modi di Dio, nulladimeno giammai da lui così nettamente, come da Voi è stata posta fuori? Non è questo forse il caso da me fin dal Proemio di questa mia Opera preveduto, cioè che questi cambiamenti di espressioni non avrebbero fervito ad altro, che a prestare allo Spinoza armi da poter maggiormente nuocere, e far del male?

CCXCIV.

Altro errore del detto, nel volere apporre lo Spinosismo a tutt' i Filosofi.

L'altro avvertimento farà quello di non permettere, che il candidissimo animo vostro si lasci più indurre dallo Spinoza a vedere i suoi errori in altri Autori; perchè quel volere attribuire a Renato, che dimostri che *esiste una sostanza infinita, la quale sia il soggetto primo di tutte le cose*; non è altro che volere attribuire a questo Filosofo uno Spinosismo giammai da lui non sognato. E non solamente fate ciò a Renato, dichiarato da Voi per vostro inimico, ma ancora ad Epicuro, e quel ch'è più maraviglia, allo stesso vostro Platone, e ad Aristotele, i quali con addossar loro quelle vostre Forme, venite a fare Spinosisti sopra tutti gli altri. Questo Dio subbiettivo adunque, queste vostre Forme sono appunto, Signor D. Paolo, quel giallo, che essendo in Voi, lo vedete in Platone, in Aristotele, in fine in tutt' i Filosofi, benchè niuno di essi se gli abbia giammai sognati. Questi sono quei cani, che il veleno dallo Spinoza sparso in Voi fa vedervi nella fonte di tutta la Filosofia, e soprattutto in quella di Renato, la quale non solamente è esente da simili brutture, ma di più avrebbe in se l'antidoto per una tal peste, sempre che Voi in essa immerger vi voleste.

Esame

*Esame della Considerazione alla Sesta
Meditazione di Renato.*

Parole del Signor D. Paolo.

Egli è in questa VI. meditazione, che Renato più, che in tutte le altre si dilunga dal diritto metodo di ragionare, perchè ora s' appiglia alla Divina Onnipotenza, e confessa i corti limiti della nostra mente; ora si fida a i sensi; poi ritorna alla ragione; ed alla perfine, come è suo costume, pretende di dimostrare, per lo mezzo delle sue idee chiare, e distinte, la reale distinzione dello spirito dalla materia. Narraremo ora in breve quello, ch' egli dice.

Renato considera prima la grande ampiezza della Divina onnipotenza; e poscia conclude, che Iddio può fare tutte quelle cose, che nostra mente può concepire, e che solamente ha giudicato, che Iddio non possa fare quelle cose, le quali ripugnerebbero all'idea chiara, e distinta, che abbiamo di quelle, cioè che Iddio non può fare quelle cose, delle quali abbiamo idea chiara; e distinta, che non possono essere: Non enim dubium est, quin Deus sit capax ea omnia efficiendi, quæ ego sic percipiendi sum capax: nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc, quod illud à me distinctè percipi repugnaret.

Di poi esaminando il modo, come per mezzo della fantasia, nostra mente contempla il corpo, ed esaminando quello, che la nostra mente fa, quando contempla le figure geometriche, e quando ragiona sopra di quelle, ne deduce le due seguenti conseguenze cioè; prima, che 'l corpo necessariamente esiste realmente, perchè non potrebbe così costantemente vederlo, se realmente non esistesse; seconda, che v'è una reale differenza fra la potenza d'immaginare, e quella d'intendere.

Indi di nuovo si ravvede di quel, che ha detto, e dice, che la potenza dell' intelletto è una potenza, che potrebbe esistere sola senza la fantasia; ma che non si può con sicurezza asserire, ch'esi-

ch' esista il corpo solamente a cagione dell' idea distinta , che abbiamo del corpo ; e ciò , perche questa idea viene dalla fantasia , e dice ; che non si può asserire , che 'l corpo sia realmente diverso dallo spirito ; ed in questa guisa va meditando sopra l' esistenza del corpo , e non asserisce ancora , che sia esistente .

In appresso poi continuando ad argomentare , ripete tutto quello , che nella prima meditazione ha detto , dubbitando considera , che le percezioni de i sensi , si fanno in noi senza il consenso della nostra volontà , e di bel nuovo ritorna a concludere , che non si può asserire , che quelle procedano da cose diverse dalla nostra mente ; e ciò perchè vi può essere in noi una facoltà intognita alla nostra mente , la quale faccia sì , che veggiamo le cose sensibili , senza che realmente esistino fuor di noi ; e con ciò conclude , che l' esistenza delle cose esteriori , non si deve in tutto temerariamente escludere , nè tutte precipitosamente ammettere . In questa guisa Renato ora ragiona per lo mezzo della fantasia , ora in conseguenza dell' idea , che ha di Dio ; ora in conseguenza delle proprie idee ; ora dubita ; ora conclude , poi si ritratta ; indi passa al suo massimo argomento , ch' è quello di provare , che 'l corpo realmente esiste , e che 'l corpo è realmente distinto dallo spirito , e questa proposizione pretende di provarla a priori per lo mezzo delle sue idee chiare , e distinte ; ecco in breve la pretesa dimostrazione di Renato .

Egli stabilisce questo assioma cioè : che basta , ch' io possa intendere chiaramente , e distintamente una cosa senza l' altra , e come diversa dall' altra ; perchè io possa sicuramente dire , che quella tal cosa esiste realmente diversa , dall' altra ; e ciò perchè so , che Iddio può fare quelle cose , che chiaramente , e distintamente intendo , in quella medesima guisa , ch' io le intendo . Dice poi , che niente importa , ch' io sappia per qual sua potenza Iddio faccia le cose frà loro diverse , e distinte , acciò io debba sempre stimarle frà loro diverse , e distinte , quando hò idea chiara , e distinta , che siano frà loro realmente diverse . Et primò quoniam scio omnia , quæ clarè , & distinctè intelligo , talia à Deo fieri posse , qualia illa intelligo , satis est quod possum unam rem absque altera clarè , & distinctè intelligere , ut certus sim unam ab altera esse diversam , quia potest saltem à
Deo

Deo seorsim poni; & non refert à qua potentia id fiat, ut diversa existimetur.

Posto, che hà Renato come vero il suo comodo assioma, fa in conseguenza di questo nello stesso paragrafo la seguente dimostrazione cioè: Ma io conosco, che l'esistenza della mia mente altra non è, che quella di essere una cosa pensante, e che niun' altra cosa è necessaria all'esser della mente, che l'esser pensante, e perciò avendo io idea chiara, e distinta della mia mente, concludo, che la mia essenza consiste in questa sola cosa cioè, che io sono una cosa, che pensa.

Dall'altra poi conoscendo io, che hà un corpo a me strettamente congiunto; avendo però idea chiara, e distinta, che la mia essenza consiste nell'essere una cosa pensante, e non estensa, e che hò altresì una idea chiara, e distinta del corpo, come una cosa estensa, e non cogitante, concludo certamente, ch'io sono diverso dal corpo, e che posso esistere senza il corpo; e da ciò conclude Renato, che la sostanza spirituale, cioè l'anima è una cosa realmente diversa, e distinta dalla sostanza materiale, ed estensa; leggasi da Præterea sino a certum est me à corpore meo revera esse distinctum, & absque illo possum existere.

Questa è la pretesa dimostrazione, con la quale esso hà creduto, o vero si è lusingato di dare a credere di aver dimostrato la reale esistenza di due sostanze realmente fra loro diverse, cioè, una sostanza spirituale, ed una sostanza materiale; perchè nel progresso di questa meditazione, non dice più cosa, che appartenza a pruova, come si vedrà in appresso: Faremo ora la seguente brevissima difficoltà.

CCXCV.

E Mi sembra, Signor D. Paolo; in questa Sesta Meditazione, anzi che dirsi di Renato le suddette vostre parole, si potrebbe dir di Voi, che vi siete in questa più che in ogni altra Meditazione allontanato cotanto da ogni senso di questo filosofo, che se nell'altre l'avete quasi sempre tralasciato, in questa non vi ci siete giammai abbattuto.

Si fa vedere che il S. D. P. nel riferir questa Meditazione, si dilunga da sentimenti di Renato più che nelle altre.

E per accennarne qualche cosa; ecco che su 'l bel principio in quelle vostre parole: Renato considera prima la grande ampiezza della Divina Onnipotenza e poscia conchiude &c.

per-

pervertite l'ordine di Renato ; perchè questo filosofo la prima cosa che considera in questa Meditazione si è , che le cose materiali possono esistere in quanto sono obbietto della pura Matematica , del che ne dà per causale quella stessa , che Voi fate conchiusione , cioè *Non enim dubium est &c.*

Nel terzo paragrafo dite, che Renato dalla contemplazione del modo come la nostra mente per mezzo della fantasia contempla il corpo, *ne deduce, che il corpo necessariamente esiste realmente; perchè &c.* Quali parole di Renato essendo *Præterea ex imaginandi facultate, qua me uti experior dum circa res istas materiales versor, sequi videtur illas existere*, quel *sequi videtur* ogni huom può vedere quanto sia differente da quel vostro, *che il corpo necessariamente esiste*. E quindi può vedersi quanto luogo possa avere quella contraddizione a se medesimo, che Voi volete addossargli nel paragrafo seguente, cioè: *Indi di nuovo si ravvede di quel che hà detto &c.* in quelle parole: *Che non si può con sicurezza asserire che esiste il corpo, solamente a cagione della idea, che abbiamo distinta del corpo;* perchè quelle altre parole di Renato, alle quali Voi vi riferite in questo luogo, cioè *Probabiliter inde conjicio corpus existere, sed probabiliter tantum &c.* Ogni huom vede come ben connettano con le suddette *sequi videtur illos existere*. Di quell'altro sentimento poi, che Voi volete attaccargli, cioè *che non si può asserire che il corpo sia realmente diverso dallo spirito*, nè pur vestigio si ravvisa in questo Autore.

Nel quinto paragrafo saltando tutto l'attacco, col quale Renato dalle percezioni immaginative era passato alle sensibili, fate uscir queste, cioè le sensibili, all'improvviso, come degli altri personaggi ne' rapporti delle altre Meditazioni, fatto avevate; e queste misere percezioni sensibili servono a questa vostra rappresentazione da semplici comparse (per servirmi di un termine teatrale) cioè, che appena da Voi poste fuori, le fate un'altra volte rientrare, senza farle far niuna parte in questa vostra scena; e pure su loro dal Cartesio si appoggia tutta la dimostrazione della esistenza de' corpi.

In questo stesso paragrafo di nuovo fate uscir le idee chiare, e distinte, per pruovar la esistenza del corpo, e la sua distin-

zio-

zione dello spirito in quelle vostre parole: *Indi passa al suo massimo argomento &c.* facendo fare in questo paragrafo a queste idee chiare, e distinte un personaggio tutto opposto a quello del paragrafo 3., nel quale avevate voluto, che queste idee non fossero state vevoli a provare la esistenza de' corpi. Tutto ciò, perchè di queste idee volete farne una sola, quando queste nel Cartesio sono tre, cioè le Percezioni pure Intellettive, le Immaginabili, e le Sensibili.

Nel paragrafo appresso, nel riportar Voi la proposizione di Renato, *Et primò &c.* (da Voi chiamata *comodo assioma*) anche al vostro solito staccata da tutto 'l filo della Meditazione, in quelle vostre parole, *che quella tal cosa esista realmente diversa dall'altra*, confondete la esistenza attuale con la possibile, la quale è messa da Renato in quelle parole: *Quia potest saltem à Deo seorsim poni.*

E per non più trattenermi in questo vostro rapporto, in esso, in brieve, venite affatto a tacere la pruova della esistenza de' corpi, che era la principal conchiuisione di questa Meditazione.

Avendo adunque questa Meditazione incontrato nel vostro rapporto la stessa, anzi peggior sorte delle altre, richiede da me lo stesso travaglio che nelle altre ho sofferto per riconciliarvi con il loro Autore, cioè che io nello stesso fonte della Meditazione i suoi veri sentimenti proceuri dimostrarvi.

Renato adunque nel principio di questa Sesta seguitando il suo metodo di repilogar nella seguente Meditazione ciò che nell'antecedente si era conchiuso, perchè nella Quinta si lasciò già ritrovata vera, ed indubitabile la natura, la essenza della quantità continua, come quella di aver tre angoli eguali a due retti del triangolo &c.; che questa natura non dependesse dalla nostra mente; di più, che questa natura si vedesse in quella percezione immaginativa, che egli avea della quantità, o sia del triangolo; perciò incomincia questa Sesta con il dire, che la estensione, o siano le Cose materiali considerate solamente come obbietto della Matematica, possano esistere.

Tutto ciò Renato avea discoperto per lo mezzo della potenza pura intellettiua; la quale poichè non giugne, siccome

G g g

ab-

CCXCVI:
Renato repi-
loga ciò che
intorno a'
corpi avea
discoperto
nella 5. Me-
ditazione,

abbiam detto , a renderci certi dell'attuale esistenza delle cose create , perciò dopo che per lo mezzo di questa potenza si son già ritrovate le cose corporee per possibili ad esistere , e con ciò la nostra mente si è già renduta certa di non andare appresso ad un' ente chimerico , ma ad una cosa che può attualmente esistere , si mette alla inchiesta della sua attuale esistenza ; e poicchè non la può ritrovar nella natura del corpo , cioè in ciò dove l'intelletto avea avuto parte in quella immagine , che della quantità avea , bisogna che la vada ritrovando nella stessa immagine , con esaminare se oltre alla parte che ci avea l'intelletto , altro vi fosse , che questa esistenza alla nostra mente additasse.

CCXCVII.

Nelle immaginazioni oltre l'intendere , vi ha il riguardar come presente la cosa immaginata.

Ma perchè , come abbiam detto , la mente avvezza finora a rifletter su le idee , che i puri spiriti rappresentavano , non conosce bene quelle , che queste cose corporee a lei mettono avanti . Renato prima di ogni altro va esaminando la lor natura , cioè quella della immaginazione ; e secondo il perpetuo metodo di questo Filosofo , di proceder sempre con il mezzo della distinzione delle idee per farle restar chiare , prende ad esaminare qualche idea di cosa corporea , e separandone da essa la parte che vi ha la intelligenza , procura veder che altro restasse in detta immaginazione ; perciò egli dice : *Nempe exempli causa cum triangulum imaginor , non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam , sed simul etiam istas tres lineas tanquam presentes acie mentis intueor ; atque hoc est quod imaginari appello* , nel qual luogo fa vedere , che in ogni percezione immaginativa , benchè vi si accoppj la intelligenza che la natura dell' oggetto ci fa vedere , come si vede in quelle parole : *Non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam* , ma che di più vi sia quel riguardar la nostra mente in una , o più cose , come a se presenti ; il che lo dice nelle suddette parole : *Sed simul etiam istas tres lineas tanquam presentes acie mentis intueor* ; e questo è ciò che vi ha di più nelle idee immaginative , che le distingue dalle pure intellettive .

Per veder meglio questo *riguardar come presente* , che ha di speciale la immaginazione , passa ad esaminar l'immagine di qual-

qualche altra figura. E nel Chiliogono, o sia figura di mille lati, ritrova, che benchè in essa s'intenda così chiaramente la sua natura, come nel triangolo; e quindi, che ciocchè vi ha d'intellettivo, sia così chiaro, come nel Triangolo, nulladimeno quel riguardar poi que' mille lati come presenti, non solamente non è come nel Triangolo quel riguardare i suoi tre lati, ma quasi nulla della presenza di questi mille lati si ravviva.

Perchè adunque nel Chiliogono, questo riguardar come presenti i suoi lati, ci ha avuto così poca parte, che poco, o nulla della natura di questo riguardare, può vedersi: perciò passò Renato ad esaminarlo nel Pentagono, la qual figura riesce più adattata del Chiliogono, per ravvisarsi quello *intueri*, e più a proposito del Triangolo, vedendosi in essa meglio, che nel Triangolo la distinzione tra lo intendere *esse figuram tribus lateribus comprehensam*, e l'*intueri istas tres lineas tanquam presentes*. Perchè nel Pentagono la mente riguarda i cinque lati di questa figura come presenti, con la stessa distinzione che fa nel Triangolo, ma non con la stessa facilità; in maniera che, *manifestè hic animadverto mihi peculiari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum, qua non utor ad intelligendum*; laddove l'intellettiva con la stessa facilità intende nel Triangolo l'esser *figuram tribus lineis comprehensam*, che nel Pentagono l'esser da cinque; in modo che quell'*animi contentio*, che fa bisogno alla Immaginativa in una stessa figura che alla Intellettiva non fa d'uopo, fa veder chiaramente la differenza tra queste due operazioni della nostra mente; *Quæ nova animi contentio differentiam inter imaginationem, & intellectionem puram clarè ostendit.*

Dopo Renato immediatamente soggiugne: *Ad hæc considero istam vim imaginandi quæ in me est, prout differt à vi intelligendi, ad mei ipsius, hoc est, ad mentis meæ essentiam non requiri; nam quamvis illa à me abesset, procul dubio manerem nihilominus ille idem, qui nunc sum, unde sequi videtur illam ab aliqua re à me diversa pendere; atque facilitè intelligo, si corpus aliquod existat, cui mens sit ita conjuncta, ut ad illud velut inspiciendum pro arbitrio se applicet, fieri posse,*

CCXCVIII.

Dal riguar-
dar come pre-
sente, Renato
ne deduce u-
na prova pro-
babile per la
esistenza de'
corpi.

G g g 2

ut

ut per hoc ipsum res corporeas imaginer; adeo ut hic modus cogitandi in eo tantum à pura intellectione differat, quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis, quæ illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, & aliquid in eo ideæ vel à se intellectæ, vel sensu perceptæ conforme intueatur. Facile, inquam, intelligo imaginationem ita perfici posse, siquidem corpus existat, & quia nullus alius modus æquè conveniens occurrit ad illam explicandam, probabiliter inde conjicio corpus existere; sed probabiliter tantum, & quamvis accuratè omnia investigem, nondum tamen video ex ea naturæ corporeæ ideâ distincta, quam in imaginatione mea invenio, ullum sumi posse argumentum quod necessariò concludat, aliquod corpus existere; dalle quali parole di Renato può vederfi, come egli ricava la conchiusione, che chiama probabile, per la esistenza del corpo.

ECIC.

Altra prova per la esistenza de' corpi dedotta dalla contenzione, che talvolta sperimentiamo nel voler riguardare una cosa come presente.

Ma noi facendo un poco di considerazione su quanto Renato finora ha detto a proposito della contenzione nel riguardar come presente una cosa, che in essa si è ravvisata, rifletteremo che una tal contenzione, non l'avea la mente sperimentata nel percepire le altre due cose, che ella finora per esistenti avea ritrovate, le quali erano la propria mente, cioè quello *Ego*, e Iddio. Nello apprendere la propria mente come esistente, non avea osservata niuna contenzione, non avea osservato nè meno quello *Intueri*, o sia riguardare, il quale porta in una cosa fuori di se, ma avea sperimentato quel sentire la presenza di quel suo *Ego*, dico quel sentimento interno della presenza, e perciò della esistenza di se medesimo. Nello apprendere Dio come esistente, nè meno la mente avea osservata contenzione alcuna, anzi la di lui idea da se medesima se l'era offerta, subito che a qualsivoglia cosa, anzi a se stessa avea voluto riflettere: e se avea osservata qualche contenzione nel profundarsi in questa idea, tal contenzione non era a lei venuta dall'obbietto, ma dal dover continuamente scacciare dattorno a questa idea tutto quello impuro, tutto quel limitato, che la natura stessa della propria mente portando seco, tirava sempre ad attaccare a tale idea. Di più nello apprendere la esistenza di Dio, la mente non avea avuto bisogno di

di apprendere questo oggetto come presente, perchè la di lui esistenza non avea bisogno di presenza alcuna per farsi credere alla nostra mente, vedendosi dal solo intelletto necessaria nella natura, nella essenza dello stesso obbietto.

Questa contenzione adunque, che sperimenta la nostra mente in questa sua operazione del riguardar come presente una cosa, non viene in lei dalla perfezion dell'oggetto, nè dalla debolezza di essa mente nello apprendere questa perfezione; essendosi veduto nella idea di Dio, che la debolezza della nostra mente, benchè sempre togliesse da questa idea quella perfezione, che al suo obbietto sarebbe convenuta, nulladimeno una tal debolezza non cagionava contenzione alcuna nello apprendere la esistenza dell'obbietto di questa idea. Dunque altra deve essere la cagione che nel veder come presente una cosa, faccia in me questa contenzione; e cagione la quale fin'ad un certo termine ubbidisce alla nostra mente, e poi non l'ubbidisce più, sottraendosi alla volontà con questi gradi, cioè con permetterle che facilmente guardi l'immagine di tre lati, quella di cinque con contenzione, quella di dieci difficilmente, e quanto più cresce il numero de' lati, cresce cotanto questa difficoltà, che quando si viene al centinajo, e meno ancora, già la nostra mente per molto che voglia, un tal numero di lati come presente non potrà più riguardare. Questa cagione della resistenza alla mia volontà in quello *Intueri*, non può essere nella stessa mia mente, perchè se fosse in essa, non costando ella di parti, dovrebbe essere una sua facoltà: ma se fosse così, questa facoltà sarebbe o attiva, o passiva; se fosse attiva, non resisterebbe alla volontà, cioè alla stessa mente che vuole operare, perchè ciò sarebbe una ripugnanza della mente a se stessa, voglio dire che la mente vorrebbe, e non vorrebbe la stessa cosa, cioè operare, e non operare; se passiva, non sarebbe in arbitrio della mia volontà lo sforzarmi a vedere una cosa come presente, ma per contrario, dovrebbe ella esser forzata da quella cagione, che in lei questo esser presente producesse, come ne' sensi veggiamo, i quali contro la nostra volontà sono in noi cagionati. Essendo adunque, come è chiaro, in tale operazione la mente attiva, nè po-

ten-

tendo essa a se stessa cagionare una tal resistenza, deve questa necessariamente dependere da altra cosa, la quale dovendo ricevere la impressione dalla mente, è necessario, che come soggetto concorra con essa mente a quello *intueri tanquam presentem*; e quindi deve esser cagione, la quale non risvegli nella mente la facoltà passiva come ne' sensi, ma una cosa che sia essa passiva della mente, e nella quale essa mente eserciti quello *Intueri*, e passiva in modo, che se non resisterà a quello *Intueri* nel Triangolo, resisterà nel Pentagono; e ciò si rende vieppiù certo, perchè per lume naturale è egli chiaro, che la resistenza non possa essere, se non di chi riceve la impressione, e perciò del soggetto della operazione. Dovendo adunque essere questa cagione esteriore passiva, non solamente non può essere Iddio (perchè alla prima si vede, che egli non possa esser soggetto) ma niun' altra sostanza che contenga i corpi *eminenter*; perchè il contenere *eminenter* una cosa, non può appartenere alla causa passiva, ma alla sola efficiente. Dunque questa cagione, questo subbietto non può essere altro che il corpo stesso, che verrebbe ad essere appunto quel corpo, *cui mens ita sit conjuncta, ut ad illud veluti inspiciendum pro arbitrio se applicet*; che vuol dire il proprio nostro, e più particolarmente i ventricoli del nostro cervello, ne' quali quanto maggiore sarà il numero delle impressioni, o delle tracce degli spiriti (le quali debbono rappresentarci le cose immaginate, come le figure co' loro lati &c.) tanto maggiormente faranno confuse, e quindi cagioneranno nella mente maggior difficoltà nell' *intueri* in detti lati; onde per distinguergli, avrà ella bisogno di maggior contenzione. Ma perchè ciò tocca alla Fifica esaminarlo, noi tralasciandolo, seguireremo il filo della presente Meditazione.

CCC.

Si esaminano
le percezioni
sensibili.

Soleo verò alia multa imaginari præter illam naturam corpoream, quæ est pura Mathematicos objectum, ut colores, sonos, vapores, dolorem, & similia, sed nulla tam distinctè; & quia hæc percipio melius sensu, à quo videntur ope memoria ad imaginationem pervenisse; ut commodius de ipsis agam, eadem opera etiam de sensu est agendum, videndumque an ex iis, quæ isto cogitandi modo, quem sensum appello, percipiuntur, certum ali-

aliquod argumentum pro rerum corporearum existentia habere possim. Discende alla fine Renato all'ultimo grado della nostra Cogitazione, cioè alle percezioni sensibili, e ciò nè anche lo fa di botto, nè a capriccio, ma sempre seguitando quel maraviglioso ordine, che la natura stessa ha posto negli attacchi, che i nostri pensieri anno l'uno con l'altro, per i quali gli attacchi delle cose stesse si debbono scoprire.

Egli adunque (come sopra si è ravvisato) dopo aver veduto tutto ciò, che il proprio pensiero dentro di se medesimo ci presentava, avea cominciato a considerare ciò che fuori di se medesimo apprende, e concepisce, ed in ciò lasciandosi guidare dallo stesso proprio pensiero per quei gradi, per i quali da dentro di se medesimo, cioè da ciò che in se medesimo si osservava, a ciò che fuori di se, e della sua natura percepiva, si era andato a poco a poco estrinsecando con incominciare ad esaminare la immaginazione volontaria, la quale più alle pure percezioni spirituali si avvicina. Perchè come si è detto, nel Triangolo, e nel Pentagono, benchè *se convertat ad corpus*, nulladimeno ciò lo fa *ut aliquid in eo idea à se intellecta conforme intueatur*; in maniera che in questo primo grado d'immaginazione benchè la mente si vada estrinsecando col rivolgersi a cosa fuori di lei, e diversa dalla di lei natura, perchè *se convertit ad corpus*, nulladimeno in tal sorte d'immaginazione si scosta poco da se medesima, adoprando in essa, e la volontà di farla a suo piacere, e l'intelletto nello *Intueri aliquid idea à se intellecta*.

E questo è ciò, che finora nella immaginazione ha veduto, ma nel presente paragrafo la mente si va più estrinsecando, cioè allontanandosi dalla propria natura, e perciò più accostandosi a veder quella del corpo. Incomincia adunque questo paragrafo per questa seconda maniera d'immaginazione, per la quale apprende il corpo come cagione da risvegliare in noi le idee sensibili, o sia la coscienza sensibile. Ella finora non fa se il corpo cagioni in noi questi sensi, e conosce solamente che con la stessa immaginazione, con la quale la mente apprende *illam naturam corpoream, quæ est puræ Mathematicæ objectum*; ancora apprende *colores, sonos, sapes &c.*; ma queste perce-

zio.

zioni che egli non sa ancora che cosa sieno, perchè non le vede molto distinte in questa immaginazione, nello intelletto non le ritrovava, e conseguentemente non poteva in esso vederle, come nelle percezioni del corpo, *ut pura Mathematicos objectum* fatto avea; bisogna adunque che le vegga in un'altra potenza, cioè ne' sensi, in modo che in questi fa d'uopo che si ritrovi la loro maggior chiarezza. E quindi è necessario che consideri questo senso, o sia facultà sensibile, per la quale questi colori, suoni, sapori &c. si formano nella mente, e nel qual senso, o sia facultà sensibile, queste percezioni di colori, e suoni sono più distinte, e donde *ope memoriae ad imaginationem pervenerunt.*

CCCI.

La maggior chiarezza, e distinzione delle percezioni sensibili nasce dal maggior costringimento, che la nostra mente riceve dalle cose a lei estrinseche.

Ora in queste percezioni sensibili di colori, suoni, sapori &c. ha a notarsi, che siccome nella distinzione di tutte le altre idee ci ha gran parte la volontà; e quanto più la volontà le vorrà distinguere, più elleno distinte si rimarranno; così al contrario nel distinguer queste, la volontà poca parte vi viene ad avere, ma la loro maggior distinzione nasce dall'esser elleno fortemente contro la nostra volontà cagionate nella nostra mente da una causa esteriore; perchè nel volere immaginar questi colori, suoni, sapori &c. per molto che volesse, mai così ben distinte farebbono le loro idee, come quando per la facultà sensibile le formava. La prima idea spirituale, cioè il *Cogito* restò distinta per l'opera della mia volontà, la quale con tutto il suo vigore separò da lei tutte le altre idee, ma in queste, per molto che la volontà abbia voluto formarle per lo mezzo della immaginazione volontaria, giammai ha potuto la nostra mente averle così distinte, come quelle che da cagione esteriore nella sua facultà sensibile era costretta a formare. Il che fa veder queste idee per avventizie, e cagionate da una causa esteriore, la quale anche cagiona in loro la maggior distinzione, e con ciò la maggior chiarezza ed evidenza, a misura che più fortemente costringe la nostra mente a formarle; e quelle che la nostra mente per mezzo della volontà nelle immaginazioni così poco distinte apprende, cioè colori, suoni, sapori, dolori, nè anche innate sono, ma ancora aventi origine dal senso; donde *videntur ope memoriae ad imaginationem pervenisse.*

Que-

Questo dover ricevere la distinzione, e con ciò la chiarezza di queste idee sensibili da cose fuori di noi, è stata la cagione, per la quale moltissimi Cartesiani non sieno entrati molto addentro nella dimostrazione della esistenza de' corpi. Perchè dependendo la dimostrazione di una cosa, o della proprietà di una cosa dalla idea chiara, e distinta che abbiamo di quella cosa, o sua proprietà, siccome volentieri anno ricevute per tali le idee chiare e distinte della esistenza del proprio pensiero, di quella di Dio, e delle verità Matematiche, perchè anno veduta la parte, che nel ritrovare e scoprire quelle distinzioni ha avuta la nostra mente; così male anno saputo poi accomodarsi a fermarsi a riflettere nelle idee sensibili, dalle quali la dimostrazione della esistenza de' corpi dovrà dedursi, per quella distinzione, e chiarezza, la quale non dalla propria volontà, ma da altri dovesse dependere. Renato nelle prime Meditazioni avea male avvezza, o per dir meglio, soverchio bene avvezza la nostra mente. Egli avea ritrovato il Mondo avvezzo a non ricevere per idee chiare, e distinte, se non quelle che i sensi alla nostra mente presentavano; perciò non si sentiva altro per le bocche degli stessi primi filosofi, non che degli huomini tutti, quel *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*; perciò la filosofia non riconosceva altri fondamenti, che quelli de' sensi; da questi erano tutti gli assiomi; questi i lumi stimati solo per se noti, dove tutti i discorsi si stavano appoggiati; e perciò i corpi soli come la cagione di questi sensi, eran quelli che da per tutto trionfavano. E perchè la parte più nobile dell' anima nostra, che ad essi corpi non era soggetta, stava nascosta, anzi seppellita dalla sensibile, essi, dico i corpi, facilmente vincendo questa come a loro soggetta, si eran preso tutto 'l luogo nella filosofia: la quale perchè non vedeva altra potenza nella mente che la sensibile, e questa già serva del corpo riconosceva, e che formavasi secondo, e quando (per dir così) a lui piaceva, facilmente passò a creder questa dependenza, Modo, e con ciò l'anima tutta Modo del corpo inchinava già, anzi sen correva a dichiarare. Dico che Renato ritrovando che le sole idee sensibili eran riconosciute per idee chiare e distinte, e vedendo quanto abbassamento, e quasi totale annientamen-

H h h

to

to della nostra mente , cagionava nelle menti degli huomini il non conoscer per idee chiare , e distinte , altre che le sensibili , si diede a considerare altre idee più nobili , che erano nella nostra mente , le quali non si formavano in essa per comando de' corpi, ma le formava da se stessa, ed in se stessa, ed ella le distingueva, e quindi ella a se medesima le rendeva chiare . Con ciò egli, dico Renato, risvegliò , e pose al lume la facoltà migliore della nostra mente , dico quella facoltà intelligibile attiva , per la quale essa mente si vedeva non solamente sostanza dal corpo distinta , ma di lui senza paragone più nobile , e che ella era la vera sostanza attiva , laddove il corpo altro che sostanza pura passiva non poteva essere ; e che se per la facoltà sensibile ella dal corpo dependeva , questo era accidentalmente , non che la di lei natura essenzialmente portasse così . Riavuta la nostra mente da così grave oppressione , avvezza in tutte le prime quattro Meditazioni a non contemplare altre idee , che quelle vedute in se medesima, compiacendosi in quella nuova maniera insegnatale da Renato, di dover' ella distinguer le idee, e con ciò renderle chiare , e non sempre essere addetta a riceverli solamente quelle idee, che per distinte da' sensi erano a lei presentate ; dico , che qual maraviglia che la nostra mente vedendosi risorta a così alto , e libero stato , sdegni poi divenir di nuovo serva del corpo , con dovere accettar quelle idee (dico le sensibili) per chiare , e distinte , che dal corpo per tali è costretta di avere; e per servirsi di loro nella inchiesta del Vero, mettersi ad esaminar quella loro chiarezza , e distinzione , nella quale quanto più s'innoltrava , più la sua servitù riconosceva . Ma dall'altro canto benchè per sollevarsi dal fango del corpo , bisogna che l'huomo conosca la dignità dell'anima propria ; nulladimeno non perciò si de' tanto sollevare ; che non abbia più a por mente alla servitù verso del corpo , alla quale è stata condannata . Questa non era in vero propria alla natura della nostra mente nel nostro primo Padre , ma in pena del suo peccato ora è divenuta inseparabile in questo Mondo dall'anima nostra , e'l non volerne tener conto , non farà in noi altro che una vana superbia, che in bassezze peggiori di quelle che Renato ha da noi allontanate , farà di nuovo precipitarci.

Sc-

Seguiteremo adunque il nostro Renato , egli farà il nostro Dedalo, noi non dovremo pretendere d'innalzarci più di lui; le percezioni chiare e distinte dovranno esser sempre il criterio, che ci dovrà dimostrar la verità; quando le potremo aver distinte da noi , sarà bene ; ma quando faremo costretti a ricevercele da' corpi , bisogna che ci fermiamo ad esaminarle per ritrovare in esse il Vero, nella stessa maniera che nelle idee pure intellettuali si è fatto.

Ma per ritornare al senso , o sia facultà sensibile , questa finora a Renato ignota , si è fatta avanti , tirata , per dir così , dal concatenamento che avea con la immaginazione ; perchè avendo in essa osservato i colori , suoni &c. avea veduto che questi non dallo intelletto , ma dalla facultà sensibile *ope memoria* , erano ad essa immaginazione pervenuti . Ma di questa facultà sensibile finora non ne sa la natura , nè che cosa ella sia ; per esaminarla adunque , riflettendo in ciò che egli in se stesso sentiva (come abbiamo fatto vedere nel *Cogito* , prima in quel *dubitans* , *affirmans* , *negans* , e poi in quella distribuzione *in certa genera*) incomincia a considerare que' sensi che erano i primi ad esser concepiti , e supposti i quali gli altri poi si formavano . Ed in prima incomincia da que' sensi che il proprio nostro corpo ci rappresentano , come il sentirci di avere il capo , le mani , i piedi , ed in fine tutti gli altri membri che il nostro corpo , al quale la nostra mente sta unita , ci rappresentano ; indi vieppiù estrinsecandosi , considera que' sensi che la mente nostra sente nel nostro corpo , ma come mosso da altri ; come *hoc corpus* , cioè il proprio , *inter alia multa corpora versari* , *à quibus variis commodis vel incommodis affici potest* , *Et comoda ista sensu quodam voluptatis* , *Et incommoda sensu doloris metiebar* . *Atque præter dolorem* , *Et voluptatem sentiebam etiam in me famem sitim* , *aliosque ejusmodi appetitus* ; *itemque corporeas quasdam propensiones ad hilaritatem* , *ad tristitiam* , *ad iram* , *similesque alios affectus* . Dopo sempre più uscendo fuori da se medesimo , considera la terza specie di sensazioni , che cose affatto fuori di se medesimo gli rappresentava , *foris verò* , cioè del proprio corpo , *præter corporum extensionem* , *Et figuras* , *Et motus* , *sentiebam etiam in illis duri-*

H h h 2

ritiem,

CCCII.

Si esaminano
tre specie di
percezioni
sensibili.

ritiem, & calorem, aliasque tactiles qualitates, ac præterea lumen, & colores, & odores, & sapes, & sonos, ex quorum varietate Cælum, Terram, Mariam, & reliqua corpora ab invicem distinguebam.

Vedute queste tre specie di sensazioni, o pure queste tre specie di cose fuori di se che queste sensazioni alla sua mente rappresentavano, passa ad esaminar le ragioni, perchè da queste idee sensibili *putabam me sentire res quasdam à mea cogitatione planè diversas, nempe corpora, à quibus idæ istæ procederent &c.*

Repiloga poi le ragioni, le quali *fidem omnem quam sensibus habueram labefactarunt*; ne adduce due particolari, la prima contro i giudizj de' sensi eterni: *Nam & interdum turres &c.*; la seconda contro que' che si formavano ad occasione de' sensi interni: *Nec externorum dumtaxat, sed etiam internorum: nam quid dolore intimius esse potest? atqui audiveram aliquando ab iis, quibus crus aut brachium fuerat abscissum, se sibi videri adhuc interdum dolorem sentire in ea parte corporis, qua carebant; ideoque etiam in me non planè certum esse videbatur membrum aliquod mihi dolere, quamvis sentirem in eo dolorem.* Dopo ne adduce due universalì: *Quibus etiam duas maxime generales dubitandi causas nuper adjeci; prima erat, quod nulla unquam dum vigilo me sentire crediderim, quæ non etiam inter dormiendum possim aliquando putare me sentire; cumque illa quæ sentire mihi videor in somnis, non credam à rebus extra me positis mihi advenire, non advertēbam, quare id potius crederem de iis quæ sentire mihi videor vigilando. Altera erat quod cum auctorem meæ originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem, nihil videbam obstare, quo minus essem natura ita constitutus, ut fallerer, etiam in iis quæ mihi verissima apparebant.*

Dopo aver repilogate le ragioni, per le quali prima di mettersi a filosofare avea soverchio creduto a' sensi, ed all'incontro quelle, le quali nel principio di queste Meditazioni l'aveano spinto a diffidarne soverchio; passa alla inchiesta della strada di mezzo che si deve tenere su tal credenza, e ciò perchè già avea meglio conosciuto la propria natura, e quella di

Dio,

Dio, massimamente la sua infinita Bontà, la quale ci assicura per sua parte d'ogn'inganno: *Nunc autem postquam incipio meipsum, meaque auctorem originis melius nosse, non quidem omnia, quae habere videor à sensibus, puto esse temerè admittenda; sed neque etiam omnia in dubium revocanda.* Questa strada egli procura di ritrovarla con l'unico mezzo da poterlo fare, cioè l'unico lume da potere scoprir la verità, che è quello di vederla nella chiarezza e distinzione delle idee, cioè veder la chiarezza, che è lo stesso che la verità delle idee nella loro distinzione. Perciò egli comincia questa inchiesta: *Et primò quoniam scio omnia quae clarè & distinctè intelligo, talia à Deo fieri posse, qualia illa intelligo, satis est quod possum unam rem absque altera clarè, & distinctè intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam, quia potest saltem à Deo seorsim poni; & non refert à qua potentia id fiat, ut diversa existimetur; ac proinde ex hoc ipso quod sciam me existere, quodque interim nihil planè aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum, quod sim res cogitans, rectè concludo, meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans.*

ECCIII.

Caratteristica
della distin-
zion reale.

Ora quì Renato c'insegna la caratteristica, per la quale si de' conoscere quando la distinzione è tra due sostanze, o per dir meglio, tra le idee di due sostanze; e questa si è, che quando dopo aver distinte, cioè separate l'una dall'altra queste idee, elleno rimangon sole in loro medesime, in maniera che l'una non abbia bisogno dell'altra per concepirsi; questa sarà stata distinzione reale tra queste idee, e queste idee essendo rimaste dopo questa distinzione così sole, ed ognuna da per se, si diranno essere rimaste chiare e vere, come idee di sostanze. Finora bensì questo non pruova niuna esistenza attuale de' corpi, nè conchiude ancora niuna credenza che si debba prestare a ciò, che da' sensi ci vien rappresentato; ma solamente che la nostra mente sia distinta dal corpo, e con ciò ancora dallo stesso proprio corpo; in maniera che queste due sostanze potrebbero esistere l'una separata dall'altra. Dice che potrebbero esistere, perchè ancora non si sa di certo la esistenza attuale de' corpi, ma solamente la possibile; dice di più, che potrebbero esi-

esistere l'una separata dall'altra, *unam ab altera esse diversum*, e con ciò, che *potest saltem à Deo seorsim poni*, perchè essendo così stretta l'unione della nostra mente col nostro corpo, che tutte e due queste sostanze formano uno individuo, o sia *unum per se*, come dicono le Scuole, la separazione si ha a veder solamente come possibile nella diversità delle loro nature.

Ciò che veramente sembra un miracolo del metodo di seguir' il naturale attacco che Iddio ha posto ne' nostri pensieri, scoperto dal solo Renato, si è, che dalla stessa unione della nostra mente con il nostro corpo, si ricava la distinzione reale di queste due sostanze tra loro; perchè dal dover la nostra mente per mezzo de' sensi formar' idea del corpo quando ella non vorrebbe, si vede (come qui sotto scorderemo) che la mente non può contenere *eminenter* la natura del corpo, e con ciò, che il corpo debba esser sostanza tutt'affatto dalla mente indipendente. In modo che siccome nella Terza Meditazione dalla dipendenza di tutta la natura della nostra mente da Dio, si è fatta vedere la distinzione tra Dio, e la nostra mente; così in questo luogo, dalla dipendenza di alcune Modificazioni della nostra mente, come sono i sensi, dal proprio corpo, si vede nascere la diversità necessaria tra la nostra mente, e'l nostro corpo; dico, che si vede, che il nostro corpo non possa esser contenuto *eminenter* nella nostra mente, perchè l'altra parte, o per dir meglio l'altro aspetto di questa stessa confusione che gli davano gli Epicurei, cioè che la mente fosse contenuta dal nostro corpo, come a suo Modo, non solamente Renato l'avea abbattuta nella Seconda Meditazione (dove fa vedere il *Cogito* rimasto solo, quando il corpo dalla general dubitazione era rimasto anche oppresso) ma ancora con la stessa unione della nostra mente al nostro corpo; e siccome la confusione di quella difficoltà che voleva il corpo contenuto nella mente *eminenter*, si abatterà per l'unione passiva della nostra mente al nostro corpo, così la confusione degli Epicurei, che volevano la mente nel corpo, cioè come Modo del nostro corpo, è stata abbattuta per la parte attiva che ha la nostra mente sopra del corpo in questa sua unione con lui; dico nella immaginazione volontaria, nella quale essendosi considerato che la nostra

men-

mente si rivolgea a riguardare il corpo quando ella volea , si è fatto veder, ch' ella non poteva esser Modo di quella sostanza, che ella, per dir così, a sua posta si faceva venire avanti, per riguardare in essa, e riguardarla con quelle Modificazioni, che essa volea, per esempio Triangola, Pentagona, in quiete, in moto &c.

Ma ritornando alla presente distinzione della nostra mente dal corpo ; Renato da tre cagioni è stato spinto a portarla in questo luogo dove si avea a stabilir la pruova della esistenza de' corpi . La prima , perchè essendosi conosciuta la natura della mente , e quella del corpo , già era il tempo di riflettere alla differenza tra loro ; e benchè prima nel conoscere la natura del proprio pensiero , l'avea distinto da tutte le altre cose , e con ciò ancora era venuto a distinguerlo da' corpi ; anzi dallo avere distinto il proprio pensiero da tutte le altre cose, era venuto in cognizione della di lui natura, nulladimeno primieramente , allora questa distinzione essendo stata generale , non si vedeva in essa questa particolare tra lo spirito , e' l corpo ; per secondo , essendo allora solo la mente rimasta dimostrata sostanza creata , e non sapendosi ancora che cosa fosse il corpo , cioè se sostanza esistente in se , e per se , o pure Modo di altra sostanza ; la prima distinzione della mente dal corpo non si sapeva se era reale tra sostanza , e sostanza, o pure Modale , cioè tra la propria mente , che già si conosceva per sostanza, e' l corpo, che non sapendosi allora che cosa fosse , avrebbe potuto crederfi Modo . Ma ora che nella essenza , o sia natura del corpo si è veduto dover' esso esser sostanza , questa distinzione tra lui , e la mente si viene a particolareggiar per Reale ; laddove questa distinzione nella Seconda Meditazione era rimasta indeterminata , cioè senza sapersi se dovea essere Reale , o Modale . La seconda cagione, che ha spinto Renato a dimostrare in questo luogo la distinzione reale tra la mente , e' l corpo , è stata appunto per non inciampare in quell' errore , del quale Voi , Signor D. Paolo , a torto l'accusate , cioè di dar motivo di credere il corpo , Modo ; perchè se non si dimostrava questa distinzione tra lui , e la mente , per distinzione reale , e non Modale , per molto che se ne fosse provata l'esistenza , sempre questa avrebbe potuto crederfi esistenza di Modo , e non di sostanza.

Ma

CCCV.

Cagioni per le quali Renato in questo luogo dimostra la distinzione reale tra la mente e il corpo.

Ma la terza, e più importante cagione, per la quale Renato ha dovuto prima della esistenza del corpo, dimostrare questa sua distinzione dalla mente, è stata perchè senza di questa distinzione reale del corpo dalla mente, non potevasi dimostrare la di lui esistenza: perchè la dimostrazione della di lui esistenza stando tutta appoggiata su la detta distinzione dalla nostra mente; ed insieme su la sua unione con lei, l'unione di queste due nature non si potea ben vedere, se prima non si vedea tra loro quella diversità, che due nature veniva a costituirle; in maniera che senza che prima questa distinzione fosse precorsa, questa unione, confusione in una natura, e non union di due nature, sarebbe rimasta; e sempre che in questa confusione appare una sola sostanza, questa non potea esser altro che la mente, la quale già nelle precedenti Meditazioni per sostanza si era dimostrata; e così il corpo in questa confusione avrebbe potuto crederfi Modo, e perciò la sua esistenza reale, non poteva chiaramente provarsi.

Viene adunque Renato a conchiuder la differenza tra'l corpo, e 'l proprio pensiero in quelle parole: *Ac proinde ex hoc ipso, quod sciam me existere, quodque interim nihil planè aliud ad naturam, sive essentiam meam pertinere animadvertam, præter hoc solum, quod sim res cogitans, rectè concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans. Et quamvis fortasse (vel potius ut postmodum dicam, pro certo) habeam corpus, quod mihi valde arctè conjunctum est &c.*

Dopo aver dimostrato Renato, che il corpo, ed il proprio pensiero sieno due sostanze diverse, e che non solamente possano esistere l'una senza dell'altra, ma eziandio in ragion di sostanza abbiano attributi essenziali diversi l'una dall'altra; maggiormente conferma questa diversità per la diversità de' Modi che ha ciascuna di queste due sostanze: ecco le sue parole: *Præterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi præditas, puta facultates imaginandi, & sentiendi; sine quibus totum me possum clarè & distinctè intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligente cui insint; intellectiōnem enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas à me, ut modos*
à re

re distingui. Agnosco etiam quasdam alias facultates, ut locum mutandi, varias figuras induendi, & similes, quæ quidem, non magis quam præcedentes, absque aliquâ substantiâ, cui insint possunt intelligi, nec proinde etiam absque illâ existere. Sed manifestum est has, siquidem existant, inesse debere substantiæ corporæ, sive extensæ, non autem intelligenti, quia nempe aliqua extensio, non autem ulla planè intellectio in earum claro, & distincto conceptu continetur. In maniera che avendo fatto vedere che queste due cose, cioè il corpo, e'l proprio pensiero sieno diverse così negli attributi essenziali, e costitutivi, come nel non esser capaci che di Modi tutti differenti tra loro, senza che una possa esser soggetto de' Modi dell'altra, resta perfettamente compita la total distinzione tra queste due sostanze, e perciò ciascuna di essa resta chiaramente dall'altra distinta.

Da ciò adunque, Signor D. Paolo, potrete scorgere, che benchè Renato non dimostrasse la esistenza de' Corpi, non perciò giammai potrebbe avvenire quello assurdo, che Voi dalla falsa supposizione di non aver Renato dimostrata la loro esistenza, ne volete dedurre, cioè che i corpi sieno Modi della nostra mente. Perchè concedendovi che Renato non abbia dimostrata la esistenza del Corpo, esso per lui non esisterà affatto nè come Sostanza, nè come Modo, o se esisterà, altro che Sostanza non potrà essere.

Ma per corre omai i frutti di questa distinzione della mente dal Corpo, viene Renato a strignere la dimostrazione della esistenza di esso; e per far ciò, passa ad esaminar più minutamente la facoltà sensibile, ed in essa ritrova, che questa sia una facoltà passiva, la quale non si ridurrebbe mai ad atto, se non venisse mossa, e spinta da qualche altra facoltà attiva, la quale o dentro, o fuori del proprio pensiero si fosse: *Jam verò est quidem in me passiva quædam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilium recipiendi, & cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quædam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio facultas istas ideas producendi, vel efficiendi;* e perciò se non vi fosse questa facoltà attiva, io nè anche potrei sapere di avere in me questa facoltà sensibile

I i i

passi-

CCCV.

Dimostrazione della esistenza de' corpi.

passiva. Ma questa facultà attiva non può essere in me: *Atque hæc sanè in me ipso esse non potest, quia nullam planè intellectiõnem præsupponit, & me non cooperante, sed sæpe etiam invito idæ istæ producuntur.* Per due cagioni adunque questa facultà attiva da spignere questa facultà sensibile, non può essere in me; l'una, perchè *nullam planè intellectiõnem præsupponit*; l'altra cagione si è, che *me non cooperante, sed sæpe etiam invito idæ istæ producuntur.* La prima ragione distingue queste idee sensibili dalla idea che abbiamo di Dio: perchè quantunque abbiain veduto che la idea di Dio costringe in un certo modo la nostra mente, perchè subito che essa mente si metterà a riflettere alla propria sua natura, ritrovandola mancante, viene da ciò a conoscere la idea che avea di Dio, come sopra distesamente si è detto; nulladimeno questa idea di Dio, non solamente *intellectiõnem præsupponit*, dovendo uscire fuori dalla riflessione ch' io fo alla natura del mio pensiero, ma di più ella tra tutte le altre, sola nel puro intelletto, e dal puro intelletto si forma; laddove le idee sensibili non presuppongono niuna riflessione della mia mente, dalla quale, o ad occasione della quale sieno uscite.

Ma per venire all'altra ragione, per la quale la facultà attiva, che muove la passiva sensibile, non può essere in me medesimo; cioè quella: *Et me non cooperante, sed sæpe etiam invito idæ istæ producuntur.* Sopra nella immaginazion volontaria si è veduto, che nel volermi io immaginar' un Pentagono, o un Decagono, benchè questa immaginazione si facesse *me cooperante*, nulladimeno quell' *animi contentio*, che vi faceva d'uopo per farsi, mi faceva accorgere che bisognava che nascesse per una cagione fuori di me; ma nelle percezioni sensibili, dove non solamente vi è la contenzione, cioè la ripugnanza all'ubbidir per intero alla mia volontà, ma di più quell' *invito*, cioè quella operazione espressa della mia mente contro la mia volontà, quanto più dovrà dirsi che questa causa attiva che muove in me questa facultà sensibile, non possa essere io medesimo? Nè si può dire che io contenga *eminenter* questa causa attiva; perchè il contenere *eminenter* intendendosi *tanquam in causa*, come posso io dirmi cagione di ciò che

che

che in me si forma, me invito?

Or qui bisogna notare, come da questo luogo di Renato si può rispondere alla calunnia di coloro, che vogliono da quelle parole della Terza Meditazione: *Cetera autem omnia ex quibus, rerum corporearum idea conflantur, nempe extensio, figura, situs, & motus*, ricavare, che Renato abbia inteso che la mente contenesse l'estensione *eminenter*; quando da questo luogo, dove osserva che la mente sia costretta a produrre queste idee sensibili da una causa esterna, e questa causa facendo appresso vedere, che debba essere il Corpo, da ciò si deduce che il Corpo non possa esser contenuto *eminenter* dalla nostra mente; e quindi si vede, che egli per allora ciò fece passare allo Scettico, perchè non faceva bisogno impugnarlo, nè era quello il luogo a proposito; onde al presente, che si parla della natura del Corpo, si fa vedere, che nè anche questa può esser contenuta *eminenter* dalla nostra mente.

Dimostrato che questa facultà attiva da risvegliar in me la passiva sensibile, non possa essere in me, resta stabilito, che debba essere in una sostanza fuori di me, e di questa si de' andare alla inchiesta: *Ergo superest, ut sit in aliqua substantia à me diversa, in qua quoniam omnis realitas, vel formaliter, vel eminenter inesse debet, quæ est objectivè in ideis ab ista facultate productis (ut jam supra animadverti) vel hæc substantia est corpus, sive natura corporea, in qua nempe omnia formaliter continentur, quæ in ideis objectivè; vel certè Deus est, vel aliqua creatura corpore nobilior, in qua continentur eminenter. Che Iddio, o altra creatura più nobile del corpo, non sia quella che immediatamente cagioni in me queste idee, ne adduce la ragione: Atqui cum Deus non sit fallax, omninò manifestum est, illum nec per se immediatè istas ideas mihi immittere, nec etiam mediante aliqua creatura, in qua earum realitas objectiva, non formaliter, sed eminenter tantum contineatur. Cum enim nullam planè facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contra, magnam propensionem ad credendum illas à rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi, ipsum non esse fallacem, si aliunde, quàm à rebus corporeis emitterentur: ac proinde res corporeæ*

existunt. Con le quali parole dà egli compimento alla dimostrazione della esistenza de' Corpi, facendo vedere, che la cagione esteriore delle nostre sensibili idee, non possa essere una cagione che contenga i Corpi *eminenter*, e perciò non possa essere nè Iddio, nè altra creatura più nobile de' Corpi, ma debbano essere i Corpi medesimi. Imperciocchè se noi per debolezza della nostra natura mancante, ed imperfetta, talvolta, anzi spesso ne' nostri giudizj c'inganniamo, non è però che Iddio (come abbiam veduto nella Quarta Meditazione) abbia lasciato dal canto suo di darci la facoltà di poter non inciampare, o pure emendare i nostri inganni; in maniera che l'ingannarci viene ad essere effetto della nostra volontà, la quale o poco si cura, o non vuole nel discernimento delle cose adoperare quei mezzi, quali Dio alla nostra mente ha concessi per evitare ogni errore. Così se il sogno può ingannarci con farci credere, per esempio, il Sole presente quando nè pure è sopra il nostro Orizzonte; questo inganno oltre all'essere su la differenza di un Corpo particolare, poichè eziandio nel sogno debbo vedere l'immagine del Sole espressa nel mio cervello, e per conseguenza non m'inganno nel giudicar presente la estensione; dico che oltre a ciò, possiamo emendare un tale inganno per mezzo della veglia, per la quale veggendo l'attacco che le cose anno tra loro, possiamo raddrizzare i nostri giudizj; come meglio in Renato può vedersi, quando egli esamina in questa stessa Meditazione la credenza, che a' sensi dobbiamo prestare su la esistenza de' Corpi particolari. Ma per la propensione che noi abbiamo a credere, o piuttosto per lo giudizio che naturalmente noi facciamo, che ci sieno presenti i Corpi da' quali vengano in noi cagionate le idee sensibili, qual facoltà, qual mezzo abbiamo da poter discernere che sia falso? Questa propensione non è da noi acquistata, o fatta a spinta della nostra volontà, ma nata in noi medesimi, e talmente alla nostra mente intrinseca, e per dir così, radicata, che egli è impossibile di arrestarla affatto, o pure moderarla; in maniera che quantunque la volontà voglia sforzarsi, non può in somiglianti giudizj praticar la regola del *voluntatem meam ita continere*. Come appunto avviene, per esempio, quando avessimo

avan-

avanti un Nemico, un Leone, un' Aspide, ed in fine un' oggetto che al nostro individuo nuocer potesse; perchè quantunque la volontà in tali casi volesse astenersi dal giudizio di veder presenti oggetti cotanto a lei odiosi, pure a suo dispetto dovrà sempre giudicargli presenti. Essendo adunque questa propensione di tal fatta, dobbiamo dire essere stata nella nostra mente posta da Dio, talchè non ritrovando in noi dall' altro canto, nè facultà alcuna da poter conoscere che ci portasse a giudicare il falso, nè mezzo da poterlo emendare, bisognerebbe dire, che Iddio fosse ingannatore, se non esistendo i Corpi, ed avendoci data una sì forte propensione a giudicare la loro presenza, essi non esistessero, ma in loro vece egli medesimo cagionasse in noi le idee sensibili, per le quali siamo forzati a giudicare i Corpi esistenti. Laonde se repugna alla infinita bontà di Dio l'essere ingannatore, è necessario conchiudere che i Corpi esistano, e che per essi medesimi cagionino in noi le sensibili idee. (a)

Da

(a) Vi sarebbe un' altra strada per veder l' esistenza della estensione, senza entrare in quella de' corpi particolari, la qual sembra che più alla Fisica si appartenga; e questa sarebbe il considerare che nel sentir noi, per ragion di esempio, un rumore, la nostra mente non solamente ha questa sensazione di rumore, ma anche a questa percezione vi accoppia l'altra del dove ella questa sensazione apprende; cioè se avanti, o addietro, sopra, sotto, a destra o a sinistra. A queste due percezioni la nostra anima vi accoppia due giudizi; cioè che queste sensazioni vengano in noi cagionate da un corpo, e di più che questo corpo sia in quel luogo dove noi applichiamo la nostra sensazione, cioè avanti, o addietro, sopra, sotto &c. Ora io in questi due giudizi posso ingannarmi, perchè potrà essere che non vi sia questo corpo che cagiona in me questo rumore, e se vi fosse, potrebbe essere che quantunque io lo giudichi sopra, egli realmente sia sotto &c. Ma benchè questi giudizi fossero falsi, e che questo corpo che cagiona in me questa sensazione, non vi fosse, sarà con tutto ciò sempre vero, che io sento il rumore, e di più che io lo sento avanti, addietro, sopra, sotto &c. secondo il luogo dove mi par di sentirlo. Dunque la mia mente nel formar le sensazioni non solamente deve avere le sue sensazioni, ma anche quella del dove deve ella applicarsi, rivolgersi nel formar le dette percezioni. Ora questo dove, che è lo stesso che l'avanti, l'addietro, il sotto, il sopra, il diritto, il sinistro, è appunto quella estensione; quel Corpo che deve necessariamente esistere, essendo egli lo stesso che quel dove al quale la nostra mente deve necessariamente applicarsi nel far le sue sensazioni. Nè questo dove, questa estensione, può essere obbiettiva, perchè avrebbe parti come sono quell' avanti, ad-
die-

Da quanto si è detto intorno alla esistenza de' corpi, può vederfi, che dalla unione della mente con il nostro corpo, in ogni maniera che voglia considerarsi, abbiamo bastantissimo fondamento da poter dimostrare la loro esistenza. Perchè o si considera l'azione della mente che fa nel nostro corpo quando vuole ella vedere come presente una cosa; e ritrovando in esso nostro corpo quella contenzione la quale di sopra abbiám veduta, viene avvertita della esistenza del corpo, per lo quale deve nascere una tal contenzione, come quella che viene originata da un soggetto in cui la nostra mente eserciti la sua operazione, come anche di sopra abbiám ravvisato. O si riguarda l'azione che il corpo fa nella mente (sieno i corpi esteriori per mezzo del nostro, o sia il nostro immediatamente) e per questa maniera ancora la dimostrazione della esistenza de' corpi viene stabilita. E benchè da questa seconda dimostrazione, in tutto il resto della presente Meditazione, Renato ne vada ricavando quella della esistenza de' Corpi particolari fuori del nostro, nel che vi sarebbero utilissime cose a considerare, e sopra tutto quell'Anastomasi, quell'attacco della Metafisica, che meglio si direbbe Fisica spirituale, con quella che volgarmente si chiama Fisica, cioè quella de' Corpi; nulladimeno perchè non fa al nostro proposito, il quale era solamente di farvi vedere, che Renato abbia dimostrata la esistenza de' Corpi, sia questo pure il nostro, o al nostro estraneo, come ancora l'ultima distinzione della mente dal corpo; perciò porremo fine al rapporto della presente Sesta Meditazione.

CCCVI.
*Considerazione
 su l'ordine
 di tutte le
 Meditazioni
 di Renato.*

Ma poichè siamo alla fine delle Meditazioni di Renato, stimiamo utile il riflettere su l'ordine di tutte queste Sei Meditazioni, il quale è così fatto, che egli con una coscienza le principia, e con un'altra le termina; con la coscienza di se medesimo incomincia nella Seconda (a) Meditazione la sua
 in-

dietro &c., e nella car. 226. si è veduto, che la estensione obbiettiva non sia altro che questo dovere la mente nel formare i sensi, applicare, distrarsi a considerare, ed intueri quell'avanti, addietro, sopra, sotto &c.

(a) *L'ordine delle Meditazioni che in questo articolo si nota, incomincia dalla Seconda; ma in quanto alla Prima, benchè sembri che non insegnando el-*

la

inchiesta , sale prima alle idee dove ritrova che cosa esse sieno, e come si debban distinguere ; indi di nuovo va discendendo fino alla coscienza sensibile , con la quale termina , e conchiude la Sesta Meditazione .

Questo stess' ordine di procedere ci fornisce di un' altra pruova della differenza , anzi contrarietà , ed opposizione , che queste due sostanze , cioè la Spirituale, e la Materiale perpetuamente conservano tra loro , la quale è così insita , così medesimata con la natura di ciascuna di loro , che fino il ritrovamento che se ne de' fare , dee essere per strade tra loro tutte opposte , e contrarie .

E così , siccome nel pensiero per ritrovarlo s' incominciò dalla sua esistenza in quel *Cogito* , così al contrario per ritrovare il Corpo , è stato bisogno incominciare dalla sua essenza ; nel pensiero si cominciò dalla sua sostanza prima individuale di quell' *Ego* ; nel Corpo è stato bisogno cominciare da' suoi attributi , come è la Estensione , e suoi Modi , come sono le figure ; la cognizione del pensiero è cominciata dalla *conscietà* propria , e terminata nelle idee che di esso formiamo ; quella del Corpo è stato bisogno cominciarla per le idee che di esso formiamo , e terminarla poi nella coscienza sensibile , per la quale ci rendiamo certi della sua esistenza .

Esame

La nulla di positivo , non entri nel dett' ordine , nulladimeno bisogna che buon si fermi bene nella detta Meditazione , e seriamente rigetti come dubbie , ed incerte tutte le conoscenze , le quali per lo passato avea avute . Perchè siccome per entrare nella Divina Scuola , bisogna seguire quel dettame del nostro gran Maestro Gesù Cristo , nisi efficiamini sicut parvuli &c. cioè rigettare quanto dal Mondo abbiamo appreso , e ritornare a quella innocente ignoranza di tutte le cose , la quale non si oppone al vero sapere , come fa la falsa mondana Scienza ; così nel metterci a filosofare , è necessario che l' buon divenga un' altra volta fanciullo , con non tenere più conto di quanto per i sensi si era appreso ; su de' quali stando appoggiata così la falsa Sapienza-Morale , o sia Mondana , come quella intorno alla natura , ed essenza delle Cose , perciò gli medesimi sensi siccome sono opposti alla Teologia sacra , o sia rivelata , così ancora si oppongono alla prima Filosofia , o sia Teologia naturale ; e quindi in ambedue queste Teologie essi sensi , e ciò che da loro ci viene , bisogna rigettare ; e benchè in essi qualche buono vi sia , questo buono anche sarà per noi cattivo , fino a che non si riceverà dall' intelletto , o pure dalli stessi sensi dopo che si saranno all' intelletto resi ubbidienti .

CCCVII.

Dal qual ordine si ricava un' altra pruova della sostanzial diversità tra la Mente , e 'l Corpo .

*Esame delle Difficoltà sopra la Sesta
Meditazione di Renato.*

Parole del Signor D. Paolo.

A *l suo antecedente assioma : Non enim dubium est , quin Deus, &c. si risponde , che per lume di fede abbiamo , e tutti crediamo , che non solo Iddio può fare in effetto tutte quelle cose , delle quali la mente umana hà idea chiara , e distinta , ma quelle ancora , delle quali la mente non hà alcuna idea : Dippiù per fede sappiamo , che Iddio può ordinare le cose in modo , che le cose fra loro contrarie siano realmente una fuori dell'altra , ed in tutto fra loro diverse , senza che sappiamo per qual sua potenza Iddio le faccia.*

Ma si risponde altresì , che se Renato voleva ragionare con dimostrazione , come in questa sua meditazione pretende di ragionare , era tenuto ad indagare , per lo mezzo del lume naturale negl'infiniti attributi di Dio , l'ordine , con il quale la sua infinita sapienza procede nel creare il corpo , e l'anima ; e che per ciò dovea indagare la cagione delle creazioni de i corpi , ed il modo come Iddio può crearli ; ovvero non dovea intraprendere di provare per le sue idee chiare , e distinte , & à priori la reale distinzione dello spirito dalla materia , ciò ch' è un mistero , del quale Iddio hà riserbata la conoscenza a se stesso ; e che solamente dal nostro intelletto si può conoscere , per lo mezzo della considerazione degl'effetti : Ora per provare , che Renato è mal riuscito in questa sua pretesa dimostrazione , dimostreremo evidentemente l'errore , che in quella si contiene.

Egli pone il suo da noi narrato assioma , cioè : Che quelle cose , che chiaramente , e distintamente intendo essere l'una dall' altra diversa , io son certo , che sono l'una dall' altra realmente diverse , e ciò perche son certo , che Iddio può farle .

Ora questo suo assioma fa chiaramente conoscere quanto sia falso , e pernicioso il metodo , col quale Renato vuole , che da noi

noi si proceda in *Metafisica*; imperciocchè in virtù di questo assioma si prova, che le idee chiare, e distinte di Renato conducono necessariamente al sistema di Benedetto Spinoza, cioè si mostra l'esistenza di una sola sostanza infinita co i suoi modi, ed ecco come.

L'assioma di Renato da noi accennato è il seguente *Quelle cose, che chiaramente, e distintamente intendo essere l'una dall'altra diverse, io son certo, che sono l'una dall'altra realmente diverse, e ciò perche sono certo, che Iddio può farle: Ora da questo assioma se ne deduce ancora la proposizione contraria cioè. Se io non ho idea chiara, e distinta di due sostanze realmente esistenti, e realmente fra loro diverse, non vi è necessità, che Iddio le abbia create realmente fra lor diverse. Dimostreremo ora, che Renato non può dire d'aver idea chiara, e distinta di due sostanze realmente diverse l'una dall'altra, in ragione dell'essere di sostanze; ed ecco come.*

Dal nostro assioma cioè: *Che noi non possiamo aver idea chiara, e distinta d'altro, che di quelle cose, che conosciamo non poter essere in altro modo, che in uno, ne nasce, che Renato non può aver idea chiara, e distinta dello spirito, e della materia, come di due sostanze realmente diverse, ed eccone la prova.*

Renato ha idea di una sostanza infinita esistente per sè, la quale come infinita è una; ma se è infinita, ed una, nostra mente non può intendere, che vi possan essere altre sostanze realmente esistenti, e realmente diverse da quella, la quale è infinita, ed una, e ciò perchè sembra, che ripugni all'essere d'infinito, ed uno, lo esservi cose, che siano realmente fuori di quello, ch'è infinito, ed uno; dunque direbbe Spinoza, che non vi posson' essere sostanze realmente diverse dalla sostanza infinita, ed una; dunque Renato non ha idea chiara, e distinta dello spirito, e della materia, come di due sostanze realmente diverse; e perciò si conclude, che'l provare, come fa Renato, che lo spirito, e la materia hanno diversi attributi, si prova bensì, che lo spirito, e la materia possono esser modi diversi d'una medesima sostanza, ma non prova, che siano due sostanze realmente distinte, e diverse, come i Signori Renatisti pretendono, che Renato ab-

K k k

bia

bia provato: Ecco dunque, che dall' assioma di Renato cioè: Illud enim est verum, quod clarè, & distinctè percipitur; ne nasce il sistema di Spinoza, come si vede nel seguente sillogismo.

Illud est verum, quod clarè, & distinctè percipitur &c. Ma io conosco chiaramente, e distintamente l'esistenza d'una sostanza infinita, la quale non ammette l'esistenza d'altra sostanza realmente diversa da quella nell'esser di sostanza; dunque esiste solamente una sostanza infinita; dunque tutte le altre sostanze formali sono modi della sostanza infinita, ma non sono realmente diverse da quella, ciò che è appunto quello, che hà detto Spinoza.

Bisognava dunque se Renato voleva parlar da Cristiano, che ponesse il seguente assioma cioè: Che quantunque a me sembri di conoscere per lume naturale chiaramente, e distintamente alcuna cosa esser d'un modo; so però, che quella tal cosa può essere in altro modo diverso da quello, che a me sembra, e ciò per la soprannaturale Onnipotenza, che Iddio hà di far cose, le quali sono al di sopra del lume naturale, quantunque però al lume naturale non ripugnino; ciò che vale a dire, che sono al di sopra delle nostre idee chiare, e distinte, appunto come noi faremo conoscere aver detto Platone, e come prodaremo esser vero nella nostra Metafisica.

In appresso poi Renato in questa sua VI. Meditazione altra cosa non fa, se non che portare argomenti estrinseci, per provare questa sua reale distinzione di due sostanze; ora s'appiglia al sensibile dicendo, che niuna cosa la natura dimostra a noi più chiaramente, che quella di aver noi un corpo, ora dice, che Iddio sarebbe un' ingannatore, se c'ingannasse ancor in questa idea, ed altre somiglianti ragioni, nelle quali niente di logica si contiene. Ma dal vedersi, che Spinoza hà dedotto il suo sistema da questa VI. Meditazione di Renato, nasce nella mia mente un dubbio cioè: Se Renato abbia internamente sentito come Spinoza, o vero se abbia veramente creduto d'aver dimostrato la reale distinzione di due sostanze, e perciò abbiamo fatta la seguente importantissima difficoltà.

Che

Che per lume di fede abbiamo, e tutti crediamo che &c. Non veggo come bisogni ricorrere a questo lume di Fede in una cosa, che naturalmente si vede tanto chiara dalla infinita Sapienza, ed Onnipotenza di Dio, cioè che egli possa far cose, delle quali la cortissima nostra mente non solo idea chiara e distinta, ma niuna idea affatto non abbia.

Di più per fede sappiamo, che Iddio &c. Se nella prima vostra massima ho detto, che bastava il solo lume naturale per vederla, in quest'altra, anche questo sdegherà di fermarvisi, non che vi sia d'uopo di ricorrere al lume soprannaturale per stabilirla. Perchè di grazia, Signor D. Paolo, qual fanciullo troverete Voi, che si potesse trattener dal riso, se huom con sopracciglio filosofico si mettesse a volergli dimostrare, che le cose contrarie sieno tra loro diverse, e di più, che sieno l'una fuori dell'altra, quasi che non solamente le cose contrarie tra loro, ma anche le simili, ed amiche, non fossero l'una fuori dell'altra? Chi non vede che questo fanciullo risponderebbe ad un tal filosofo, che egli senza tanta recondita Filosofia, già conosceva che la sua madre era diversa dalle altre donne, e che le sue noci erano l'una fuori dell'altra?

Ma io credo che questo mistero, che non so ravvisar nella nostra Fede, sia di quelli, alli quali gli Spinofisti ammettono gl'iniziati nella loro società; perchè il loro Iddio come soggetto primo universale, unendo alla sua sostanza quella di tutte le cose, tutte le cose nè realmente l'una fuori dell'altra, nè in tutto fra loro diverse si ritrovano, ma essendo medesimate in sostanza a quel loro Dio, anche medesimate tra loro, bisogna che sempre, secondo tal dottrina, si ravvisino. Or quando, o qualche scintilla di quel lume, anzi di sentimento naturale di tutti gli huomini, che in loro non può affatto estinguersi, o pure il voler sottrarsi da quell'orrore che l'empietà, e scempiaggine di una tal dottrina cagiona negli huomini tutti, costringe costoro (dico gli Spinofisti) a voler dire almeno, se non credere questa diversità delle cose, e tra loro, e da Dio, e che sieno così l'una fuori dell'altra, come fuori di Dio, e non più ad *intra*, come essi insegnano, bisogna che formino un mis-

K k k a

ro,

CCCVIII.

N. S. D. P. ricorre al lume di Fede nelle cose che naturalmente si debbono conoscere.

CCCIX.

Questo ricorso si fa dalli soli Spinofisti.

ro, per mezzo del quale possano coprir quella manifesta contraddizione che vi ha tra la loro dottrina, e la diversità delle cose. Ma di questo mistero ha bisogno la loro dottrina, non la nostra, anzi non il lume naturale di tutti gli huomini. Il loro Dio è quello che ha riserbato a se stesso la conoscenza della distinzione dello spirito dalla materia; il loro Iddio è quello, il quale gli obbliga a ricorrere a quella *sopranaturale* sua *Onnipotenza*, per sostenerlo, almeno nell'apparenza la diversità delle cose, perchè la sua Onnipotenza naturale, cioè quella la quale si vede necessariamente nella natura, nella essenza di un Dio subbietivo come è egli, non giugnendo a tanto, è stato bisogno foggarsi questa soprannaturale, che meglio chiamerebbersi, contro la sua natura, dalla quale questa diversità delle cose avesse potuto in qualche maniera darsi altrui apparentemente ad intendere. Ma il nostro Dio non ci propone tali misterj; la fede che egli pretende dalla nostra credenza, non è su tali punti; il lume naturale che la sua infinita bontà ha dato a tutti gli huomini così fedeli, come infedeli, così savj, come stupidi, non che ignoranti, giugne non solamente a dettar loro, ma a costringergli a vedere questa diversità delle cose tra loro, e che debbano essere l'una fuori dell'altra; egli (il nostro Dio) non ha Onnipotenza soprannaturale, tutta la Onnipotenza appartiene alla sua natura, e con ciò è a lui naturale (benchè a riguardo delle cose che può fare sopra 'l corso della natura suol dirsi da' Teologi potenza soprannaturale, o piuttosto assoluta) ed è anche in noi naturale il conoscere, anzi il dover conoscere dalla sua Onnipotenza, che abbia veramente create le cose, cioè tratte dal niente; e quindi che esse sieno diverse, e da lui, il quale non è loro subbietto, ma loro vero Fattore, e Creatore, ed anche tra loro con essere l'una fuori dell'altra.

CCCX.

*L'entrare ne-
gl'infiniti at-
tributi di
Dio, non sola-
mente non fa
bisogno per
provare la*

Ma si risponde altresì, che se Renato &c. Pretendendo Renato in questa Meditazione dimostrare la real distinzione della mente dal corpo, e di più la reale esistenza del corpo. In prima io non so vedere perchè egli era tenuto ad indagare, per lo mezzo del lume naturale negl'infiniti attributi di Dio, l'ordine, con il quale la sua infinita sapienza procede nel creare il corpo, e l'anima; come altresì la cagione delle creazioni de i

cor-

corpi, ed il modo come Iddio può crearli; quando io posso star ben certo della esistenza di questo Tavolino, su 'l quale sto scrivendo, e della mia real distinzione da lui, senza sapere nè l'ordine che l'artefice abbia tenuto nel farlo, nè la cagione che l'abbia spinto a farlo, nè il modo come l'abbia fatto. Per secondo; questo volere entrare nell'ordine col quale l'infinita sapienza di Dio procede nel creare, sarebbe lo stesso che comprendere Dio, il che allo stesso Dio solamente appartiene. In fine di qual'ordine, di qual modo, di quali cagioni può la creazione delle cose esser capace, perchè possano da noi investigarsi? La creazione non è successiva, ed ecco che non è di ordine capace; non suppone soggetto, e quindi viene escluso il Modo, come nella Prima Parte di questa nostra Opera a car. 97. abbiamo avvertito; ed in fine nella creazione, la quale è libera, non si ritrova altra cagione che la volontà di Dio stesso, il quale vuole le cose creare.

Overo non doveva intraprendere di provare &c. Il far Mistero di questa distinzione, in modo che Iddio ne abbia serbata la conoscenza solamente a se stesso, alla prima sembra una massima che non abbia altro di male, che essere un puro Epicureismo, cioè che negando Voi che possa concepirsi da mente umana, anzi da mente creata la distinzione dell'anima dal corpo, venite a conchiudere, che noi non possiamo credere queste due sostanze, che di una sola natura ed essenza, nella quale veniamo a confonderle. Ma nel processo di queste vostre difficoltà, si vede che questa vostra confusione è anche peggiore di quella degli Epicurei, non contentandovi Voi di negare la distinzione essenziale, o sia specifica, cioè tra due nature, ma pretendendo di ridurre queste impossibilità di distinzione all'individuale, cioè che non possa dalla nostra mente ravvisarsi distinzione tra l'uno individuo, e l'altro; il che è di quella Setta di gran lunga peggiore dell'Epicureismo, il Dio della quale, come qui sopra abbiam rammentato, è quello che ha riservato a se stesso solo la conoscenza di cotali distinzioni.

Ma prima di partirci da questo vostro paragrafo, fermandoci un poco su quelle parole: *Overo non doveva (Renato) intraprendere di provare per le sue idee chiare, e distinte, & à priori-*

distinzione della mente dal corpo, come vuole il S. D. P., ma di più è temerità il pretendere di farlo.

CCCXI.

Il dire che la distinzione della mente dalla materia sia un mistero, del quale Iddio ne ha riservata la conoscenza a se stesso, è una conseguenza della dottrina Spinosistica.

CCCXII.

Errore del S. D. P. intorno alla dimostrazione à priori.

*priori la reale distinzione dello spirito dalla materia . Voi con volere che Renato per dimostrare la detta distinzione , fosse stato tenuto ad indagare l'ordine , con il quale la sua infinita sapienza procede nel creare il corpo , e l'anima ; e che per ciò dovea indagare la cagione delle creazioni de i corpi , ed il modo come Iddio può crearli , fate vedere che per dimostrazione à priori , intendete solamente quella che nasce dalla causa efficiente ; ma ciò è contro tutti i Filosofi , i quali per dimostrazioni à priori intendono tutte quelle , che si fanno da ogni sorte di causa , le quali da essi si riducono a cinque , tra le quali essendovi ancora la Formale , cioè la natura delle cose , la presente dimostrazione di Renato , nella quale dalle idee chiare , e distinte della natura del corpo , e della mente , se ne deduce la real distinzione di queste sostanze tra loro , dovrà essere stimata per dimostrazione à priori . In quelle altre parole poi : *Ove-ro non doveva (Renato) intraprendere di provare per le sue idee chiare , e distinte , È à priori la reale distinzione dello spirito dalla materia* , par che vogliate che la dimostrazione per le idee chiare , e distinte , sia la stessa che quella à priori , quando ogni huom vede , che la dimostrazione à posteriori , cioè dagli effetti , anche per lo mezzo delle idee chiare , e distinte de' farsi ; perchè se si deve avere idea chiara e distinta della causa , per far la dimostrazione à priori , non meno si deve avere anche idea chiara , e distinta degli effetti , per poter far quella à posteriori .*

Egli pone il suo narrato assioma &c. L'assioma che Voi intendete di rapportar di Renato , è così tronco , che quasi per quello di questo Filosofo non si ravvisa . Ma di ciò perchè da Voi stesso potete avvedervene , con meglio riflettere su le parole di Renato da Voi riferite nella car. antecedente , perciò tralascio di farci alcuna riflessione ; come anche lascio di trattenermi in quell'altro assioma , che Voi per contrario ne volete dedurre ; cioè *se io non hò idea chiara , e distinta di due sostanze realmente esistenti , e realmente fra loro diverse , non vi è necessità , che Iddio le abbia create realmente frà loro diverse* . Perchè quantunque questo vostro Assioma sia concepito con parole tali , che non possa dirsi dedotto per contrario a quello

di

di Renato, anzi faccia un senso assurdo, come se non vi sia necessità che due sostanze sieno fra loro diverse; nulladimeno perchè ciò può attribuirsi a poco accurata espressione, sicchè interpretato benignamente, potrebbe far senso vero, perciò tralascio, come ho detto, di esaminarlo.

Renato ha idea di una sostanza infinita esistente per se &c. Quanto felici, quanto fecondi, Signor D. Paolo, tutt' i vostri argomenti riescono! Da passo in passo nel decorso di questa nostra Opera, e massimamente nella car. 205. e 377., abbiám fatto vedere esser' essi strabocchevolmente più ampj dell' assunto, per prova del quale si metteván fuori. Così anche il presente non vuol farsi sopravvanzare dagli altri suoi compagni. Ecco che il vostro assunto essendo di provare, che il Cartesio non avesse dimostrata la distinzione della mente dal corpo, che vuol dire, che egli non avesse solamente saputo trovare la distinzione di due nature di cose, il presente vostro argomento a gran salti lasciandosi addietro, un' assunto, un tema così corto per lo vostro velocissimo ingegno, viene a far vedere, che il Cartesio non abbia dimostrato nè meno la distinzione individuale di tutte le cose tra loro; e di più, una volta che l'argomento conchiude, o almeno pretende di conchiudere, che per lume naturale non si può conoscere che possano esistere altre sostanze diverse dalla Sostanza Infinita, che questa distinzione, non solamente dal Cartesio, ma da niuno non possa ravvisarsi. Il mistero adunque del quale avevate detto, che *Iddio avesse riserbata la conoscenza a se stesso*, non sarà più solamente della reale distinzione dello spirito dalla materia; ma di più questo mistero si estenderà fino alla real distinzione tra me, e questo Tavolino; e così non vi farà naturalmente più disparere tra me, e Voi, perchè tra me, e Voi, tra'l mio libro, e'l vostro non vi farà distinzione reale, ma ci ravviseremo per una sola sostanza.

Ma per venire a' particolari di questo argomento, la sua maggiore si è: *Renato ha idea di una sostanza infinita esistente per se, la quale come infinita è una*. In questa proposizione se volevate che fosse stata del Cartesio, bisognava accomodarvi due cose; la prima con aggiugnerci anche *da se*, non essendo l'esser

CCCXIII.

L' argomento del Sig. D.P. conchiude contro la distinzione individuale di tutte le cose tra loro.

CCCXIV.

La maggiore dell' argomento del S. D. P. attribuita da lui a Renato, è dello Spinoza.

l'esser *per se* caratteristica della Sostanza Infinita, che appo i soli Spinofisti; mentre appresso tutti gli altri Filosofi, l'esser *per se* si stima attributo che convenga ancora alle sostanze create: la seconda cosa che si doveva accomodare, sono quelle parole: *Come infinita è una*, le quali par che vogliano dinotare, che tal sostanza sia una, perchè infinita, come se le altre sostanze create, di unità non fossero capaci, ed un sì fatto senso fa, che tal proposizione sia dello Spinosa, e non più di Renato.

cccxv.

Come anche
la minore,
benchè dal
S.D.P. sia ri-
conosciuta
per una pro-
posizione in-
dubitata.

La Minore: *Ma se è infinita, ed una, nostra mente non può intendere, che vi possan essere altre sostanze realmente esistenti, e realmente diverse da quella, la quale è infinita, ed una, e ciò perchè sembra, che ripugni all'esser d'infinito, ed uno, lo esser-
vi cose, che siano realmente fuori di quello, ch'è infinito, ed uno.*

Questa minore, la quale già come un' assioma di Euclide avete avvallata, e per vostra adottatala, non solamente che è la proposizione 14. e 15. della Prima Parte dell' Etica dello Spinosa, cioè *prater Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*, e quell' altra: *Quidquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest*; ma di più il fondamento di tutta la sua empia dottrina. La sua falsità, e da altri, e da noi in molti luoghi di questo libro è stata discoperta. Con tutto ciò non posso trattenermi di dirvi, che non è proprio del vostro gran talento il non avervi potuto far vedere ciò che chiaramente il lume naturale detta a tutti gli huomini, cioè che questa Sostanza per la stessa ragione che è Infinita, non può ammettere cose, sostanze, le quali sieno finite, e che per lo stesso che ella è Una, anzi perfettissimamente Una, non può naturalmente concepirsi che in essa possano altre cose unirsi. Di più lo avervi offuscato il lume naturale, in modo che non abbia veduto quell' assioma così trito delle Scuole, che l'infinito di Dio sia infinito *virtutis, & perfectionis*, non *universalitatis, & communicabilitatis*; ed in fine lo avervi privato di vedere ciò, che il lume naturale di tutti gli huomini vede, cioè che l'essere infinito di Dio, in tal maniera sarebbe collettivo, e la ripugnanza che vi ha tra l'essere collettivo, ed infinito; non potendo tutto ciò che è collettivo, essere infinito, nè l'infinito esser collettivo.

La

La falsità della conseguenza Voi stesso la vedete, perchè questa sola dichiarate Spinosista; ma in ciò seguitate il vostro istituto, che è quello di voler togliere qualche fronda sola da questa Setta, dopo aver lasciato crescere, anzi coltivato l'albero intero, e lasciatolo a sua voglia portar tutti i suoi velenosi frutti. Del resto, ammetta quella minore, anzi stimata da Voi per proposizione *per se nota*, necessaria cosa è che ne nasca questa conseguenza; ma ella non è dedotta da' principj di Renato, ma da' vostri apprestativi dallo Spinosista. Perchè, di grazia, mettendo da parte la maggiore (la quale ancora abbiamo già fatto vedere, che non sia in Renato) dove troverete nel Cartesio quella minore? O qual Filosofo troverete mai, in cui armi più forti ad abatterla si ritrovino quanto in Renato, come distesamente nella Prima Parte di questa nostra Opera abbi- am dimo- strato? A Voi dunque tocca il ritrovar riparo a questa conseguenza, che lo Spinosista deduce da quel suo principio, che in luogo di minore allogate nel vostro argomento, e non dedurne piuttosto quella seconda conseguenza: *Dunque Renato non ha idea chiara distinta dello spirito, e della materia, come di due sostanze realmente diverse*; poichè stimando questo Filosofo, che nelle idee chiare, e distinte, si vegga evidentemente, che la Sostanza Infinita debba essere realmente diversa dalle sostanze finite, non si vede niuno assurdo derivarsi dal nascere la distinzione della mente dal corpo, come di due sostanze realmente diverse tra loro, dalle idee chiare, e distinte, che di esse abbiamo.

Quanto si è detto intorno a questo primo vostro argomento, basterà per risposta al secondo, cioè a quello: *Illud est verum, quod clarè, & distinctè percipitur &c. Ma io conosco chiaramente, e distintamente l'esistenza di una sostanza infinita, la quale non ammette l'esistenza d'altra sostanza realmente diversa da quella nell'esser di sostanza; dunque &c.* Perchè la conseguenza di questo argomento dependendo dalla minore, ed essendosi fatta vedere la falsità di questa nello esame del primo argomento, la maggiore resterà vera, senza produrre quello Spinosismo che essendo della minore, Voi a torto ad essa maggiore volete attribuire. A proposito di che,

*Il S. D. P. fo-
lamente la
conseguenza
stima falsa,
e Spinosistica,
la quale ben-
chè sia tale,
pure deve
nascere ne-
cessariamen-
te dalla mi-
nore da lui
stimata vera.*

CCCXVII.

*Contraddi-
zione del S.
D. P. a se me-
desimo.*

vi prego a ricordarvi, che la proposizione, la quale in questo vostro argomento ponete per maggiore, è quella regola di Renato, della quale Voi nella car. 32. avevate detto: *E' vera in sè, ed è vera generalmente*; anzi in queste stesse vostre difficoltà, dicendo nel paragrafo 4. *Dimostreremo ora, che Renato non può dire d'aver idea chiara, e distinta di due sostanze &c.* e nel paragrafo 6. *Dunque Renato non può dire che ha idea chiara, e distinta &c.* la verità della detta regola venite a confermare.

CCCXVIII.

L' assioma proposto dal S.D.P. contro lo Spinosismo non serve nè meno a coprirlo, non che ad impugnarlo, e contraddice ad un' altro assioma da lui proposto.

Ma veniamo al riparo, o piuttosto palliazione, la quale Voi alle perniciose conseguenze, che da' principj dello Spinoza da Voi stimati per indubitati nascevano, pretendete dare, cioè a quel vostro assioma: *Che quantunque a me sembri di conoscere per lume naturale chiaramente, e distintamente alcuna cosa esser d'un modo; so però &c.* Intorno al quale, in primo luogo io non veggo, che cosa possa egli giovare a ciò che al presente si tratta; parlandosi in esso assioma del modo come possano esser le Cose; quando il vostro argomento tira a distruggere tutte le distinzioni delle Sostanze. Secondo; se fosse vero, che per lume naturale non possa intendersi, anzi ripugnasse, come Voi dite, lo esservi altra sostanza diversa da quella della Sostanza Infinita, cioè di Dio, il dover poi credere che Idio possa fare queste sostanze diverse da lui, farebbe credere contro, e non sopra il lume naturale. In fine (per tralasciar di riflettere su quella *sopranaturale Onnipotenza* di Dio, la quale importa come se in Dio vi fossero due Onnipotenze; l'una naturale, e l'altra soprannaturale) vi prego, Signor D. Paolo, a ricordarvi dell'altro vostro assioma, proposto nella car. 32., per supplire la regola delle idee chiare, e distinte di Renato, la quale a Voi pareva *troppo generalmente esposta*, e ripetuto nelle presenti difficoltà nel paragrafo 6. cioè: *Che noi non possiamo aver idea chiara, e distinta d'altro, che di quelle cose, che conosciamo non poter essere in altro modo, che in uno.* Poichè con l'assioma che date nel presente luogo, venite il riferito assioma affatto a distruggere: mentre se è vero, *che quantunque a me sembri di conoscere per lume naturale chiaramente, e distintamente alcuna cosa esser d'un modo; so però, che*

che quella tal cosa può essere in altro modo diverso da quello che a me sembra; noi non potremo giammai esser certi, che alcuna cosa non possa essere *in altro modo, che in uno*; ed in conseguenza, di niuna cosa potremo avere giammai certezza, di tutto dovremo dubitare: perchè se bene conosciamo che una cosa sia d'un modo (per servirmi del vostro linguaggio) con tutto ciò sempre dovrà restarci il dubbio, che per la Onnipotenza di Dio, quella tal cosa possa essere di un' altro modo, da quello che noi conosciamo. Ed ecco che Voi per conservarvi a dispetto dello Spinoza in quella Religione che da fanciullo avete appresa, venite a stabilire lo Scetticismo, e con ciò venite, senza accorgervene per istrada allo Spinoza opposta, anche ogni Religione a distruggere. Eliggete adunque, Signor D. Paolo, qual cosa volete che si creda dell' assioma che qui proponete; se lo volete vero, verrà in conseguenza a distruggersi l'uso del vostro assioma della car. 32., e dichiarando Voi falsa dall'altra parte la regola di Renato delle idee chiare, e distinte, non ci resterà più riparo da non cadere nello Scetticismo; e così laddove Renato da Dio, cioè dall'attributo della di lui bontà, ne ricava la certezza che noi abbiamo delle Cose, Voi da Dio ne deducete il principio di tutt' i nostri dubbj, anzi di un perfetto Pirronismo. Se poi volete che l' presente vostro assioma sia falso, ecco che secondo Voi si renderà insolubile l'argomento dello Spinoza; in maniera che dovrem credere tutte le cose Modi di quella sua Infinita Sostanza. E tanto basti di queste difficoltà; perchè le seguenti sono state da noi esaminate nella car. 273.

Ma è ormai tempo, Signor D. Paolo, di por fine così a questa Seconda Parte, come a tutta la nostra Opera; la quale per terminare con lo stesso istituto, che è stato sempre l'unico suo scopo, cioè quello di rimettervi nell' antico vostro buon cammino, vi prego a riflettere a ciò che nel fine della Prima Parte vi accennai, cioè quanto Voi dopo esservi allontanato da Renato, anzi espressamente impugnato, più vi siate a quella pretesa *una sola sostanza* maggiormente unito, ed attaccato.

Tutto l' resto del vostro libro non dandomi nuovo motivo

456 P A R T E S E C O N D A :

di discoperte intorno alla prima Filosofia , come nè meno di nuovi inganni fattivi dallo Spinoza (perchè quanto dite in avanti , tutto su i principj del detto autore da noi già discoperti , sta fondato) non credo che richiegga il doverci noi travagliare, a far su di esso riflessione alcuna.



TA-

TAVOLA

DEGLI ARTICOLI.

PROEMIO.

- P** PARTE PRIMA, nella quale si esamina la Introduzione dell' Opera del Signor D. Paolo. 1
- I.** Il S. D. P. vuol far vedere per lo mezzo di alcune favolette, che lo Spinosismo abbia origine dal Cariesio. 5
- II.** Però questa accusa si riduce ad un' Apologia di Renato dallo Spinosismo. 6
- III.** Querele del S. D. P. contro del moltiplicarsi i libri, e del biasimare le opere altrui, accusano lo stesso Sig. D. Paolo. 7
- IV.** Incomincia la favola del S. D. P. dalla narrazion della propria vita, la quale è una copia della vera vita di Renato. 9
- V.** Ma in questa narrazione si discoprono i semi dello Spinosismo. 10
- VI.** Produzione in vece di Creazione, il primo seme dello Spinosismo, che si dà a dividere, e quanto questo equivoco sia caro agli Spinosisti. 10
- VII.** Cagione di questo equivoco. 10
- VIII.** Quanto questo equivoco sia pernicioso dopo insurti gli Spinosisti. 11
- IX.** Danni che questo equivoco ha cagionati nel S. D. P. inducendolo ad un' aperto Spinosismo. 12
- X.** Produzione eterna presa nel senso della Creazione; errore assurdisimo, che si oppone anche alla natural ragione. 14
- XI.** Non conosciuto dagli stessi Filosofi Gentili. 15
- XII.** Ma inventato dagli Arriani benchè da loro non creduto. 15
- XIII.** Si vede nel processo della narrazione del S. D. P. un' altro seme dello Spinosismo, cioè l'Unità Universale, o sia à parte rei. 17
- XIV.** Si paragona questa Unità al Lapis degli Alchimisti. 17
- XV.** Il S. D. P. andava cercando questa Unità prima di sapere qual cosa ella si fosse. 19
- XVI.** Malizia degli Spinosisti, nello introdurre nell'animo del S. D. Paolo l'Unità generica per ingannarlo. 20
- XVII.** Tre proposizioni, che si racchiudono nelle parole del S. D. P. I. Che il Vero consiste nella Unità, e questa è dubbia. 21
- XVIII.** II. Che il Vero si debba ritrovare nella Unità. Dichiarata falsa dallo stesso Signor D. Paolo. 21
- XIX.** III. Che non vi abbia altro che una sola Unità, nella quale il Vero-
con-

- confiste. Si dimostra quanto sia empia.* 22
- XX. *E che dallo stesso S.D.P. si dichiari per falsa.* 23
- XXI. *Equivoco della Unità, peggiore di quello della produzione.* 24
- XXII. *Quattro proposizioni per esaminare le Unità.* 25
- XXIII. *Prova della prima proposizione, cioè che l'Unità sia attributo delle cose.* 25
- XXIV. *Prova della seconda, cioè che le Unità non sieno simili tra loro.)*
- Tre sorti di cose, cioè Sostanze, Modi, e Ragioni.* (
- Tre sorti di Sostanze, cioè Iddio, la cui Unità è semplicissima.*) 27
- Sostanze spirituali create, la cui Unità è semplice.* (
- Sostanze corporee, la cui Unità è di composizione o sia unione.* 28
- Platone fa vedere l'opposizione tra l'Unità semplice, e quelle di Unione, o Composizione.* 28
- Differenza tra le Unità di queste due sostanze.* 29
- Modi incompatibili con la Unità semplicissima.* 32
- Si oppongono alla perfezione della Unità semplice.* 33
- Formano ne' corpi la Unità d'Unione, o sia di Composizione.* 33
- Ragioni non hanno altra Unità, che quella di unione.* (
- L'ordine dell'Universo non è, che una Ragione.*) 34
- In tutte tre le sorti di cose non vi può avere una sola Unità.* 36
- XXV. *Prova della terza proposizione, che non possa darsi la Unità Universale.* 36
- Una cosa non si dice Universale per la sua essenza, ma per la sua azione.* 36
- Azione della creazione, per la quale Iddio si concepisce come causa universale.* 38
- Azione della nostra mente nel far che una stessa idea rappresenti più attributi.* 39
- E perciò questa idea si concepisce come Universale nel rappresentare.* 40
- L'essere rappresentata è una pura denominazione estrinseca.* 40
- Tutte le Unità non possono essere rappresentate da una idea di uno Universale.* 40
- Anzi niuna Unità individuale può essere rappresentata da una Unità universale.* 41
- Gli Universali non sono idee intere.* 42
- La idea quanto più è universale, è meno intera.* 43
- La idea quando è intera, cioè rappresenta l'intero individuo, non può essere universale.* 43

- La idea universale non può rappresentar nulla di Dio.* 44
- L'Unità universale degli Spinofisti, che essi vogliono spacciare per lo stesso Dio, niente di lui rappresenta.* 47
- Come gli Spinofisti stravolgono l'universale di sostanze create, a rappresentare la sostanza di Dio.* 47
- Questo errore è nato dallo aver lo Spinosa confuso il metodo del Cartesio con quello degli altri Filosofi.* 51
- Ma lo Spinosa non ha seguitato nè il Cartesio, nè Aristotile.* 54
- Lo Spinosa divenuto lo scherno di tutti gli buomini, e degli stessi Scettici.* 56
- Non si de' l'huomo talmente attaccare agli Universali, che abbia a perder di vista i Singolari.* 56
- XXVI. *Prova della quarta proposizione. Che l'Unità universale si prenda dallo stesso Signor D. Paolo per Dio.* 57
- XXVII. *Unità degli Spinofisti non è la vera Unità di Dio, anzi a quella opposta.* 62
- XXVIII. *Unità del Sig. D. Paolo ha più impossibilità, che il Lapis degli Alchimisti.* 62
- XXIX. *Il S. D. P. incomincia lo studio delle Meditazioni di Renato.* 64
- XXX. *Ma si arresta alle tre prime Meditazioni per lo detto di un' Epicureo.* 65
- XXXI. *Contraddizione del S. D. P. nel riferir la opinione degli Epicurei intorno all'Infinito.* 66
- XXXII. *Il S. D. P. scrive Dialoghi sopra tutta la Filosofia di Renato, quando di questo Autore non avea letto altro, che dieci carte.* 66
- XXXIII. *Primo abbaglio preso dal S. D. P. ne' suoi Dialoghi, nel volere stabilire assiomi, nel mentre che dubitava di tutto.* 67
- XXXIV. *Secondo abbaglio nel voler dubitar con dimostrazione di tutte le cose.* 67
- XXXV. *Terzo abbaglio nello ammetter lo Infinito in genere in vece di Dio.* 67
- XXXVI. *Quarto abbaglio nel dare a questo Infinito per distintivo delle altre cose, l'attributo di esser tutto in se stesso.* 67
- XXXVII. *Quinto abbaglio nel non dare a questo Infinito l'attributo di Creatore.* 68
- L'Infinito del S. D. P. essendo un nulla, non poteva comporre il Mondo; ma ben lo cred, e compose il vero Dio provato dal Cartesio.* 69
- XXXVIII. *Sesto Abbaglio nel voler questo Infinito per produttore delle sole Forme.* 70

XXXIX. Set-

- XXXIX. Settimo abbaglio, che queste Forme non fossero altro, che Parti, o Modi di Dio. 71
- XL. Di tutt' i detti abbagli, anzi di tutt' i termini del Sig. D. Paolo, non ve ne ha ninno nel Cartesio. 72
- XLI. Il S. D. P. per sua colpa, e non per alcuna di Renato, non potè venire a capo della sua Filosofia. 72
- XLII. Altro abbaglio del S. D. P. intorno a' metodi de' suoi Dialoghi. 73
- XLIII. Termini del S. D. P. conducono allo Spinofismo. 73
- XLIV. Abuso che fa il S. D. P. della parola Origine. 74
- XLV. Un seme di Spinofismo fa, che il Sig. D. P. voglia attaccare agli Epicurei un'errore, che non è tale. 75
- XLVI. Il S. D. P. non poteva mai profittar del Cartesio, essendo già prevenuto de' termini dello Spinofismo. 75
- XLVII. Secondo il S. D. P. lo stesso è dire attributi di Dio, che essenza della nostra anima; ed esistenza de' corpi. 75
- XLVIII. Particolari produzioni di Dio; linguaggio degli Spinofisti. 76
- XLIX. Dubbio, che il S. D. P. non abbia letto le vere Meditazioni di Renato. 77
- L. Il Sig. D. P. si attacca a certi suoi Cartesiani. 78
- LI. Il S. D. P. biasima in Renato una massima, che non che è racchiusa in Platone, ma da lui è spinta troppo oltre. 78
- LII. Il Come incompatibile con la creazione. 79
- LIII. Il S. D. P. vuol biasimar Renato come già Aristofane biasimò Socrate, ma lo eseguisce malamente. 80
- LIV. Trasporto del S. D. P. nel non contentarsi solamente di biasimar Renato, e le sue opere, fa, che egli si metta a parlar di cose a lui poco note. 82
- LV. Il S. D. P. non definisce i termini, de' quali si serve ne' suoi discorsi. 83
- LVI. Confusione, che fa il S. D. P. de' termini appartenenti alla Morale degli Antichi. 84
- LVII. Confusione che fa il S. D. P. delle Virtù de' Gentili, prendendo per la stessa cosa Virtù morale, Virtù pura, Virtù civile, e Virtù cardinale. 85
- LVIII. Si fa vedere, che gli antichi Filosofi Gentili abbiano ammessi varj generi di Virtù con l'autorità di Platone, il quale distinse le Virtù Civili dalle Filosofiche. 85
- Che Platone abbia ammesso quattro gradi di Virtù, secondo Ficino. 88
- LIX. Si fa vedere, che Aristotile abbia ammesso più generi di Virtù, dividendo la Virtù in pratica, e contemplativa. 88
- LX. La medesima distinzione delle Virtù di Aristotile si conferma con l'autori.

- torità di Plutarco.* 92
- LXI.** *Dalle due vite che ogni uomo ha, nascono in lui due obbligazioni.* 92
- LXII.** *Per conservar la presente vita sono state ritrovate le Arti, e le Leggi.* 93
- LXIII.** *Le quali perciò debbono dirsi buone per questa vita, come ancora de' dirsi buono il metterle in pratica.* 94
- LXIV.** *Dallo esser mancata la buona pratica degli Antichi, nacque l'invenzione de' generi astratti pertinenti alla Morale.* 95
- LXV.** *Quanto poco frutto abbian recato agli uomini tali generi.* 96
- LXVI.** *Tali generi niente conducono alla buona pratica.* 97
- LXVII.** *La buona pratica degli Antichi rappresentata nel primo Bruto fu cagione, che egli conduceffe a fine felicemente la liberazione della Patria.* 97
- LXVIII.** *Il secondo Bruto per star' intento a contemplare quel genere di virtù, non si cura della buona pratica, e perciò rovina se stesso, e la Patria in vece di liberarla.* 98
- LXIX.** *In che consista il Buono degli Antichi, considerato così nelle azioni, come nelle nostre passioni, e come noi Cristiani dobbiam quelli imitare.* 99
- LXX.** *I secondi filosofi, cioè l'inventori de' generi condannano la buona pratica de' veri Antichi.* 100
- LXXI.** *Esame della dottrina di Seneca dove si fa vedere quanto questa mal convenga alla buona pratica de' probi Antichi. E primieramente quanto quel disputare con Socrate si opponga a ciò, che lo stesso Socrate insegnava.* 101
- LXXII.** *Per secondo si ripruova quel quiescere cum Epicuro col paragone tra Epicuro, ed Epaminonda, portato da Plutarco.* 104
- LXXIII.** *Per terzo si fa vedere il dubitare cum Carneade quanto sia stato in orrore a Catone, e che mali effetti possa partorire.* 104
- LXXIV.** *Si conchiude, che Nicolio sia malamente accusato dal S. D. P., come se facesse abborrire le scienze, e le virtù umane.* 105
- LXXV.** *Che la contemplazione de' Gentili esaltata da' secondi Filosofi sopra le azioni, sia affatto inutile, anzi pernicioso.* 106
- LXXVI.** *Contemplazione Cristiana utilissima, e quanto sia diversa da quella de' Gentili.* 108
- LXXVII.** *Si stabilisce il tempo in cui finì la morale pratica degli Antichi, e cominciò l'astratta de' generi de' secondi Filosofi.* 110
- LXXVIII.** *I secondi Filosofi formato che anno quello astratto di Buono, ad esso tutti si rivolgono, e perdono di veduta il vero Buono donde anno quello formato.* 110

- LXXIX.** Si paragonano perciò questi secondi Filosofi a colui, che volesse formare un fonte dagli umori delle piante. 111
- LXXX.** Paragone della presente nostra vita ad una oscura grotta, nella quale si fanno vedere i primi veri Filosofi, cioè i probi Antichi, ed i secondi. 111
- LXXXI.** Il S.D.P. introduce nella fine della sua favola a parlare uno Spinosista. 113
- LXXXII.** Lo Spinosista approva i sentimenti del Sig. D. P. intorno a ciò, che egli finge di avere scritto di Metafisica, e ributta i sentimenti de' Cartesiani. 115
- LXXXIII.** Tutto il discorso del S.D.P. si rivolge a difendere Renato dallo Spinosismo. 115
- LXXXIV.** Il Sig. D.P. mentre procura di far vedere Renato caduto nello Spinosismo, in questo stesso fa a lui un' apologia. 116
- LXXXV.** Per dimostrare che Renato non sia stato Spinosista, si propongono tre proposizioni a provarsi. 117
- LXXXVI.** Si dimostra la prima proposizione, cioè che la dottrina di Renato sia affatto opposta allo Spinosismo, col farsi vedere, che abbia egli ammesso diverse sostanze, cioè Dio, e le creature. 117
Il nome di sostanza equivoco a Dio, ed alle creature, secondo Renato. 117
- LXXXVII.** Le sostanze create secondo Renato sono più cose, nè anno altra di comune che'l solo concetto. 118
- LXXXVIII.** Si dimostra la seconda proposizione, cioè che Renato impugna espressamente lo Spinosismo. 119
- LXXXIX.** Per dimostrare la terza proposizione, cioè che la Filosofia Cartesiana sia opposta allo Spinosismo, si esaminano le caratteristiche così dello Spinosismo, come della Filosofia di Renato. 119
- XC.** Caratteristica dello Spinosismo, è il non dare esistenza alle cose singolari, ma farle Modi, o Forme dell'esistenza universale. 120
- XCI.** Per far vedere la caratteristica della filosofia di Renato, si riflette, che egli cominciò dalla prova della esistenza di una cosa singolare, la quale era il suo proprio pensiero. 120
- XCII.** Poi ritrova la esistenza di un'altro singolare, cioè di Dio. 123
- XCIII.** La dimostrazione della esistenza di queste due cose, sta fondata su la distinzione sostanziale, e tra loro, e delle altre cose. 124
- XCIV.** Perciò la distinzione delle idee è la caratteristica de' Cartesiani. 126
- XCV.** E più specialmente la distinzione delle idee delle sostanze tra loro. 127
- XCVI.** Del-

- XCVI.** Dalla opposizione di queste due caratteristiche tra loro , si vede la contrarietà della filosofia di Renato con lo Spinosismo. 128
- XCVII.** Opposizione che si potrebbe fare. 129
- XCVIII.** Si dimostra la falsità del fatto asserito nella opposizione. 130
- XCIX.** E di più che il metodo di Renato distrugga la esistenza dell'una sola sostanza degli Spinosisti. 131
- C.** Si discopre il fonte degli errori degli Spinosisti. 135
- CI.** Un' altro verso con il quale Renato distrugge quella una sola sostanza, cioè con quella propria coscienza , che ogni mente deve avere. 143
- CII.** Recapitolazione della opposizione tra Renato , e lo Spinosismo. 146
- CIII.** La quale si termina con l'esempio della catena d'oro d'Omero. 148
- PARTE SECONDA** , nella quale si esaminano le Considerazioni , e Difficoltà del S.D.P. sopra le Sei Meditazioni del Cartesio.
- I.** Il S.D.P. pratica una nuova maniera d'impugnar Renato. 151
- II.** Altra maniera anche praticata dal S.D.P. comune con gli altri Oppositori di questo Filosofo , cioè attaccargli errori da lui non detti . 151
- III.** Cagione di questa seconda maniera , cioè l'impazienza della nostra mente nel seguir l'ordine de' pensieri. 151
- IV.** Altra cagione , cioè il voler mischiare il metodo Sintetico nello Analitico. 154
- V.** La nuova maniera praticata dal S.D.P. consiste nello accusar Renato di Spinosismo , fingere in lui gli errori di tal Setta , e poi lodargli in vece di biasimargli . 156
- ESAME** della Considerazione sopra la Prima , e Seconda Meditazione. 158
- VI.** Due cagioni per le quali non ci fermiamo molto nella Prima Considerazione del S.D.P. 161
- VII.** La Geometria non ha bisogno di quantità esistente.) 162
- VIII.** Le Definizioni Matematiche non sono delle sole figure. (162
- IX.** Errore del S.D.P. nel volere che il punto sia Quantità. 163
- X.** Due altri errori del S.D.P. nel definir le definizioni Matematiche , cioè che non sieno altro che nomi , e che questi nomi sieno posti ad arbitrio. 163
- XI.** Nelle scienze si passa dal noto all'ignoto , perciò le prime definizioni debbon contenere una idea nota , e si parar' essa idea così dalle altre , come in se medesima. 164
- XII.** Le parole che debbon' esprimere queste idee , debbon' ancora il più che si può esser note. 164
- XIII.** La definizione non consiste solamente nel porre un nome alla idea , ma bisogna in essa ancora esprimere la sua distinzione dalle altre. 165
- XIV.** Il nome che si pone alla idea , non deve molto scostarsi da quello che

<i>prima il Popolo le avea dato.</i>	165
XV. <i>Come Euclide abbia praticati questi avvertimenti.</i>	(166
XVI. <i>Errore nel porre alle idee un nome ignoto al Popolo.</i>) 166
XVII. <i>Errore nel porre alle idee un nome posto dal Popolo ad altre idee diverse.</i>	166
XVIII. <i>Paragone tra le definizioni di Euclide, e quelle dello Spinoza.</i>	167
XIX. <i>Il porre nome ad arbitrio nelle definizioni, favorisce l'error dello Spinoza.</i>	(
XX. <i>Cattive conseguenze del porre nome ad arbitrio nelle definizioni.</i>) 169
XXI. <i>Renato nella sua definizione di Dio non pose nomi ad arbitrio.</i>	(
XXII. <i>Prima Regola per raffrenar lo arbitrio nel far le definizioni, cioè di non dilungarsi molto nel porre il nome alle idee da que', che il Popolo loro ha dato.</i>	170
XXIII. <i>Seconda Regola, che nelle prime definizioni di una scienza si mettano gli attributi di una idea, che alla prima possano ravvisarsi.</i>	170
XXIV. <i>Terza Regola di non metter nome, o sia non metter fuori cid che non è idea.</i>	171
ESAME della Considerazione sopra la Terza Meditazione.	172
XXV. <i>Abbaglio del S.D.P. intorno al titolo dato allo stesso suo capitolo.</i>	175
XXVI. <i>Il S. D. P. nel riferir le proposizioni di Renato, ne perverte l'ordine.</i>	175
XXVII. <i>Le prime parole del S. D. P. incominciano a scomporre l'ordine della pruova della esistenza di Dio, con il quale da Renato è portata.</i>	176
XXVIII. <i>A Renato nel voler' egli esaminare il proprio essere, si fece avanti l'Ente Sommo, senza la conoscenza del quale mai quella di se medesimo avrebbe potuto avere.</i>)
XXIX. <i>E questa è la principal prova della esistenza di Dio.</i>	(178
XXX. <i>Tre abbagli del S. D. P. intorno a' sentimenti di Renato.</i>	179
XXXI. <i>Contraddizione del S. D. P. nel riferir la regola generale di Renato da conoscere il Vero.</i>	180
XXXII. <i>Renato in questa Meditazione non stabilisce interamente questa regola.</i>	181
XXXIII. <i>Si esamina in Renato quanto dice egli di questa regola in questa Meditazione.</i>	181
XXXIV. <i>Come Renato cominciase a vedere in questa Meditazione la chiara, e distinta percezione.</i>	182
XXXV. <i>Ragione del non aver Renato in questa Meditazione stabilita interamente la regola generale.</i>	183
XXXVI. <i>Ragione perchè una chiara, e distinta percezione aveva reso cer-</i>	183

- to Renato di essere una cosa cogitante. 183
- XXXVII. Prima difficoltà contro la regola generale, e suo scioglimento, il quale se basta per far vedere, che la regola non inganni, non pertanto non dimostra l'ampiezza generale, da rendersi certo per lo suo mezzo di tutto il Vero. 185
- XXXVIII. Seconda difficoltà contro di questa regola intorno alle proposizioni matematiche fatta da una idea oscura di Dio. 187
- XXXIX. Renato per fare isvanire questa difficoltà, e per render generale la regola, si mette ad esaminar la esistenza, e la essenza di Dio. 188
- XL. Per far questo esame, ritorna ad esaminare più minutamente il proprio pensiero.)
- XLI. Distinzione delle cogitazioni in apprensioni, e volontà. (189
- XLII. Le apprensioni, e gli affetti giammai possono esser falsi. (
- XLIII. Tutti i nostri errori sono ne' giudizi, e soprattutto in quelli della conformità delle cose fuori di noi con le idee, che di esse abbiamo. 190
- XLIV. Tra questi giudizi è quello della esistenza, ed essenza di Dio, e perciò questi doveano esaminarsi. 190
- XLV. Ma Renato avendo incominciato questo esame per quelli intorno alle cose create, in niuno di loro ritrova verità da poterne star certo. (190
- XLVI. Massimamente ne' giudizi intorno alla esistenza de' corpi.)
- XLVII. Nel solo giudizio della esistenza di Dio ritrova verità da poterne star certo. 191
- XLVIII. Per ispiegar ciò più distesamente, si esaminano i nostri giudizi. (
- XLIX. Prima specie de' giudizi nel riferir' idee ad idee.) 191
- L. Seconda specie nel riferir le idee alle cose. (
- LI. Suddivisione della seconda specie, cioè riferir le idee a cose della stessa nostra mente, ed a cose fuori di essa. 191
- LII. La certezza de' giudizi nel riferir le idee a cose fuori della nostra mente, è difficile ad averfi. 192
- LIII. Ragioni di questa difficoltà, cioè che tutte le idee delle cose create, per chiare, e distinte che sieno, non bastano a darci questa certezza. (
- LIV. La sola idea di Dio può darci questa certezza.) 193
- LV. Il giudizio della esistenza di Dio si riduce alla prima specie, cioè a quella di riferir' idee ad idee.) 194
- LVI. Ma più certo di tutti essi giudizi. (
- LVII. Perchè la stessa ragione, che può render' in noi dubbj i più veri giudizi della prima specie, serve a renderci certi della esistenza di Dio. 194

LVIII. //

- LVIII.** Il lume della percezione di Dio serve a darlo a tutte le altre percezioni. 195
- LIX.** Anche a quella della conoscenza di noi medesimi, 195
- LX.** Il peccato di Adamo è cagione, che noi alla prima non la ravvisiamo. 196
- LXI.** La idea di Dio, quando non se ne conosceva altro, che l'attributo della Onnipotenza, serviva per renderci certi solamente della natura della nostra mente. 196
- LXII.** Ragione, perchè la Onnipotenza di Dio sembrava che oscurasse le percezioni delle altre cose. 197
- LXIII.** Il farsi avanti la Onnipotenza di Dio in tutte le nostre percezioni, non solamente non le oscura, ma è principio di un lume a noi necessario per la certezza delle dette percezioni. 197
- LXIV.** La somiglianza delle idee corporee con esse cose, non è vera somiglianza, e perciò non può darci la certezza della esistenza di esse cose corporee; ma questa certezza ce la può dar solamente l'attributo della bontà di Dio. 198
- LXV.** Se ne' giudizi nel riferir' idee ad idee, non sembra necessaria la idea di Dio per rendergli certi. 199
- LXVI.** Tuttavolta ne' giudizi intorno alla conformità delle idee con gli attributi della nostra mente, la idea di Dio è necessaria per potersi formare. 199
- LXVII.** Ne' giudizi poi intorno alla conformità delle nostre idee con le cose fuori di noi, la idea di Dio è necessaria per rendergli a noi certi. 200
- LXVIII.** Perciò bisogna coltivar la idea dello attributo della Onnipotenza di Dio, acciocchè da essa si possa venire a quello della sua bontà, la quale serve a darci la certezza di tutti i nostri giudizi. 200
- LXIX.** Si conchiude l'abbaglio preso dal S. D. P. nel riferire i sentimenti di Renato intorno alla regola della chiara, e distinta percezione in questa Meditazione. 201
- LXX.** Altri abbagli presi dal S. D. P. Primo. Nel credere, che Renato stabilisca prima la regola della chiara, e distinta percezione, e poi su di essa regola fonda la certezza della esistenza della propria mente: quando Renato al contrario, dalla certezza dell'esistenza propria ricava la regola. 201
- LXXI.** Secondo. Nel mettere le verità matematiche, nello stesso ordine dello ego sum res cogitans. 202
- LXXII.** Terzo. Nel voler far cid della sola proporzione, che due, e tre fanno cinque, e non di tutte le altre verità matematiche. 202
- LXXIII.** Incomincia a praticarsi dal Signor D. Paolo la sua nuova maniera 202

- niera d'impugnar Renato.* 203
- LXXIV.** Il S. D. P. tronca tutto il principio della dimostrazione della esistenza di Dio addotto da Renato. 203
- LXXV.** Il S. D. P. confonde le idee delle cose corporee con quelle della estensione, del sito, e del moto. 204
- LXXVI.** Egli s'inganna, nel volere, che Renato avesse dichiarate le cose corporee per Modi della sostanza. 204
- LXXVII.** Egli confonde la idea che dà Renato della sostanza, con una pretesa idea, anzi esistenza di una Sostanza Infinita, che sia soggetto prima di tutte le cose. 205
- LXXVIII.** Sostanza Infinita che sia soggetto prima di tutte le cose, creduta dal S. D. P. per dimostrata, è il fondamento dello Spinosismo. 205
- LXXIX.** Si dimostra quanto questa pretesa dimostrazione di una tal sostanza sia falsa. 205
- LXXX.** Si dimostra, che nulla non ve ne abbia in Renato. 207
- LXXXI.** Renato tra le idee, che rappresentano cose realmente esistenti, non vi mette niuna idea universale, ma solamente le singolari. 207
- LXXXII.** Renato fa veder la sostanza per un' attributo delle cose materiali. 209
- LXXXIII.** Perciò in Renato si vede ciascuna cosa materiale essere il soggetto del quale si predica la sostanza, e non la sostanza soggetto delle cose. 209
- LXXXIV.** Ciò si vede più chiaramente nello esempio della pietra, addotto da questo Filosofo. 211
- LXXXV.** Estensione, Figura, Sito, e Moto si dichiarano da Renato per proprietà Modali delle cose corporee. 212
- LXXXVI.** Tre abbagli del S. D. P. nel rapportar la sentenza di Renato intorno alle cose corporee. 213
- Primo.* Nel voler che sieno le stesse, le idee delle cose corporee, che quelle della Estensione, del Sito, e del Moto. 214
- Secondo.* Nel prender questa idea indifferentemente l'una per l'altra. 214
- Terzo.* Nel voler le cose corporee per Modi della Sostanza; e di più la Estensione, il Sito, il Moto, per Modi della sostanza universale, quando Renato le dichiara Modi delle sostanze singolari corporee. 214
- LXXXVII.** Quarto abbaglio del S. D. P. nello spiegar lo essere una cosa contenuta eminenter. 215
- LXXXVIII.** Altro abbaglio del Signor D. Paolo nello intender la realtà

attuale, e la obbiettiva.	215
LXXXIX. Si propone una obbiezione, che si potrebbe fare a Renato, e la sua risposta.	216
XC. Si spiegano gli articoli 63. e 64. della Prima Parte de' Principj di Renato.	217
XCI. Quali sieno le idee innate, le avventizie, e le fattizie.)
XCII. Delle Idee innate.	(220
XCIII. La Idea della propria cogitazione è innata.)
XCIV. Ed in conseguenza quella della Sostanza, del Modo, della Durazione, e del Numero.)
XCV. Come altresì quella de' Trascendentali.	(221
XCVI. Le quali servono ad informare le nostre percezioni delle cose create.	221
XCVII. La idea di Dio è ancora a noi innata, anzi è prima delle sopradette.	221
XCVIII. La Idea della Estensione anche può dirsi innata alla nostra mente, considerata come anima.	222
IC. In qual maniera le Idee de' trascendentali informino le percezioni delle cose corporee.	223
C. Come informino le percezioni delle cose spirituali.	224
CI. Si conchiude, che le cose non si possano da noi vedere nella Unità di Dio, come pretende il S.D.P.	225
CII. Le Idee avventizie sono quelle, le quali si formano in noi per lo mezzo de' sensi.	225
CIII. Come l'anima nostra formi le Idee avventizie.	226
CIV. Le Idee fattizie non sono vere idee, ma accozzamento di altre idee.	227
CV. La nostra mente non può formar idee senza l'obbietto.	227
CVI. Non è perciò, che altri formi le idee in lei, come in una potenza pura passiva.	228
ESAME delle Difficoltà sopra la Terza Meditazione di Renato.	229
CVII. Regola generale per discernere il Vero ricavata dall'Ego sum res cogitans.	(
CVIII. Il quale è il modello della regola generale.) 234
CIX. Tutta la Metafisica di Renato sta fondata su le distinzioni.	(
CX. Lo assioma del S.D.P. è un miscuglio di quattro proposizioni opposte tra loro.	236
CXI. Circolo vizioso, contenuto nella prima proposizione dell'assioma del S.D.P. tra la certezza, e la chiara e distinta percezione.	236
CXII. Errore della seconda proposizione nello stabilir per Vero solamente ciò, che	che

- che non può essere che in un modo.* 237
- CXIII.** *Errore della terza proposizione nel confonder la natura, ed essenza delle cose co' Modi di esse.* 237
- CXIV.** *Altro errore della detta proposizione nel confonder il Vero Logico col Vero Metafisico.* 237
- CXV.** *Altro errore della detta proposizione nel supporre cose vere, e cose false.* 238
- CXVI.** *Il S. D. P. è caduto in questi errori per non aver voluto seguir Renato, il quale va ritrovando il criterio del Vero de' nostri giudizj, e non delle cose in loro medesime.* 238
- CXVII.** *Altro errore nello esempio della detta proposizione, nel quale si viene a stabilir' il corpo per forma, e l'anima per materia.* 239
- CXVIII.** *Errore della quarta proposizione, nel voler che la chiara, e distinta percezione ci faccia veder le cose, le quali possono esser di più Modi, come se non potessero essere che di uno.* 240
- CXIX.** *Errore del S. D. P. nel credere, che Renato dimostri la esistenza, ma non la essenza di Dio; e quindi nè la sua intelligenza, nè la provvidenza.* 242
- CXX.** *Errore del S. D. P. nel separare lo attributo di esser Sostanza Infinita dalla essenza di Dio.* 242
- CXXI.** *Questo errore è nato da un seme di Spinosismo, il quale intende per Sostanza Infinita la subbiettivo.* 243
- CXXII.** *Renato non ammette questo infinito subbiettivo della sostanza di Dio, ma lo infinito di perfezione.* 243
- CXXIII.** *Il detto su la dimostrazione della intelligenza, e provvidenza di Dio, fonda quella della di lui essenza.* 244
- CXXIV.** *Renato incomincia la pruova della esistenza di Dio dal discoprimiento della di lui essenza.* 244
- CXXV.** *Il conoscimento della essenza di Dio, lo ricava da quello del proprio pensiero.* 245
- CXXVI.** *Perciò dimostra nella Essenza di Dio lo intendere, e'l volere.* 246
- CXXVII.** *La idea di Dio non solamente è innata, ma necessaria in noi.* 246
- CXXVIII.** *Prima maniera con la quale Renato fonda la pruova della esistenza di Dio, su di quella della di lui essenza.* 247
- CXXIX.** *Seconda maniera, donde dimostra ancora Iddio per nostro Creatore, e mantenitore; e perciò ne dimostra la provvidenza.* 248
- CXXX.** *Luoghi delle stesso S. D. P. ne' quali non solamente dice, che Renato dimostra la essenza di Dio, ma specialmente la di lui provvidenza, ed intelligenza.* 250

- CXXXI.** *Difficoltà contro a Renato addossata dal S. D. P. ad Epicuro, non è secondo la sentenza di questo Filosofo.* 251
- CXXXII.** *Il S. D. P. malamente crede, che sia errore il dire che Iddio sia tutto in se stesso, ed esente da particolari intelligenze.* 252
- CXXXIII.** *Questo abbaglio del Sig. D. P. viene da un seme di Spinosismo.* 253
- CXXXIV.** *Due errori attribuiti dal S. D. P. ad Epicuro, de' quali l'uno non è errore, e l'altro non è di Epicuro.* 253
- CXXXV.** *Il rimedio proposto dal S. D. P. a Renato contro di Epicuro è peggiore dello stesso male.* 254
- CXXXVI.** *Istanza contro Renato, attribuita dal S. D. P. ad Epicuro, nè meno è secondo la sentenza di questo Filosofo.* 255
- ESAME** della Considerazione sopra la *Quarta* Meditazione. 256
- CXXXVII.** *Abbaglio del Sig. D. P. nel dare il titolo agli stessi suoi capitoli.* 257
- CXXXVIII.** *Il S. D. P. nel voler riscrivere la *Quarta* Meditazione di Renato, ne perverte in modo l'ordine, che non può discernersi ciò che questo Filosofo abbia detto.* 258
- CXXXIX.** *Si fa veder ciò nel primo paragrafo del presente capitolo.* 258
- CXL.** *Si fa vedere nel secondo.* 259
- CXLI.** *Si fa vedere nel terzo.* 261
- CXLII.** *Per persuadere il S. D. P. bisogna mettergli avanti la stessa Meditazione di Renato.* 262
- CXLIII.** *Renato ritrova nella idea di Dio lo attributo della di lui infinita bontà, per la quale non ci può ingannare.* 263
- CXLIV.** *Renato per veder la cagione de' nostri errori, è costretto di abbandonar la idea di Dio, e ritornare ad esaminar quella di noi medesimi.* 264
- CXLV.** *Errore di voler ritrovare la natura delle cose create nella idea di Dio.* 265
- CXLVI.** *Luogo di Renato immediatamente opposto allo Spinosismo.* (265
- CXLVII.** *Renato nella idea di se medesimo comincia a scoprir la cagione de' nostri errori.* 268
- CXLVIII.** *Difficoltà contro l'esser noi, e non Dio cagione de' nostri errori.* 268
- CXLIX.** *Prima risposta alla detta difficoltà, cioè che noi non dobbiamo entrar ne' fini di Dio.* 270
- CL.** *Si fa vedere, che il S. D. P. non abbia intesa la forza di questa risposta.* 272
- CLI.** *Contraddizione del S. D. P. intorno al presente luogo di Renato.* 273
- CLII.** *Se-*

- CLII.** *Seconda risposta di Renata alla detta difficoltà, ricavata dallo esame della perfezione delle creature.* 277
- CLIII.** *Che cosa sia perfezione, e quale la infinita, e la finita.* 278
- CLIV.** *Ragione, per la quale la creatura non può pretendere da Dio maggior perfezione assoluta.* 268
- CLV.** *Ragione, perchè non può pretendere maggior perfezion relativa.* 279
- CLVI.** *Origine della vana imperfezione delle cose, che noi vogliamo ritrovare ne' loro generi.* 281
- CLVII.** *Adamo fu creato da Dio nell'ordine dell'Universo; e perciò godeva del vero Buono.* 282
- CLVIII.** *Ma con il suo peccato si venne a separare dall'ordine dell'Universo, e perciò dal Buono.* 282
- CLIX.** *E con ciò venne a sapere il Male.* 283
- CLX.** *Ed ancora un Buono, o sia un'ordine nuovo.* 283
- CLXI.** *Il qual Buono non era nè vero, nè perfetto, ma un vero presentaneo riparo al proprio individuo.* 284
- CLXII.** *Nè meno esso lo seppe inventare, ma ce lo additò Iddio.* 285
- CLXIII.** *Prima riflessione, che per far questo nuovo Buono, o sia ordine, ci serviamo delle parti, che compongono l'ordine dell'Universo.* (286
Seconda. Che queste parti giammai si adattano al nostro Buono.)
Terza. Che queste parti, benchè sieno perfette ne' generi dell'Universo, non lo sono giammai in quelli del nostro ordine, o sia Buono. 286
Quarta. Da questa imperfezione ne' nostri generi è stato cagionato il meglio, e' peggio. 287
Quinta. Si dimostra la perfezione delle cose ne' generi dello Universo, e la imperfezione in quelli del nostro ordine. 287
Sesta. Che non solamente niuna cosa è perfetta ne' nostri generi, ma il più delle volte è positivamente malu per qualche verso. 288
- CLXIV.** *Come l'abuso del formar questo nostro Buono possa contribuir fisicamente alla distruzione della Terra.* 288
- CLXV.** *Prima conchiusion. Che la imperfezione che a noi sembra di ravvisar nelle cose ne' loro veri generi, venga dal voler trasportar li detti generi al nostro Mondo artificiale.* 290
- CLXVI.** *Seconda, che l'uomo fu creato da Dio perfetto nel suo genere, e lo essersi voluto egli ingannare, fu uscir da ogni genere, e perciò si fece imperfetto.* 291
- CLXVII.** *Terza, che l'uomo benchè s'inganni, sarà sempre parte perfetta del Mondo, ed imperfetto solamente a riguardo di se stesso.* 291
- N n n 2
- CLXVIII.** *Quar-*

- CLXVIII.** *Quarta: Nessuna cosa è privata da Dio della perfezione a lei dovuta.* 292
- CLXIX.** *Terza risposta di Renato alla difficoltà, presa dallo esame della natura della nostra mente.* 293
- CLXX.** *L'errore dipende dal concorso dello intelletto, e della volontà.* (
- CLXXI.** *E però l'errore non è nel solo intelletto.*) 294
- CLXXII.** *Nè meno nella volontà considerata in se medesima, e come da Dio è stata creata, e questo perchè non si ravvisa circonscritta da altro.* 295
- CLXXIII.** *Il non esser la volontà circonscritta, si dimostra per esperienza.* (
- CLXXIV.** *Lo stesso si dimostra per la ragione.*) 297
- CLXXV.** *Il non esser la volontà circonscritta, non fa che sia infinita qual è quella di Dio.* 297
- CLXXVI.** *Ragione di ciò presa dall' immensità dello intelletto Divino.* (
- CLXXVII.** *Altra ragione presa dalla Onnipotenza di Dio.*) 298
- CLXXVIII.** *Nella nostra volontà, il non esser circonscritta si ravvisa solamente quando si considera come pura Potenza, ma non quando è posta in atto.* 299
- CLXXIX.** *La nostra libertà non consiste solamente nella indifferenza.* 300
- CLXXX.** *Anzi la detta indifferenza, cioè il non aver la volontà spinta più per una parte, che per un' altra, costituisce l' infimo grado della nostra libertà.* 300
- CLXXXI.** *Recapitulazione, nella quale si fanno vedere i tre stati della nostra volontà.* 301
- CLXXXII.** *Incomincia ad indagar si la origine de' nostri errori.* 302
- CLXXXIII.** *Spiega del passo di Renato: Cum latius pateat voluntas, quàm intellectus.* 303
- CLXXXIV.** *Esempio addotto da Renato.* 304
- CLXXXV.** *Prima conseguenza dal detto esempio, cioè che non vi sia intelligenza oscura.* 306
- CLXXXVI.** *Seconda. La volontà sempre si appoggia al chiaro delle idee; e qual sia la oscurità nello errore.* 307
- CLXXXVII.** *Esempio per vischiare la seconda conseguenza.* 308
- CLXXXVIII.** *Le false separazioni delle idee, debbono sempre supporre una falsa unione tra loro.* 308
- CLXXXIX.** *Terza conseguenza, che la volontà nel Vero resti più forte, e perciò più libera, laddove nel Falso diviene men forte, e men libera.* 309

CXC. La

- CXC. *La sola nostra Religione ci scuopre il principio, e la cagione della confusione delle idee, e perciò di tutti i nostri errori.* 310
- CXCI. *Renato fa vedere come ogni picciola oscurità basti a far vacillare la nostra volontà ne' giudizj.* 313
- CXCII. *Risposta ad una obbiezione.* 314
- CXCIII. *Paragone, ed esempio per distinguere i falsi attacchi delle idee, da' veri.* 315
- CXCIV. *Renato conchiude, che una picciola oscurità che resti, sia bastan- te a far che i nostri giudizj sien difettosi.* 316
- CXCV. *Renato conchiude la terza risposta alla difficoltà, con far vedere, che la privazione nello errore, non viene da Dio, ma da noi medesimi, i quali ci priviamo del retto uso del libero arbitrio.* 317
- CXCVI. *La privazione del retto uso del libero arbitrio consiste nel privarci la volontà della conoscenza riflessa.* 317
- CXCVII. *Perciò restiam noi privi di una conoscenza a noi dovuta, ma questa privazione non è da Dio, ma dalla propria nostra volontà.* 318
- CXCVIII. *Si conchiude, che Iddio non solamente non contribuisce a' no- stri errori, ma ci ha dati tutti gli ajuti per potercene difendere.* 318
- CIC. *Sproporzione tra il nostro intelletto, e la volontà, non cagionata da Dio.* 319
- CC. *Anzi da Dio questa sproporzione è stata riparata con la conoscenza ri- flessa.* 320
- CCI. *Paragone per far vedere la nostra colpa nello errore, e l'ajuto che Id- dio ci ha dato per liberarcene.* 321
- CCII. *Prima conseguenza tirata dalla terza risposta alla difficoltà, cioè che la nostra volontà nel male rivolge la sua forza contro di se stessa; in mo- do che sempre più debilita se medesima.* 321
- CCIII. *Seconda. Che nello errore la volontà è debilitata dalle idee che ef- fa malamente vuole unire; ma nel peccato ella debilita se medesima.* 324
- CCIV. *Terza. Che la volontà può molte volte con le proprie sole forze riti- rarsi dallo errore; ma per ritirarsi dal peccato, ha bisogno dello ajuto del- la Grazia Divina.* 324
- CCV. *Quarta. Che la Divina Grazia le deve dar questo ajuto, non sola- mente con illuminar lo intelletto, ma con restituire ad essa volontà quel- la forza, che ella stessa nel peccare si ha tolta.* 325
- CCVI. *Regola addotta da Renato per guardarsi dallo errore, e ritrovare il Vero.* 326
- CCVII. *Spiega di questa regola, e preparazione alla maniera da metterla in pratica.* 327
- CCVIII. *Pri-*

- CGVIII. *Primo avvertimento per praticar la detta regola , cioè d'attener-
si la volontà ad una sola idea per volta.* 329
- CCIX. *Secondo . Che stando le idee tra loro aggruppate , con ordine di qual
più , e qual meno , la volontà bisogna che seguiti lo stesso ordine nello at-
taccarsi al loro chiaro.* 329
- CCX. *Esempio preso da Renato.* (
- CCXI. *Utilità di questo secondo avvertimento.*) 330
- CCXII. *Terzo . Che in ogni gruppo d'idee , sempre si vedrà un barlume della
idea principale , dalla quale debbonsi separar le altre.* (
- CCXIII. *Esempio preso da Renato.*) 331
- CCXIV. *Quarto . Che benchè in un gruppo d'idee il chiaro della idea che si
vuole esaminare , sia pochissimo , non perciò deve la volontà lasciare di at-
taccarsi.* (
- CCXV. *Esempio preso da Renato.*) 331
- CCXVI. *Esempio del Piloto di una Nave.* 332
- CCXVII. *Quinto . Che per distinguer bene , bisogna che la volontà si fer-
mi così al chiaro della idea che si vuole esaminare , come a quella delle al-
tre che si vogliono separare.* (
- CCXVIII. *Esempio preso da Renato.*) 334
- CCXIX. *Quanto si è detto , fa vedere , che dalla Regola di Renato la vo-
lontà non solamente non vien trattenuta , ma piuttosto sollevata.* (
- CCXX. *Moderazione che si de' praticare nell' uso di questa regola.*) 335
- CCXXI. *Esempio di questa moderazione preso da Renato.* 336
- CCXXII. *Caso nel quale la volontà deve contenersi affatto , non attaccan-
dosi a niuna idea.* 337
- CCXXIII. *Il quale è di non attaccarsi giammai da principio alle idee sensi-
bili.* 337
- CCXXIV. *Esempio preso da Renato di tutte e due le operazioni , che de'
far la volontà nel distinguer le idee , cioè così del contenersi , come della
andarsi a loro attaccando.* 338
- CCXXV. *Paragone della condotta di Renato con la favola di Cadmo.* 339
- CCXXVI. *Come la volontà debba portarsi su' l principio a riguardo de'
pregiudizj , che ci vengono da' sensi.* 340
- CCXXVII. *Si passa a dimostrar l'uso, che può aver questa regola nelle azio-
ni civili.* 340
- CCXXVIII. *Primieramente , che noi , o sia la nostra volontà , debba sten-
dersi , ed attaccarsi al solo stato che avrà scelto.* (
- CCXXIX. *Ma soprattutto a quello di vero Cristiano.*) 341
- CCXXX. *Contenendosi a riguardo di tutto ciò , che allo stato già scelto
non*

- non appartiene .* 342
- CCXXXI.** *E soprattutto deve la nostra volontà contenersi da quei vizj, che sono più vicini alla professione, o sia stato che si è stabilito.* 343
- CCXXXII.** *Si notano due cose, per fuggir le quali la nostra volontà generalmente de' contenersi a riguardo di tutti i stati che si vogliono scegliere.* 344
- CCXXXIII.** *Il non dover la nostra volontà trascorrere ne' vizj più patenti, è facile a considerarsi, ma non perciò non riesce difficile a praticarsi.* 345
- CCXXXIV.** *Per secondo, che la nostra volontà debba stendersi a quel solo carattere, che sia convenevole al nostro naturale.* 346
- CCXXXV.** *Due cagioni particolari a' dì nostri della confusione de' caratteri. Prima quella del commercio di quasi tutte le nazioni di Europa tra loro.* 346
- CCXXXVI.** *Seconda. Quella professione di letteratura che tutti vogliono avere.* 348
- CCXXXVII.** *Terzo avvertimento. Che la volontà debba estendersi ad un'azione per volta, contenendosi dal confonderne molte in uno stesso tempo.* (
- CCXXXVIII.** *Tre distinzioni che debbono farsi delle azioni.*) 349
- CCXXXIX.** *Tre esempj per la prima distinzione.* (
- CCXL.** *Esempio per la seconda.*)
- CCXLI.** *Primo esempio per la terza.* { 350
- CCXLII.** *Secondo esempio.* 351
- CCXLIII.** *Esempio di Pompeo, nel quale si veggono tutte le confusioni, cioè di professioni, di caratteri, e di azioni.* 352
- CCXLIV.** *Quando nelle azioni non si potesse praticar la distinzione, sarà meglio attaccarsi ad una a caso, che a molte, o a niuna.* 353
- CCXLV.** *Si conchiude che la regola di Renato nelle azioni civili, serve a metterle in opera con risoluzione insieme, e senza temerità.* 353
- CCXLVI.** *Difficoltà che potrebbe farsi contro ciò che si è detto della distinzione.* 355
- CCXLVII.** *Il Vero delle cose si deve ritrovare nell'Uno di ciascuna cosa, e non in quel falso Uno che racchiude tutte le cose.* 355
- CCXLVIII.** *Antitesi tra il vero Dio che è il perfetto Uno, e quello degli Spinofisti, cioè l'Uno Universale.* 356
- CCXLIX.** *L'Uno Universale confonderà per se mpre il Vero delle cose.* 357
- CCL.** *Come con la distinzione di Renato si aude rischiarando il Vero delle cose.* 358

CCLI. <i>Il Buono astratto fu cagione del primo peccato di Adamo.</i>	(
CCLII. <i>E quindi di tutti gli altri.</i>)	359
CCLIII. <i>Ciò si dimostra ne' vizj particolari.</i>	(
CCLIV. <i>E soprattutto in que' vizj che da noi sono stimati i più eroici.</i>)	362
CCLV. <i>Come la distinzione possa impedire il male che ci cagiona il Buono astratto.</i>	(
CCLVI. <i>Ma ciò non può farsi con le sole forze naturali.</i>)	364
CCLVII. <i>Se ne adduce la ragione.</i>	(
CCLVIII. <i>La nostra sola Religione ci ha scoperta la necessità dell'ajuto soprannaturale.</i>)	365
CCLIX. <i>Protesta nella quale si dichiara questo poco profitto, che noi possiamo ricavare per le nostre azioni, dalla distinzione.</i>)	367
ESAME <i>delle Difficoltà sopra la Quarta Meditazione di Renato.</i>		368
CCLX. <i>Massima del S.D.P. del non dover giudicar delle cose dalle idee, che di esse abbiamo, stabilisce il Pirronismo.</i>		370
CCLXI. <i>Il volere il S.D.P. che noi dobbiamo giudicar delle cose solamente in conseguenza della idea di Dio, ripugna alla ragione, e a ciò che lo stesso S.D.P. ha detto,</i>		371
CCLXII. <i>Ciò che il S. D. P. soggiugne per conferma della sua massima più ne scuopre la falsità.</i>		373
CCLXIII. <i>Maniera proposta dal S.D.P. contro la difficoltà dell'empio, e peggiore della stessa difficoltà.</i>		376
CCLXIV. <i>Perchè distingue ogni grazia Divina.</i>		377
CCLXV. <i>Di più la detta maniera del Sig. D. P. ripugna a tutte le nostre idee, e sopra tutte a quella che abbiamo di Dio.</i>		377
CCLXVI. <i>Altre contraddizioni del S.D.P. a se medesimo.</i>		378
ESAME <i>della Considerazione alla Quinta Meditazione di Renato.</i>		380
CCLXVII. <i>Renato non tratta in questa Meditazione della esistenza delle cose materiali, come rapporta il Sig. D. P., ma solamente della loro essenza.</i>	(
CCLXVIII. <i>Contraddizione del S.D.P. a se medesimo.</i>)	381
CCLXIX. <i>Il S. D. P. anche in questa Meditazione perverte l'ordine, e i sentimenti di Renato.</i>		382
CCLXX. <i>Altra contraddizione del S.D.P. a se medesimo intorno alla nostra certezza delle idee chiare, e distinte.</i>		383
CCLXXI. <i>Renato in questa Meditazione comincia ad esaminare le idee imaginative.</i>		385
CCLXXII. <i>Prima distinzione delle idee imaginative da quelle del Cogito,</i>		

<i>Cogito, e di Dio.</i>	385
CCLXXIII. <i>Seconda distinzione.</i>	386
CCLXXIV. <i>La seconda distinzione fa vedere la differenza tra la mente, e'l corpo.</i>	387
CCLXXV. <i>La natura del corpo è vera, e non finta dalla nostra mente.</i>	388
CCLXXVI. <i>La esistenza del corpo non può nel nostro presente stato a noi dal puro intelletto rappresentarsi.</i>	389
CCLXXVII. <i>Ragione perchè Renato in questa Meditazione non dimostra la esistenza del corpo.</i>	389
CCLXXVIII. <i>Ragione perchè in questa Quinta Meditazione si adduce l'altra dimostrazione della esistenza di Dio.</i>	390
ESAME <i>delle Difficoltà sopra la Quinta Meditazione di Renato.</i>	391
CCLXXIX. <i>Il S. D. P. in questa Difficoltà è ingannato dallo Spinoza più che negli altri luoghi.</i>	394
CCLXXX. <i>Il detto si convince con se medesimo di aver preso abbaglio nel dire, che Renato non abbia dimostrato la essenza della mente.</i>	394
CCLXXXI. <i>Il detto loda in Renato una proposizione empia, falsa, e mai non detta da quel Filosofo.</i>	395
CCLXXXII. <i>Il detto non fa Dio Creatore di Sostanze, ma di sole Forme.</i>	395
CCLXXXIII. <i>Dalle parole del S. D. P. si deduce che i corpi debbano esistere in Dio come parti di esso.</i>	396
CCLXXXIV. <i>Esame del Sillogismo addotto dal S. D. P. per provar Dio Creatore di sole Forme.</i>	396
CCLXXXV. <i>Si spiega chiaramente lo inganno dello Spinoza verso il Sig. D. P.</i>	398
CCLXXXVI. <i>Il S. D. P. ingannato nello ammettere i principj dello Spinoza, non ha potuto poi confutare le conseguenze.</i>	401
CCLXXXVII. <i>Anzi da detti principj è stato indotto ad ammetter la creazione necessaria, e non libera in Dio.</i>	401
CCLXXXVIII. <i>Di più eterna a riguardo delle cose, e non dal niente.</i>	402
CCLXXXIX. <i>Detti principj dello Spinoza hanno indotto il S. D. P. ad inventare alcune Forme per esser termino di tal creazione.</i>	402
CCXC. <i>Ma queste Forme egli stesso le dichiara puri Modi di Dio.</i>	403
CCXCI. <i>Se fossero vere Forme, col dar loro il S. D. P. Iddio per subbietto, le fa divenir peggiori de' Modi dello Spinoza.</i>	405
CCXCII. <i>Da quanto si è detto, vengono a cadere da loro medesime tutte le difficoltà che fa il S. D. P. alla presente Meditazione.</i>	407
O o o *	
CCXCIII. <i>Er,</i>	

CCXCIII. Errore del S. D. P. nel credere di avere abbattuto lo error dello Spinoza col solo aver cambiato un suo termine.	409
CCXCIV. Altro errore del detto nel volere apporre lo Spinosismo a tutt' i Filosofi.	410
ESAME della Considerazione alla Sesta Meditazione di Renato.	411
CCXCV. Si fa vedere che il S. D. P. nel riferir questa Meditazione, si dilunga da' sentimenti di Renato più che nelle altre.	413
CCXCVI. Renato repiloga ciò che intorno a' corpi avea scoperto nella Quinta Meditazione.	415
CCXCVII. Nelle immaginazioni oltre l'intendere, vi ha il riguardar come presente la cosa immaginata.	416
CCXCVIII. Dal riguardar come presente, Renato ne deduce una prova probabile per la esistenza de' corpi.	417
CCXC. Altra prova per la esistenza de' corpi, dedotta dalla contenzione, che tal volta sperimentiamo nel voler riguardare una cosa come presente.	418
CCC. Si esaminano le percezioni sensibili.	420
CCCI. La maggior chiarezza, e distinzione delle percezioni sensibili nasce dal maggior costringimento che la nostra mente riceve dalle cose a lei estrinseche.	422
CCCII. Si esaminano tre specie di percezioni sensibili.	425
CCCIII. Caratteristica della distinzion reale.	427
CCCIV. Cagioni per le quali Renato in questo luogo dimostra la distinzione reale tra la mente, e il corpo.	429
CCCV. Dimostrazione della esistenza de' corpi.	431
CCCVI. Considerazione su l'ordine di tutte le Meditazioni di Renato.	436
CCCVII. Dal qual' ordine si ricava un' altra pruova della sostanzial diversità tra la Mente, e'l Corpo.	437
ESAME delle Difficoltà sopra la Sesta Meditazione di Renato.	438
CCCVIII. Il S. D. P. ricorre al lume di Fede nelle cose che naturalmente si debbono conoscere.	441
CCCIX. Questo ricorso si fa dalli soli Spinosisti.	441
CCCX. L'entrare negl' infiniti attributi di Dio non solamente non fa bisogno per pruovare la distinzione della mente dal corpo, come vuole il Sig. D. P., ma di più è temerità il pretender di farlo.	442
CCCXI. Il dire che la distinzione della mente dalla materia sia un mistero, del quale Iddio ne ha riserbata la conoscenza a se stesso, è una conseguenza della dottrina Spinosistica.	443
CCCXII. Errore del S. D. P. intorno alla dimostrazione à priori.	443
CCCXIII. L'ar-	

DEGLI ARTICOLI. 473

- CCCXIII. L'argomento del S.D.P. conchiude contro la distinzione individuale di tutte le cose tra loro. 445
- CCCXIV. La Maggiore dell'argomento del S.D.P. attribuita da lui a Renato, è dello Spinoza. 445
- CCCXV. Come anche la Minore, benchè dal S. D. P. sia riconosciuta per una proposizione indubitata. 446
- CCCXVI. Il S.D.P. solamente la conseguenza stima falsa, e Spinosistica, la quale benchè sia tale, pure deve nascere necessariamente dalla minore da lui stimata vera.) 447
- CCCXVII. Contraddizione del S.D.P. a se medesimo. (
- CCCXVIII. L'assioma proposto dal S. D. P. contro lo Spinosismo non serve nè meno a coprirlo, non che ad impugnarlo, e contraddice ad un' altro assioma da lui proposto. 448

FINE DELLA TAVOLA.

Ad
1453425

E R R O R I

C O R R E Z I O N I.

Car. 23	v. 9	tutto ciò non	tutto ciò , che non
27	v. 36	essi , spiriti	essi spiriti .
92	v. 25	Qual quella	Qual sarà quella
158	v. 16	<i>Metafica</i>	<i>Metafisica</i>
259	v. 19	parole	parole
290	v. 15	eglino	elleno
303	v. 28	nè intelletto	nè l'intelletto
324	v. 36	nelle	delle
325	v. 7	abbandono ,	abbandono?
382	v. 23	dalle	delle
409	v. 7	ave	ha

11293

