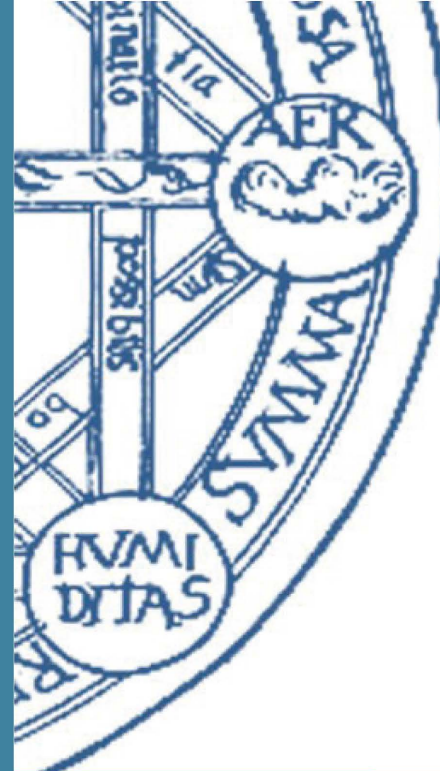


Tommaso Rossi (1673-1743) fu abate di Montefusco, corrispondente di Vico e studioso profondo di metafisica. Nelle sue opere filosofiche *Dell'animo dell'uomo* e *Della mente sovrana del mondo*, egli affronta la questione della natura umana e della natura dell'anima divina, incrociando questioni centrali nella filosofia moderna come il rapporto mente-corpo, le possibilità di conoscenza umana a proposito delle cose naturali e delle cose divine e la definizione della materia. Avversa a ogni forma di ateismo e di materialismo, la riflessione di Rossi riesce a recepire quella parte del dibattito filosofico che, tra Locke, Cartesio e Spinoza, andava a definire il nuovo campo e il nuovo metodo della scienza naturale. *Della mente sovrana del mondo* (1743), la cui terza parte è dedicata all'esame del sistema spinoziano, rimane un documento complesso non solo della ricezione di Spinoza, ma anche della ridefinizione filosofica di un ordine cosmologico e gnoseologico, nel quale l'ingegno umano giocherà un ruolo importante.

Roberto Evangelista è dottore di ricerca in Filosofia politica presso l'Università di Padova. Collabora con l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del CNR e con l'Università "Federico II" di Napoli. È autore di saggi su Spinoza, Vico ed Ernesto de Martino e del volume *Il bagaglio politico degli individui. La "dinamica consuetudinaria" nella riflessione politica di Spinoza* (Mimesis, 2010).



Tommaso Rossi

Della mente sovrana del mondo

a cura di
Roberto Evangelista



ISPF Lab
Consiglio Nazionale delle Ricerche

I QUADERNI DEL LAB

1

Supplemento al *Laboratorio dell'Ispj. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti*

Collana I QUADERNI DEL LAB

Supplemento al *Laboratorio dell'Ispf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti*

www.ispf-lab.cnr.it

ISSN 1824-9817

Direzione: David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Manuela Sanna

Comitato scientifico: Josep Martinez Bisbal (Universidad de Valencia), Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli Federico II), Silvia Caianiello (ISPF-CNR), Maria Conforti (Università di Roma La Sapienza), Pierre Girard (École Normale Supérieure de Lyon), Matthias Kaufmann (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Girolamo Imbruglia (Università di Napoli L'Orientale), Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Barbara Ann Naddeo (The City College of New York), Enrico I. Rambaldi (Università di Milano), Salvatore Tedesco (Università di Palermo), Maurizio Torrini (Università di Napoli Federico II), Amadeu Viana (Universitat de Lleida)

Redazione: Roberto Evangelista, Armando Mascolo, Alessia Scognamiglio (segretaria), Assunta Sansone

Responsabile tecnico: Ruggero Cerino

© Roberto Evangelista, 2014

© Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno del CNR, 2014

ISPF Lab

Consiglio Nazionale delle Ricerche

via Porta di Massa, 1

80133 Napoli

Progetto grafico di Assunta Sansone

ISBN 9788890871207

I edizione: marzo 2014

Questa opera è stata pubblicata online il 27/03/2014
sotto licenza Creative Commons “Attribuzione - Non commerciale 3.0 Italia”.

Ne sono libere la copia e la diffusione a scopo di studio,
a condizione dell'indicazione completa della paternità e della licenza.

Per ulteriori informazioni:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/it/>

Tommaso Rossi

Della mente sovrana del mondo

a cura di
Roberto Evangelista

Sommario

Roberto Evangelista	11
<i>La filosofia di Tommaso Rossi fra scienza e antropologia</i>	
Avvertenza	67
Tommaso Rossi	
<i>Della mente sovrana del mondo. Disputazione tripartita</i>	
Dedica	71
Prefazione	75
Pareri per la stampa	79
Parte I. <i>Nella quale si spongono le più illustri dimostrazioni</i>	83
Capo I. <i>Prima dimostrazione dalla impotenza della materia</i>	84
Capo II. <i>Seconda dimostrazione dal moto</i>	87
Capo III. <i>Terza dimostrazione dall'idea del Mondo</i>	91
Capo IV. <i>Quarta dimostrazione dall'idea dell'uomo</i>	97
Capo V. <i>Quinta dimostrazione dalle ragioni invariabili dell'intelligenza</i>	102
Parte II. <i>Dell'idee, se ve ne abbiano innate nell'uomo, e in particolare dell'idea di Dio</i>	107
Capo I. <i>Si pruova che vi sieno, con argomenti tolti dalla natura della mente</i>	107
Capo II. <i>Si pruova il medesimo della condizione di esse idee</i>	113
Capo III. <i>Si argomenta dagli affetti</i>	117
Capo IV. <i>Della idea di Dio</i>	120

Capo V. <i>Secondo argomento</i>	125
Capo VI. <i>Di alcuni argomenti del Loke</i>	129
Capo VII. <i>Della dimostrazione cartesiana</i>	131
Parte III. <i>Disamina del sistema dello Spinoza</i>	137
Particella prima.	137
Capo I. <i>Prima definizione</i>	137
Capo II. <i>Si dimostra che la mente sia di sé causa</i>	141
Capo III. <i>Seconda definizione</i>	145
Capo IV. <i>Che l' vero infinito nella natura mentale si dee riporre</i>	149
Capo V. <i>Terza definizione</i>	153
Capo VI. <i>Quarta definizione; Quinta definizione; Sesta definizione</i>	157
Particella seconda. <i>Degli assiomi</i>	165
Capo I. <i>Primo assioma</i>	165
Capo II. <i>Secondo assioma</i>	165
Capo III. <i>Terzo assioma</i>	168
Capo IV. <i>Quarto assioma</i>	172
Capo V. <i>Quinto assioma</i>	175
Capo VI. <i>Sesto assioma</i>	177
Capo VII. <i>Settimo assioma</i>	177
Particella terza. <i>Delle proposizioni</i>	
Capo I. <i>Proposizione prima</i>	181
Capo II. <i>Proposizione seconda</i>	183
Capo III. <i>Della corrispondenza del moto della materia col sapere e volere della mente</i>	184
Capo IV. <i>Proposizione terza</i>	191
Capo V. <i>Proposizione quarta</i>	195
Capo VI. <i>Proposizione quinta</i>	199
Capo VII. <i>Proposizione sesta</i>	201
Capo VIII. <i>Proposizione settima</i>	205

Appendice	213
Indice dei nomi	225

La filosofia di Tommaso Rossi fra scienza e antropologia

1. *Rossi e il mondo senza Dio*

Tommaso Rossi (San Giorgio la Montagna 1673 - Benevento 1743) è ossessionato dalla materia. Il filo conduttore di un esame (per quanto parziale possa essere) della riflessione dell'abate di Montefusco può essere rappresentato dal tentativo da parte sua di smontare gli argomenti materialisti. La lotta all'ateismo di Rossi è una lotta che non si deve esitare a definire "senza quartiere" e per questo motivo non è possibile che le energie del filosofo sannita non si approfondano in un'opera demolitrice del sistema spinoziano. Per evitare facili equivoci, però, bisogna affermare che l'opera di Rossi e in generale il suo arco riflessivo non si esprimono in scritti pamphletistici. Il trattato sulla *Mente sovrana del mondo*, così come quello sull'animo umano, non è un trattato che tenta con argomenti noti di rafforzare una posizione anti-materialistica, ma esprime una articolazione profonda di alcune questioni filosofiche non secondarie e, soprattutto, dimostra di aver acquisito con consapevolezza alcune accezioni della filosofia "dei moderni". Il dialogo di Rossi con le personalità filosofiche del suo tempo o di poco precedenti è serrato e si sviluppa sia esplicitamente (con i continui riferimenti a Locke, a Cartesio e ai *novelli epicurei* cartesiani), sia indirettamente. Rossi affronta infatti alcuni dei temi più problematici della riflessione filosofica, scientifica e antropologica oltre che – ovviamente – del sistema *dello Spinoso*, come si vede nell'opera qui proposta.

Il tentativo di presentare la filosofia di Tommaso Rossi si è presto confrontato con le questioni che l'abate affronta nei suoi testi filosofici. È venuta così alla luce la figura di un pensatore inserito

nella discussione di alcuni tra i temi al centro del dibattito continentale a cavallo tra XVII e XVIII secolo.

Il lavoro di esame e di critica dello spinozismo (che qui diventa la maschera del materialismo e dell'ateismo), e in generale delle filosofie anti-innatiste, inserisce Rossi in un contesto complesso come quello italiano che si concentra attorno alla disputa sull'uno e sulla natura della materia¹. Nella lunga strada che le correnti filosofiche italiane e meridionali percorrono dal Rinascimento fino all'illuminismo vichiano e che Nicola Badaloni ha tracciato con il suo lavoro *Introduzione a G.B. Vico*, si incrociano tutte le ambiguità di una concezione che vuole la materia e le forme unificate nella singolarità di un principio vivente e universale che poi sta all'uomo ricostruire o quantomeno travedere nella sua esperienza storica.

Stando alla ricerca già citata di Badaloni, non c'è dubbio che Vico si pone rispettivamente come punto di arrivo e come punto centrale di un arco riflessivo che caratterizza il territorio italiano e che vede nella capitale di Napoli un centro in cui si incontrano le prospettive filosofiche che costituiscono la strada verso una esperienza peculiare di illuminismo, differente dalle altre esperienze europee, ma in dialogo con esse (in particolare con l'illuminismo anglosassone). Senza cedere a una tendenza di territorializzazione delle questioni filosofiche, o – peggio – alla caratterizzazione identitaria di nazioni più o meno fantasiose, è utile menzionare alcune questioni che si sviluppano nel territorio meridionale a seguito di prestiti intellettuali, ricezioni e discussioni che passano anche per la costruzione di una identità culturale e politica, che tra '600 e '700 si vede affermata attraverso la costituzione e la legittimazione delle accademie.

Tuttavia, dal punto di vista biografico, Tommaso Rossi rimane una personalità isolata dalla complessa storia delle accademie napoletane (in particolare quella degli Investiganti)²; inoltre, considerando la forte critica di Rossi a tutte le nuove forme di atomismo, si può ragionevol-

¹ Si veda N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, in particolare il capitolo I.

² Per la ricostruzione delle vicende e del ruolo intellettuale di Tommaso Rossi rimando al saggio introduttivo di A. De Spirito in T. Rossi, *Opere filosofiche*, a cura di A. De Spirito, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. V-LXV.

mente ammettere che la voce del filosofo sannita sia decisamente critica nei confronti dell'attenzione da parte degli investigatori alle regole del movimento della materia e alla indipendenza che l'universo esteso rischiava di acquisire, sia dal punto di vista concettuale che dal punto di vista dell'osservazione e dell'indagine.

Il pericolo che Rossi intravedeva, in fondo, è quello di una filosofia della materia, che avrebbe rafforzato non solo il diabolico pericolo dell'ateismo, ma avrebbe anche mutato le modalità di comprensione e di intervento sulla natura. Da una parte, infatti, l'idea che la materia e la trasformazione degli oggetti singolari e materiali funzionasse secondo determinate regole che l'uomo poteva – anzi doveva – scoprire, apriva infinite possibilità tutte ugualmente pericolose. La causalità naturale, e proprio questo era stato fortemente affermato da Spinoza, costituiva un insieme di cause così numerose da dare luogo a combinazioni se non infinite, certamente indefinite (l'indefinito sarebbe dunque un altro nome dell'infinito dal lato della limitatezza dell'intelletto umano). La ragione umana non avrebbe mai potuto prevedere l'innumerabile causalità naturale e le innumerevoli composizioni di queste cause, trovandosi così a dover ragionevolmente pensare un fondo oscuro inconoscibile. Il passo dalla causalità alla casualità diventava, così, troppo breve per non essere percorso. Nel momento in cui lo sguardo si rivolge alle singolarità naturali oppure alla materia come realtà che tende (a seconda della radicalità delle posizioni) a un'autoregolazione, ci si trova di fronte a due possibili posizioni: quella di Spinoza e quella di Locke. La prima posizione cerca di risolvere la causalità naturale ripensando il concetto stesso di causa e offrendo all'uomo la possibilità anche solo virtuale di acquisire una conoscenza delle cause e degli effetti. La sostanza non è né pensiero e né materia, ma semplice *necessità*, ovvero regolazione di cui tutte le singolarità – dagli attributi ai modi – sono una espressione logica e ontologica³. Il tentativo di definire la sostanza in maniera così precisa e, soprat-

³ Sul problema degli attributi rimando a G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodlibet, 1999. Si veda anche, per la determinazione degli attributi, B. Spinoza, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 2010, parte I, proposizione 10.

tutto, come qualcosa che esiste al di là della sostanza pensante ed estesa porta Rossi a convincersi di trovarsi di fronte a una forma di materialismo, in cui la sostanza sarebbe appunto necessitata: ovvero si troverebbe a condividere con la materia lo stesso grado di “non libertà”. La posizione lockiana, invece, risulta non meno pericolosa, sebbene sembri all’abate di Montefusco più neutralizzabile. Locke, infatti, non nasconde la presenza di questo fondo oscuro dove la necessità naturale non può essere inseguita, ma lo esplicita e così facendo dà la possibilità a Rossi di intervenire con più facilità in merito alla negazione da parte del pensatore inglese delle idee innate. Vedremo nello specifico cosa significherà per l’autore delle *Disamina* rettificare questa posizione di Locke; per ora basti riflettere sulla differenza che Rossi evidenzia con arguzia fra le posizioni materialiste e nello specifico fra una posizione che tende a ricomprendere l’indefinibilità delle cause naturali definendo una peculiare natura della sostanza divina, e una posizione che mette in luce questa difficoltà arrivando a postulare la realtà della sostanza senza definirne la possibilità conoscitiva. Naturalmente, questo non fa di Locke un materialista minore; non si può certo affermarlo di un filosofo che ammette la possibilità che la materia pensi. Tuttavia, sottolineare la differenza all’interno di due grandi soluzioni che tentano di affrontare i problemi sollevati da un nuovo sguardo sulla realtà naturale, indica la complessità di Rossi, che discute e riceve queste posizioni e queste acquisizioni. Rossi si muove nel nuovo contesto tentando di evitare che lo sguardo sulla materia e la costituzione di una nuova scienza porti la filosofia ad accettare la casualità degli eventi naturali e la passività della costituzione materiale, limitandosi a diventare uno sguardo cieco che non faccia altro che registrare e annotare i mutamenti imprevedibili del divenire naturale.

Una filosofia della materia avrebbe non solo affermato l’ateismo sotto la forma della casualità, restringendo lo sguardo umano ad oggetti di indagine mutevoli, ma avrebbe ristretto anche la possibilità di intervento dell’intelletto umano. Non c’è bisogno di scomodare Locke per affermare che la riforma e la ridefinizione dell’intelletto umano giocano un ruolo centrale nel secolo della diffusio-

ne e del confronto critico col cartesianesimo. Inoltre, l'attenzione a nuovi oggetti scientifici non può prescindere e non agire sulla ridefinizione dei compiti e delle modalità di conoscenza. Rossi non evita di assumersi questo compito e non si limita a rifugiarsi nel vecchio, sebbene affermi la necessità per la conoscenza umana di ritornare all'esame delle *forme*.

Il tentativo di riaffermare una scienza che può essere definita come una scienza qualitativa non significa la semplice, istintiva, se vogliamo infantile, retrocessione rispetto alle acquisizioni della modernità, quanto una ridefinizione (seppure nell'alveo dell'ortodossia ecclesiastica) del compito dell'intelligenza. Rossi afferma la centralità della *forma*, della generalizzazione dei principi e dei mutamenti della natura operata dalle *essenze*. L'universale non deve essere, come vuole Spinoza, ente di ragione o costruzione della mente umana che ordina arbitrariamente i dati della sensibilità; l'universale è unità essenziale delle forme dell'esistente, principio rivelatore dell'ordine della creazione. L'Uno è universalità, e torna come forma ed essenza universale aprendo all'uomo la possibilità di intendere il vero volto delle cose.

Rossi si pone, insomma, in dialogo con le acquisizioni della filosofia del suo tempo e si caratterizza come una voce autorevole tra quelle che descrivono il percorso verso l'illuminismo napoletano. In Rossi troviamo la ricezione rinascimentale dell'idea di anima del mondo come *forma* della natura piuttosto che come principio vivente; inoltre, la riflessione di Rossi tenta di dare una caratterizzazione operante all'essenza e all'unità delle essenze, senza che questo diventi un trascendentalismo dal quale l'uomo rimane escluso.

Nel corso di questo saggio si cercherà di approfondire gli elementi e gli argomenti menzionati. In ogni caso, il percorso filosofico di Rossi si trova inserito nella tendenza della nuova definizione del sapere e delle possibilità che l'uomo ha di accedervi. In questo senso, anche il discorso antropologico, che dimostra l'unione della mente e della materia, apre a una visione rinnovata dell'intelletto. L'intelligenza dell'uomo diventa operativa, non perché si ritrova dispersa in un mondo dominato dal caso e dalla materia *crassa*, ma perché costretto e votato a superare l'ostaco-

lo rappresentato dalla costituzione materiale del mondo. L'uomo diventa un essere, un chiasmo, in cui si riuniscono i principi del mondo, non tanto per riaffermare la sua indipendenza in quanto *microcosmo*, ma per affermare la sua autonomia in quanto soggetto conoscente, creatore di forme che avvicinano la scienza all'operatività, o meglio – ricalcando un percorso che era stato anche di Vico nel *De antiquissima* – il vero al fatto. Rossi descrive una potenza che mette insieme essenza e operatività e definisce, spinozianamente, la virtù. Ma questa potenza non si esprime nello spazio della lotta tra uomo e natura, né si definisce come la necessità naturale che l'uomo deve imparare a gestire, bensì diventa l'essenza umana, la sua forma, l'unità, che gli permette di conoscere e di agire in una continua comunicazione con Dio. L'animo dell'uomo e la sua costituzione diventano allora l'incrocio in cui confluiscono la creazione di Dio, la scienza, la mente e la natura della materia. L'uomo di Tommaso Rossi è un uomo che non sta fermo al centro dell'universo, ma afferma la propria libertà nel tentativo di ripercorrere e di ricostruire le forme essenziali delle cose. Il pensiero dell'uomo è – prendendo in prestito l'espressione di Esposito – un *Pensiero vivente* perché in lui trova vita il principio divino di ordine del creato, e allo stesso modo il pensiero dell'uomo è l'unica garanzia della libertà del nostro operare. Senza di questo avremmo una predeterminazione cieca o una casualità imprevedibile. Avremmo cioè, nella prospettiva di Rossi, un mondo senza Dio che con gli strumenti di questa filosofia risulta essere un assurdo impensabile.

2. *Ontologia della scienza*

La visione della scienza di Tommaso Rossi è esplicativa di quale sia il campo sul quale si muove il filosofo sannita. L'affermazione di un particolare concetto di necessità è, infatti, la posta in gioco che porta Rossi a dare alla scienza un valore diverso da quello della misurazione quantitativa delle qualità degli oggetti particolari. In una concezione della scienza che è riduttivo definire “qualitativa” sta il senso dell'opposizione di Rossi alla particolare attenzione alla mate-

ria e alla natura materiale, propria dell'Accademia degli Investiganti e frutto di una particolare ricezione del cartesianesimo⁴.

L'opposizione di Tommaso Rossi al tentativo di dare e trovare regole alla materia, di spiegarne gli innumerevoli e indefiniti mutamenti, si esprime attraverso una considerazione ontologica e metodologica della scienza. Perché l'uomo non si volga alla materia come l'oggetto privilegiato della sua conoscenza, non basta riaffermare Dio, ma c'è bisogno di trovare un oggetto di conoscenza che dia più certezze e garanzie, e dunque allo stesso tempo dotarsi di un metodo che sia opposto a quello materialistico. *Della mente sovrana del mondo* si apre con una serie di dimostrazioni che hanno a che fare con la definizione dell'oggetto e del metodo della scienza. La scienza deve scoprire la possibilità della "comunicazione". L'idea di comunicazione è centrale in Rossi per definire gli oggetti e le procedure dell'intelletto umano perché la comunicazione è la prima caratteristica della mente, contrapposta alla materia. L'"autorità" è la cifra della superiorità della mente. La materia è infatti impenetrabile, chiusa, discreta e rappresenta dunque l'impossibilità della comunicazione⁵. La materia, per la sua natura *solida*, non ha in sé la possibilità né di ricevere *informazioni* dall'esterno, né di comprendersi, di comunicare con se stessa, cioè di avere cognizione delle sue proprietà. È un corpo solido che occupa uno spazio dividendolo con altri nella totale incomunicabilità. La materia è fatta di individui che non possono compenetrarsi tra di loro, a meno che, e lo vedremo, non si assottigli e perda parte della propria essenza; ma perché avvenga questo c'è bisogno di un intervento di natura diversa, non materiale. La comunicazione è il contrario della distinzione, dunque tutto ciò che è distinto non

⁴ A questo proposito è utile rilevare che il cartesianesimo recepito dagli Investiganti è solo una modalità della complessa ricezione del sistema cartesiano in Europa e in particolare a Napoli. Oltre al già citato studio di Badaloni, accenna alla questione anche A. Cervone, *La metafisica di Tommaso Rossi. Dall'ontologia "della presenza" all'antropologia del "mirabil composto"*, in «Rivista storica del Sannio», 2, 2006, pp. 229-256.

⁵ Cfr. T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, in T. Rossi, *Opere filosofiche*, cit., parte I, capitolo 1, pp. 299-302 (3-11). Fra parentesi verrà indicata la numerazione delle pagine dell'opera originale riportata anche nella presente edizione

può comunicare nemmeno con se stesso. Una individualità chiusa e definita non può essere penetrata da quelle idee che le permettono di acquisire una forma (di essere «informate», dirà Rossi), né può ripiegarsi su se stessa e conoscere la propria qualità, la propria essenza. La materia è priva di autorità, del principio del proprio operare e della possibilità di conoscerlo. Qui va fatta una prima distinzione: Rossi parla di principio dell'operare, il che significa che la possibilità di agire (la potenza) nasce dalla riflessione su se stessa, dalla ricongiunzione identitaria delle cose, non da un insieme di regole geometricamente spiegato che determina i comportamenti degli enti. Lo sguardo di Rossi è completamente differente da quel cartesianesimo che *misura* la materia e ne ricerca le regole poggiandosi sulla possibilità di concepire la materia senza la mente (dove, secondo Rossi, arriverebbe il ragionamento di Spinoza) e concludere da questa parziale verità l'assoluta autosufficienza e autorità della materia.

L'autorità, e 'l principato del suo proprio operare, è quella meravigliosa conversione, o riflessione della sostanza a sé medesima, per cui la sostanza autorevole e principale con sé medesima inseparabilmente si ricongiunge, e da sé procedendo e in sé ritornando, ella è del suo operare principio, e fine. Dal che si vede, che l'autorità e 'l principato dell'operare, è il più alto grado della più perfetta comunicazione, e penetrazione: e similmente la più nobile maniera di produzione⁶.

La materia è quanto di più lontano dall'autorità. È su queste basi che inizia la riflessione di Rossi sulla *Mente sovrana del mondo*. Attraverso la distinzione della materia dalla mente si può affermare la corrispondenza tra il modo di conoscere il mondo – e la materia stessa – e un piano di organizzazione delle cose e della certezza della conoscenza non casuale. A dimostrazione del forte valore antropologico della riflessione russiana, il problema della scienza appare proprio nel capitolo dedicato all'idea dell'uomo⁷. Rossi specifica che non si tratta dell'idea cosiddetta

⁶ *Ivi*, pp. 300-301 (pp. 5-6).

⁷ Cfr. *ivi*, I, 4, pp. 311-315 (33-44).

espressiva ovvero dell'idea per cui l'uomo esprime l'essere divino, ma dell'idea secondo cui l'uomo possiede ed esprime ciò che deve essere attraverso la sua forma e il suo ingegno. La forma e l'idea dell'uomo non è altro che l'essere divino, da cui l'uomo «irreparabilmente si conduce». Con argomento platonico, Rossi dice che poiché l'uomo è una parte dell'universo, deve esistere una ragione e mente universale dalla quale sia stata prodotta la ragione e la mente dell'uomo⁸. Si tornerà sulle possibilità dell'ingegno dell'uomo. Quello che ora costituisce uno snodo rispetto al realismo della scienza in Rossi è proprio l'affermazione dell'unità universale dell'ingegno dell'uomo e della sua conseguente capacità, in quanto universalità, di comprendere tutte le forme scientifiche, storiche e pratiche. L'unità e l'universalità dell'ingegno umano sono per Rossi la garanzia della conoscenza vera e della verità della scienza. Rossi esprime alcune successioni: l'ingegno umano è una universalità perché contiene e *unisce* tutte le forme della natura con cui viene in contatto, ovvero le comprende. L'ingegno, allora, non sarebbe un ente particolare tra gli altri enti particolari che conosce, ma sarebbe una forma universale perché contiene le singolarità che apprende; secondo Rossi, l'universalità della mente è garanzia di verità. Naturalmente, questo non significa che la mente preservi la conoscenza umana dall'errore; l'intelletto umano non è di per sé garanzia di verità, perché la percezione può essere falsata dalla rappresentazione discreta e particolare della materia, che ci nasconde il carattere universale e sovrano della mente. Quello, però, che viene affermato è che l'ingegno è la facoltà dell'affermazione della verità, perché è un ente dotato di una universalità *soddisfacente*. Grazie a questa universalità, l'ingegno ha un certo grado di libertà.

Non ci è cosa più chiara di questa, che l'ingegno dell'uomo tutte le particolari forme della scienza, della storia e dell'arte può concludere e contenere; e che per questa general facoltà è uno ingegno universale. E universal'essendo, è libero e autorevole. Perciocché la libertà e autorità, altro non è ella che indifferenza e universalità e potestà a comprendere

⁸ *Ivi*, p. 311 (34).

e contenere tutti i corrispondenti particolari. L'autorità e libertà è la vera universalità, e l'universalità è la verace libertà e autorità. [E] per questo, che l'ingegno dell'uomo può comprendere e concludere tutte le particolari forme della scienza, della storia e dell'arte; per questo medesimo è libero e autorevole; per questo è potente a intendere, e cioè che intende a volere⁹.

Rossi traccia una linea di identità tra volere e intendere, che si esprime in maniera tanto più stretta quanto più l'ingegno esprime la sua universalità. In questo senso, naturalmente, la mente divina è tanto più libera e tanto più autorevole, da conoscere e da determinare le forme di tutte le cose. L'ingegno, nella sua universalità, diventa quindi criterio di verità, il che permette a Rossi di affermare che la scienza non è altro che l'essenza e l'essenza non è altro che la scienza. La garanzia di verità dell'ingegno, che può sembrare e forse è un argomento cartesiano, viene però mitigata dalla realtà degli oggetti conosciuti. In Rossi non c'è alcun procedimento scettico, nemmeno fittizio. Se l'universalità dell'ingegno è garanzia della scienza, questo è possibile solo grazie alla realtà delle essenze che l'ingegno contiene. L'ingegno è criterio di veridizione del metodo e del percorso del sapere e del volere, ma la verità sta nelle essenze che sono conosciute nel momento in cui vengono *comprese* in una universalità unitaria¹⁰. L'ingegno, dice ancora Rossi, è un essere sostanziale, «principio di operazioni e soggetto di modi»¹¹. Armato di questa possibilità, l'uomo non può fare altro che avvicinarsi alla scienza, produrla e conoscerla allo stesso tempo; ma una scienza che può essere conosciuta sulla base della comprensione, penetrazione, universalità, e identità dell'ingegno è una scienza delle essenze e delle forme e non delle *leggi*. L'ingegno non dovrà, infatti, formalizzare e scoprire le regole che muovono i mutamenti della materia, le interazioni fra le particolarità, ma dovrà conoscere le caratteristiche essenziali e sostanziali delle cose, ovvero quelle forme che fanno sì che una cosa sia *ciocché esser dee*.

⁹ *Ivi*, p. 312 (36-37).

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 313 (38-39).

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 313-314 (40).

Rossi ritornerà sulla definizione delle essenze e del rapporto fra essenza e scienza nella terza parte di *Della mente sovrana del mondo*, dove ha bisogno di distinguere, in funzione antispinoziana, l'essenza dalla sostanza.

Essenza dicesi quella che in ciascuna cosa è prima e principale, donde ogni altro essere alla cosa appartenente procede e dipende e dove necessariamente insiste, per poter essere a suo modo [...]. Da ciò segue che l'essenza in sé nel suo proprio essere e di per sé per lo suo proprio essere sussiste; e che è principio e sostegno e subbietto dell'essere modale o accidentale, conciossiaché il primato dell'essere manifestamente richiegga che l'essenza non proceda, né dipenda da altro principio, né in altro principio sussista; che è il medesimo, che nel suo e pe 'l suo proprio essere aver sussistenza, ed esser ella principio sostegno e subbietto di ogni essere modale ed accidentale¹².

L'essenza, insomma, è il sostegno e il soggetto di tutto l'essere che alla cosa si riferisce. L'essenza non è né modo né accidente, ma *necessità* e in virtù di questa necessità diventa – afferma Rossi – un «real sillogismo». Il sillogismo è la forma della scienza e della verità scientifica. Ma in che senso? L'essenza è real sillogismo e il sillogismo è una «ideale o ragionevole essenza». Il sillogismo, come l'essenza, ha in sé principio, mezzo e fine, procede da sé ed è concluso in se stesso. Ma il sillogismo ha una caratteristica ancora più determinante riguardo alla scienza. Il sillogismo è una «scienza minuta», sono assunzioni vere, concluse e singolari che dipendono da principi più ampi esterni al sillogismo, ovvero da sillogismi più ampi. Rossi traccia una gerarchia interna alla scien-

¹² *Ivi*, III, 1, 5, p. 358 (157-158). Per quanto riguarda la sostanza, invece, cfr. *ivi*, p. 359 (161): «Or, ad intendere che sia la sostanza basti avvertire che, quanto dal principio fino al fine detto abbiamo dell'essenza, tutto è vero della sostanza, cioè che sia primo essere e principale, onde ogni altro, che modale sia o accidentale dirivi e dipenda; e che, per proprj principj costituita, deggia esser compiuta e perfetta; e in sé e per sé sussista, e ogni altro essere fondi e sostegna; e, in fine, che qual è, tal si esprima col suo proprio concetto de' suoi proprj principj, e di altro concetto di altra sostanza non abbisogni; giacché, com'è stato detto, essenza e sostanza sol si distinguono, in quanto la prima più propriamente si dice nello stato ideale che acquista col pensiero dell'uomo, e la seconda più propriamente s'intende e appella nello stato reale fuori dell'umano pensiero».

za, senza cedere nulla sul terreno della certezza *ontologica* della scienza. La scienza, cioè, non è un sistema di sapere, o un sistema di *veridizione*, ma è la stessa necessità dell'esistente che dipende dalle essenze e dalla loro gerarchia. Ogni sillogismo è certo perché concluso in se stesso, ma allo stesso tempo può essere inserito in sillogismi più ampi che lo contengono e lo regolano¹³.

Resta da capire, però, quale sia il nesso fra essenza e mente. Intanto, se la mente esprime l'identità e l'autorità, si vede come uno degli elementi dell'essenza si ritrovi anche nella natura mentale. Ma quello che Rossi cerca è la coerenza delle essenze e la possibilità di rappresentare, riflettere e significare questa coerenza nella mente umana. In questa direzione, Rossi tenta una via *ontologicamente forte*. Non vuole descrivere il funzionamento dell'intelletto umano o delle forme di conoscenza, ma cerca la coerenza fra conoscenza e oggetto conosciuto attraverso la localizzazione e la caratterizzazione della verità come identità e necessità. Solo spiegando questo nesso, la scienza potrà sfuggire al pericolo di avvicinarsi alla materia, in uno strabismo che apre le porte alla casualità.

Nella coerenza dell'essenza sta il suo grado di realtà. La realtà è la «convegnenza e consenso degli attributi a costituire l'essenza», la somma convenienza, chiarisce Rossi, è «l'ogni comunione penetrevole di tutti gli attributi, è somma realtà e somma potestà ad essere», la «somma potestà ad essere è necessità», e a sua volta la «somma e sovrana essenza penetrevole di ogni comunione d'ogni attributo colma, è sommamente potente ad essere, ed essenza necessaria»¹⁴. L'essenza necessaria e la coerenza degli attributi è possibile solo grazie alla comunicazione tra le parti, che quanto più è possibile tanto più è *coerente*, e attraverso l'*autorità* ha la possibilità di conoscersi e dunque di acquisire *identità* e conoscenza di tutte le proprie parti in un essere unitario. Questa operazione, per Rossi, è possibile solo nell'ambito di una natura *mentale*. Ciò che infatti distingue la mente dalla materia è proprio la possibilità da parte della mente di penetrare la materia e di non essere chiusa in distinzioni

¹³ Su questo tema cfr. *ivi*, pp. 358-359 (158-159).

¹⁴ Cfr. *ivi*, I, 5, pp. 315-316 (44-46).

discrete tra le sue parti; la mente può congiungere le parti e dargli forma coerente; questa proprietà della mente – da cui discendono tutte le altre – è il suo *proprium*, il suo essere costitutivo.

L'essere penetrevole mentale non per convenienza e cospirazione di parti e momenti si fa, ma per interna indissolubile comunicazione è; e, per tanto, sommo e sovrano essere penetrevole con ogni comunione di ogni attributo, che è ogni sapere, volere e potere, è sommamente ad essere potente, ed è necessaria essenza ed eterna¹⁵.

La mente è la natura e la stessa possibilità della scienza. La scienza, dunque, dipende dalla mente. Non nel senso, però, di una modalità di conoscenza che si adegua alle possibilità intellettive e percettive della mente (sottintendendo che si tratti di mente umana). La scienza dipende dalla mente perché essa, prima che un ente con leggi regole e modalità, è per Rossi l'elemento che costituisce *sostanza*; si traccia qui una differenza con la riflessione spinoziana, secondo la quale la mente altro non è che un attributo della sostanza, la cui costituzione è data da una complessione infinita di modi e delle loro relazioni. La mente per Rossi è, espressa al suo massimo grado come mente divina, somma *necessità* perché contiene e penetra tutti i particolari. Per questo la mente è la stessa scienza, e per questo la scienza contiene le essenze in una identità necessaria.

Nel trattato *Dell'animo dell'uomo* Rossi chiarisce la natura della contrapposizione fra mente e materia:

Siccome quella profonda e discorrevole distinzione reale disperde ogni penetrazione e comunicazione di essenza, così fa ancora di ogni penetrazione e comunicazione di scienza. Conciossiaché, la scienza o intelligenza, ed ogni cognizione e cogitazione, altro che comunicazione e penetrazione non sia, siccome la scomunicazione e l'impenetrabilità altro non sono che cecità o sconoscenza¹⁶.

La penetrazione è scienza e conoscenza al tempo stesso. Successivamente l'abate di Montefusco ribadisce che la penetrazio-

¹⁵ *Ivi*, p. 316 (47).

¹⁶ T. Rossi, *Dell'animo dell'uomo*, in T. Rossi, *Opere filosofiche*, cit., p. 204 (38).

ne e l'inclusione sono la stessa cosa che indistinzione e identità, per concludere che:

non ci ha dell'indivisibilità e dell'immaterialità argomento più sicuro di quello che è la penetrabilità, e della comunione, che è l'intelligenza. L'identità che per varj gradi di varie cose somministra l'intelligenza e connette l'essenza, nella costituzion della mente giugnendo fino alla penetrabilità ed inessione, che adduce ogni comunione di essere ed ogni lume d'intendere, viene in tanta chiarezza, che egli è una meraviglia che alcun de' filosofi abbia disperato di poter trovare sufficiente ragione dell'immortalità dell'animo dell'uomo¹⁷.

La mente dell'uomo è parte di una identità universale e necessaria perché contenente in sé il suo principio e il suo fine. Da questo nesso di identità-universalità-necessità nasce l'ordine delle essenze, nel quale la mente dell'uomo occupa una parte importante che gli permette di trarre i sillogismi delle scienze minute. La necessità è una identità e una autorità (autosufficienza) e dipende dall'unità: «altro è ella se non identità, o inclusione dell'essere in una semplice unità, onde l'essenza con ogni sua parte, e con seco medesima, è inseparabilmente connessa». Una cosa si dice necessaria nella misura in cui contiene il suo principio e il suo fine e dunque il suo sviluppo e la sua natura sono determinati e soprattutto conoscibili. Ma questa autorità o autosufficienza non è dovuta alle regole della *natura* spinozianamente intesa, ma all'essenza e alla forma della mente. La mente, in quanto penetrevole, è necessaria perché è il luogo dell'identità e dunque della necessità.

La necessità è essenza avente unità e numero, principio, mezzo e fine per interne comunicazioni indivisibilmente congiunti. E adunque la necessità in sé, e con seco, e da se medesima, ed avendo in sé mezzo e fine prodotti da un principio, che è ella medesima, viene con ciò ad averne il primato e 'l principato del suo proprio essere, da ogni altra essenza in questo riguardo libera e indipendente¹⁸.

¹⁷ *Ivi*, p. 206 (43-44).

¹⁸ *Ivi*, pp. 216-217 (71).

La necessità, dunque, non può essere altro che propria della mente, così come l'identità e la comunicazione. Solo così, solo grazie alla natura mentale, è possibile che vi sia quella congiunzione degli attributi e delle parti che costituisce le essenze, e solo per mezzo della mente le essenze possono essere concluse in se stesse come sillogismi e la scienza, allora, diventa possibile. La mente umana non è perfetta, ma è tuttavia una parte della mente divina; così, grazie alle sue facoltà di comprensione, può fare scienza volgendosi alle essenze, ovvero alla congiunzione coerente delle parti delle singolarità che dà all'uomo il principio e il fine delle cose. La scienza, in Rossi, serve a mettere in ordine il mondo attraverso i *sillogismi* e ad affermare la sovranità della mente divina, da cui tutte le essenze derivano il loro principio, il loro fine e – dunque – la loro coerenza. Le operazioni dell'intelletto («operazioni mentali», scrive il filosofo) sono propriamente «elementi o congiungimenti o sillogismi di scienze e di arti», per questo la mente opera producendo o riproducendo «sommiglianti modi ordinati e ragionevoli ed attuosì e penetrevoli». Al nostro intelletto sono naturali e propri «gli elementi, o generi, le combinazioni e i sillogismi dialettici, metafisici, geometrici ed altri d'altre facoltà e scienze», che provengono dal «copioso fonte della sostanziale ed universal ragione», che è la mente stessa; dunque, all'intendimento sono «adattati e propri» solamente gli aspetti più «mentali» delle «esterne significazioni ed azioni», cioè «le acconcie ed ordinate e ragionevoli e penetrevoli forme e modi» degli oggetti esterni¹⁹. La comunicazione tra oggetti esterni e intendimento umano dipende dalla natura mentale della sostanza, ovvero dalla mente divina. Esiste, dunque, negli oggetti che conosciamo un riverbero dell'essenza che comunica con la nostra mente. È questo riverbero che Rossi chiama *significazione*.

Esiste una corrispondenza tra idee mentali e operazioni della materia che trova nella mente umana la possibilità di produrre cognizione e dunque scienza. Attraverso questa corrispondenza si dà il quadro operativo della mente umana. Il filosofo di Montefusco

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 231-232 (110-111).

chiarisce la corrispondenza fra idee mondane e idee umane, affermando ancora una volta il primato della mente sulla materia.

È di osservazione degnissimo che le forme mondane di sua natura son cieche ed operanti, e le forme dell'uomo son lucide e significative; avvegnaché l'operazion delle prime non sia senza ogni significazione, e la significazion delle seconde sia con alcuna operazione congiunta. E tuttavia nel mondo avvi le forme celesti, che col lume, colla costanza, coll'ordine e col vigore, con quanta certezza illuminano, con tanta chiarezza reggendo la parte inferiore e grossolana sono manifeste significazioni del nume della Mente eterna; e nell'uomo avvi le terrestri forme nella materia più crassa e più corpulenta, che sono più cieche che ideali, e più operanti che significative. E finalmente le celesti significazioni mondane, e le ideali umane con bellissima corrispondenza, sì insieme si adattano, che come i lumi del cielo son significazioni, così l'idee dell'uomo son veraci lumi; e nel mondo, per la cognizione dell'uomo, le significazioni sono più espresse; e nell'uomo per le significazioni celesti, sono le cognizioni più chiare²⁰.

Le forme mondane, cioè le forme materiali, degli oggetti naturali, sono cieche ma *operanti*, cioè in divenire. La questione dell'operare in Rossi è questione complessa perché ha a che fare nel suo senso ontologico con la *potenza* e con il grado dell'*essere*. La materia, che non ha essere, di per sé non dovrebbe essere operante. In questo caso, però, il termine va inteso come il riferimento al divenire e alla mutazione e al movimento della materia. Un movimento che si caratterizza come un movimento cieco e casuale, inane perché non generativo di alcunché. Le forme umane, invece sono lucide e significative per via della mente. Poco prima Rossi, infatti, aveva decretato la preminenza della mente sulla materia. La mente, di fatto, ordina la materia, la tiene unita e «alla materia mondana tutto l'essere delle sostanze e tutto il potere de' moti e delle produzioni, e tutta la varietà e l'ingegno delle forme [ha] dovuto concedere»²¹. Dunque, la materia è sì operante, ma per intervento della mente. Tornando al passo cita-

²⁰ *Ivi*, pp. 220-221 (81-82).

²¹ *Ivi*, p. 220 (81).

to, però, si vede che le forme dell'uomo sono *lucide e significative*, cioè chiare e capaci di significare (di corrispondere) alle forme materiali. In questo modo, l'operazione delle forme materiali trova una sua *significazione* nelle forme prodotte dall'uomo, e allo stesso tempo la forma prodotta dall'uomo trova una operazione che le si congiunga. Significazione e operazione vanno insieme, in modo che l'una trovi il suo senso nell'altra. Questa corrispondenza, però, è possibile solo grazie alla corrispondenza dei lumi e delle forme celesti che sono significazione a loro volta della mente eterna e che illuminano e reggono la parte più inferiore e grossolana, ovvero le forme mondane. Grazie a questo intervento delle forme celesti nelle forme mondane, le forme umane – le idee dell'intelletto dell'uomo – significano una porzione di verità nell'adattamento delle «celesti significazioni mondane» e delle idee umane. Le idee dell'uomo guadagnano lo statuto di verità, e le significazioni vengono espresse nel mondo, così come nell'uomo le idee sono più chiare grazie alla significazione celeste. La scienza si produce tramite significazioni che connesse nei giusti rapporti diventano sillogismi che esprimono le essenze. Una affermazione simile viene fatta da Tommaso Rossi più tardi. Si parlerà, infatti, di una parte di materia che si presta a essere penetrata dalla mente e che – inconsapevolmente – si fa veicolo di *pensiero*, trovandosi a essere *trait d'union* tra il mondo materiale, le idee e la conoscenza. Così, ancora una volta, la conoscenza umana si trova in quella condizione di corrispondenza con la mente divina che si rispecchia in una significazione del particolare della materia con l'universale della mente.

La porzion penetrevole della materia potrebbe ella essere stata ministra della Mente prima a penetrare, illustrare e formare la comune materia mondana, onde il mondo è composto; e può essere ed è compagna della mente infima dell'uomo a penetrare, illustrare ed informar la materia organica umana, onde l'uomo è formato: cioè, come quella materia arreca nel mondo la virtù divina a produrre le forme reali, così nell'uomo adduce la virtù della mente umana a produr le forme ideali. E così somigliantemente la medesima materia può ella esser istrumento delle menti separate, a congiungere in uno

la scienza ed arte e legge mentale coll'arte, scienza e legge materiale; onde gli universali della mente si compiano ne' particolari materiali colla cognizione, e i particolari materiali scambievolmente ricevano il loro compimento negli universali della mente colla significazione²²

Questo brano ci permette di considerare un altro aspetto del procedimento scientifico. Se Rossi individua due nature, una mentale e una materiale, e stabilisce una gerarchia favorevole alla natura mentale proprio in virtù di questa distinzione, si comprende la necessità di mettere in comunicazione queste due nature. È proprio, in definitiva, nel rapporto tra mente e materia che nasce la scienza. Non si tratta di una corrispondenza automatica o di un parallelismo fra ordine della materia e ordine della mente, né si tratta di un *sinolo*, una unione fra le due cose che genera le forme. Le forme, le essenze, sono esseri mentali che si esprimono nella materia. Si può supporre che esiste una parte più sottile di materia che si lascia facilmente penetrare dalla mente e che poi formi la «comune materia mondana», entrandone (ma Rossi non lo dice esplicitamente) a far parte. Così, anche l'uomo viene informato da questo sostrato sottile di materia a produrre con la mente le forme ideali. In questo modo l'*universalità* della mente sovrana può ritrovarsi nella materia mondana e allo stesso tempo può essere concepita dalla mente umana, in una *significazione* biunivoca, ovvero sia reale che conoscitiva. Reale perché la mente divina informa *realmente* la materia mondana, e conoscitiva perché questa materia mondana – particolare, discreta e di per sé impenetrabile – può essere organizzata attraverso le forme universali prodotte dalla mente umana, che non sono però arbitrarie, ma rispondono alla vera significazione del particolare nell'universale generata dall'informazione della materia mondana da parte della mente divina.

Non c'è dubbio che il rapporto fra materia e mente non sia del tutto privo di problemi, ma per ora è possibile identificare due aspetti fondamentali della scienza secondo Rossi: la scienza, infatti, si prospetta come *topica e qualitativa*. La scienza è un reperimento della forma universale a partire non dalle cose materiali e

²² *Ivi*, pp. 254-255 (171).

individuali, ma dall'ordine di queste cose. Una volta rintracciato l'ordine è possibile rintracciare e produrre le forme vere delle cose. In questo caso, i rapporti tra oggetti materiali non sono regole quantitative che ne prevedono i "comportamenti" e i mutamenti per controllarli meglio e usarli a proprio vantaggio. La scienza di Rossi non è volta a *scomporre* analiticamente la materia per trovarne le leggi interne. Si tratta piuttosto di una lista di *luoghi* che esprimono le essenze delle cose, le loro forme universali e le loro *posizioni* all'interno di questo ordine, espresse dal grado di realtà.

Con tutto ciò, di questa legge di natura, che le cose in certi luoghi, ciascuna nel suo proprio, nascono e durino, e fuori di quelli né nascere possano, né durare. [...] Egli è certissimo che le particolari spezie delle cose, come elleno han proprie forme e differenze, per le quali ed escon fuori del comun seno del loro principio universale, ed infra di loro si distinguono e scernono, così certi, altresì, e determinati e proprj luoghi aver deono, ove da proprie idee seminali, per proprie e particolari combinazioni di componenti si creino e formino; e dove in conseguenza da quei medesimi principj, e per quelle vie medesime, si conservino e durino; e insiememente da quei luoghi loro originali, per mancamento di tutte quelle cose senza perire affatto, non possano esser distaccate giammai²³.

Rintracciare il luogo e il posto delle cose nell'ordine dell'universo è l'unico modo per comprendere le leggi di nascita e di durata delle cose, ovvero è – secondo Rossi – l'unico modo per conoscere le essenze. Questa forma di scienza topica e qualitativa è il senso della necessità secondo l'abate di Montefusco, ed è altresì un nucleo della sua critica a Spinoza e al sistema dei *novelli epicurei*. La necessità, se viene affermata attraverso l'elenco delle leggi dei mutamenti delle cose, senza riferimento alle essenze universali e senza il riferimento al principio della mente, diventa la maschera del materialismo. La necessità diventerebbe niente altro che la stessa materia, una gabbia in cui lo sguardo dell'uomo si perde nel tentativo vano di trovare la regola di movimenti che risultano caotici e imprevedibili. In questo senso, se per Spinoza la necessità è

²³ *Ivi*, p. 261 (188).

la libertà, per Rossi la necessità diventa l'espressione più alta della casualità. L'unico modo per ripristinare il pensiero della necessità è partire dal primato della mente sulla materia e risolvere nella mente la casualità del mondo materiale. La necessità diventa la possibilità, in Rossi, di sfuggire al tempo e al mutamento della materia e affermare, con un diverso sguardo scientifico, la suprema potestà della mente divina in tutta la sua eternità e stabilità.

3. Tommaso Rossi tra Locke e Cartesio

La scienza topica di Rossi costituisce il tentativo di ristabilire un legame stretto, fondante, necessario, tra scienza e metafisica. Nella riflessione di Rossi il *topos* non è stato ancora slegato dalla metafisica per divenire il fulcro dell'attività dell'ingegno umano, grazie a quel particolare *fatto* che è il linguaggio. La topica non è ancora diventata il metodo per rintracciare il vero nel fatto²⁴ e per ora rimane una scienza dei luoghi e delle nature delle cose, del loro ordine e dei loro gradi di operatività e potenza, che Rossi vede ancora legata al contesto delle scienze naturali, ancora legata a una idea qualitativa della *physis*.

Il dialogo che Rossi instaura con Locke e Cartesio è inserito nel tentativo di affermare la preminenza della mente sulla materia, e di definire meglio l'intelletto umano sulla base di questa gerarchia. Sebbene l'abate dialoghi più direttamente con Locke che con Cartesio, attraverso il suo esame della dottrina delle idee innate sarà possibile accennare ad elementi che stabiliscono la sua posizione, se non rispetto al pensatore del *cogito*, quanto meno ri-

²⁴ Rimando per questa discussione ancora a N. Badaloni, *Introduzione*, cit. Badaloni viene ripreso da A. Cervone (*La metafisica di Tommaso Rossi*, cit.), a proposito della distinzione fra un cartesianesimo attento alle regole della materia e un cartesianesimo non immediatamente contrapposto al platonismo. In questo contesto, la posizione di Rossi è in un primo momento – secondo la Cervone – ancora vicina a quella del Vico, salvo poi distaccarsene. A proposito del problema della mente in Vico, e dunque per chiarire alcune questioni che avvicinano Rossi e l'autore della *Scienza nuova*, rimando a B. De Giovanni, "Facere" e "Factum" nel *De antiquissima*, in F. Tessitore (a cura di), *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, Napoli, ESI, 1971. Inoltre sul problema della topica in Vico rimando a E. Grassi, *Filosofia critica o filosofia topica?*, in R. Amerio (a cura di), *Campanella e Vico*, Padova, CEDAM, 1969, pp. 109-121.

petto a un certo tipo di cartesianesimo²⁵. Questo sarà possibile solo presupponendo il cartesianesimo come un *modo* di filosofare prima che come una lista e una serie di contenuti; bisognerà cioè guardare a una particolare modalità di ricezione della riflessione di Cartesio, piuttosto che concentrarsi sugli elementi che si limitano a “riprodurre” o riproporre il suo sistema. Questa ricezione ha in Italia una storia così complessa da permettere di affermare che il cartesianesimo si dice in molti modi. Non è importante stabilire se Rossi sia un cartesiano oppure in che modo lo sia; quello che importa è comprendere il livello di dialogo che instaura con un certo tipo di cartesianesimo. In questo dialogo John Locke sembra venire in suo soccorso nell’obbiettivo di chiarire la natura della mente. Rossi mette al centro una pervasività della mente che tende a rafforzare quell’interpretazione secondo cui in Italia si assiste a un collegamento (almeno fino ai primi decenni del ’700) tra platonismo e cartesianesimo, nel tentativo di tenere insieme l’esperienza rinascimentale col contenuto sapienziale e col metodo analitico propri del cartesianesimo. Rossi non è certo quel che si dice un filosofo analitico, ma ha la pretesa, attraverso una teoria della mente come ente metafisico, di penetrare le essenze e metterle in un ordine universale che si esprime per gradi di esistenza. Rossi afferma, ancora nella prima parte di *Della mente sovrana del mondo*, che «quanto maggiore è la convenienza e la concordia degli attributi, tanto maggiore è la realtà e la possibilità o potestà ad essere». Ovvero, quanto più un oggetto ha potestà ad essere tanto più partecipa di un grado di perfezione e viceversa²⁶. In questo ordine compreso tra una perfezione che impedisce il non essere e il non potere e una imperfezione che impedisce l’essere e il potere, sta la scienza, cioè quel sistema costituito grazie alla capacità della mente umana di *penetrare* le essenze e congiungerle in quei sillogismi che sono le proposizioni scientifiche, che definiscono l’essere delle

²⁵ Sul cartesianesimo in Europa rinvio al recente D. Kolesnik-Antoine (ed.), *Qu’est-ce qu’être cartésien?*, Lyon, ENS éditions, 2013.

²⁶ T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit., pp. 315-316 (45): «Ciò atteso, quanto maggiore è la convenienza e la concordia degli attributi, tanto maggiore è la realtà e la possibilità o potestà ad essere [...]. A quel che di per sé è reale e possibile, la maggior perfezione aggiunge abilità e potestà ad essere».

cose e che dipendono – appunto – dall’essere supremo, cioè dalla mente sovrana. Rossi accoglie una tendenza intuizionista del cartesianesimo, secondo cui ogni cosa può essere penetrata nell’interno della sua natura. Questa tendenza, rilevata in tempi più recenti da Bergson, completa il cartesianesimo e contribuisce a renderne quella versatilità che dovrebbe avere una filosofia che si candida ad essere la fonte della filosofia moderna²⁷. Il confronto con Locke, dunque, serve a Rossi proprio in questo contesto; l’abate ha bisogno di spiegare in *virtù* di cosa la mente penetra le essenze. Qual è, in sostanza, l’elemento virtuale che permette alla mente di conoscere con tanta sicurezza, che è anteriore alle operazioni della mente, ma allo stesso tempo gli permette di funzionare. Se identifichiamo queste domande come il tentativo da parte di Rossi di tracciare un dispositivo di pensiero ontologico e metodologico, allora possiamo dire che l’abate sannita è cartesiano perché propone il tentativo di creare un sistema che riesca ad essere autosufficiente, dalla generazione alla operazione, e che trovi una sua garanzia metodologica, salvo poi, però, riflettere su questa garanzia e scoprirla una *dura* realtà ontologica, dalla quale dipende lo stesso funzionamento della gnoseologia. La ripresa di Descartes, però, diventa più facilmente comprensibile se si parte (seguendo per altro l’ordine dell’opera sulla mente sovrana) dall’esame di Locke.

La differenza tra Locke e Spinoza, rispetto alla riflessione cartesiana, è nella filosofia di Rossi piuttosto schematizzata e, come ogni schema di questo tipo, limitata. Tuttavia, bisogna in qualche modo seguirla, perché questa differenza si ricompone in una critica che avvicina l’inglese e l’olandese rispetto alla natura della mente. Entrambi sono anti-cartesiani, ma entrambi in un modo diverso: Locke *incommoda* Cartesio nel negare fermamente che vi siano idee innate. Spinoza, invece lo smentisce quando nega la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, ricomponendo le due sostanze in un sistema di corrispondenze che infine decreta – secondo

²⁷ Cfr. A. Feneuil, *L’oscillation cartésienne. Enjeux de l’interprétation bergsonnienne de la philosophie de Descartes*, in D. Kolesnik-Antoine (ed.), *Qu’est-ce qu’être cartésien?*, cit., pp. 549-565.

Rossi – la superiorità della materia²⁸. Il pericolo di queste critiche a Descartes è la confusione tra pensiero e materia, una confusione in cui nasce il seme dell'ateismo perché predispone la predominanza della materia sulla mente. La corporeità offre sempre allo sguardo dell'uomo, e questo è un punto fermo per l'abate di Montefusco, la parvenza dell'esistenza della casualità. Ma se l'occhio dell'uomo si lascia guidare finalmente dalle dinamiche della propria mente, affrancandosi per quanto possibile dalla molteplicità della materia, riesce infine a scoprire quei principi innati che la materia nega solo per la sua limitatezza. Rossi ha meno difficoltà a liquidare gli argomenti lockiani e, tutto sommato, lo considera un pensatore meno pericoloso e meno insidioso di Spinoza. Il pensiero di Locke risulta a Rossi meno ambiguo, forse più onesto rispetto alla malizia dell'ateo olandese. Non è, inoltre, da dimenticare, che molti argomenti contro il materialismo sono stati esposti nella prima parte dell'opera in questione, e ben si attagliano anche alla filosofia di Locke, meno bisognosa di essere sviscerata rispetto al sistema spinoziano che risulterebbe essere un materialismo mascherato e non esplicito come quello del medico britannico.

Rossi parte da una concessione a Locke. Se il filosofo inglese si aspetta che le idee innate siano idee «imprese e scolpite nell'animo dalla mano di Dio» e pertanto «distinte ed espresse, e sempre in ogni tempo rilucenti ad un modo», oppure che le idee innate si trovino nell'uomo insieme a quelle «formalità ed espressioni con che nelle scuole si spongono», allora nell'intelletto non ci sono idee innate²⁹. Nello specifico, Rossi afferma che è necessario distinguere la natura mentale dalla natura materiale, e nell'uomo questa distinzione è possibile affermando l'attività della mente rispetto alla passività. La mente dell'uomo, per essere mente, cioè per essere distinta dalla *natura bruta e cieca*, deve essere fornita non solo di particolari sensi e cognizioni, ma anche di un *comun senso* e *comune nozione*; senza la possibilità di unificare i sensi e le nozioni e di avere in sé un qualche elemento di universalità, cioè di penetra-

²⁸ Rispetto a questo, si veda *infra*, par. 4.

²⁹ Cfr. T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit., II, 1, pp. 319-320 (56).

zione universale delle essenze, non sarebbe capace di cognizione. Il pensiero della mente umana dipende da una mente universale, nella quale sono contenute tutte le prime comuni nozioni e idee, «che sono i principj del sapere e le regole del vivere». La mente non apprende ogni senso e ogni cognizione dagli oggetti esterni come vuole Locke, ma ha in sé un *riverbero* di quella universalità che viene «moderata» (cioè resa *modo*, individualizzata) nelle operazioni singolari della mente e nelle singole cognizioni o esperienze³⁰. In maniera coerente con quanto detto in precedenza, Rossi non esita a dare a queste idee la condizione di *garanzia* della scienza e del legame tra scienza e verità, ovvero tra scienza ed essere. Vedremo, che questo legame si regge su un procedimento cartesiano.

Le idee comuni prime e semplici «sono significazioni ed espressioni delle prime semplici e comuni parziali essenze», e come queste sono «costitutive dell'ampia metafisica essenza, così quelle sono della scienza i primi costitutivi principj». Rossi spiega quello che secondo lui né Locke, né i suoi discepoli potrebbero riuscire a capire: la mente umana, per comunicazione con la mente divina universale, usufruisce di una corrispondenza fra le essenze semplici, comuni e parziali, con le idee semplici, comuni e parziali. In questa congiunzione si dà la scienza, e dunque «la scienza e la essenza sono una cosa medesima», o meglio «l'essenza è, diciamo così, sciente, e la scienza è essenziale»³¹. Ma questa corrispondenza, in definitiva, è possibile perché Rossi, utilizzando l'argomento cartesiano, mette la mente dell'uomo in comunicazione con l'universalità della mente divina, e solo attraverso la consapevolezza che la mente umana comunica con un principio universale è possibile accedere alle essenze / nozioni prime, singole (parziali) e comuni. Infatti, spiega Rossi, che una volta ammessa l'esistenza delle idee innate non è possibile non ammettere l'esistenza dell'idea di Dio perché «quelle idee che abbiām provato essere innate», possono trovarsi nella mente solo in quanto *implicate* nell'idea di

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 321-322 (61-62).

³¹ *Ivi*, II, 2, pp. 324-325 (69-70).

Dio³²; così, «le idee generali dell'ente, del vero, del retto, del buono e l'altre» sono «parti dell'essenza e universali della scienza» e danno origini a più ampi *sillogismi*, e sono implicate «nel tutto e nell'ampio universale dell'essere divino e della divina idea»³³. L'idea di Dio è universale e costituisce «il fondo di tutto il lavoro di tutte le idee meno universali e delle minute e terminate di tutto l'essere assolutamente»³⁴. Questa prerogativa dell'idea di Dio, spinge Rossi a dargli una universalità che potremmo definire *operativa*, nel senso che l'idea di Dio è garanzia del funzionamento della mente umana, proprio perché «l'idea di Dio non è una particolare idea nell'intelligenza e nella mente dell'uomo descritta», ma *adequa* «tutta l'intelligenza e tutta la mente», ovvero permette l'ordine delle operazioni singolari della mente umana³⁵.

È necessario, a questo punto, seguire l'argomento che per Rossi è definitivo e che spiega l'esistenza delle idee innate, cioè la loro verità, e l'esistenza dell'idea di Dio. Così, Rossi sembra chiudere il cerchio e – una volta affermata l'esistenza dell'idea di Dio – l'innatismo (in un circolo che può sembrare vizioso) acquista un nuovo definitivo argomento per essere acquisito. Il procedimento che Rossi utilizza è di natura cartesiana. Non è un'esagerazione affermare che il filosofo sannita nella seconda parte del suo trattato affronti più il rapporto con Cartesio che con Locke, al quale viene concesso il privilegio di essere il traghettatore verso la dimostrazione di Dio tramite l'esistenza delle idee innate e verso la (implicita ma non indiretta) dimostrazione della natura pensante dell'essere umano.

Rossi si rifà al Cartesio della terza meditazione metafisica, nella quale si dimostra Dio sulla base dell'innatismo delle idee. Dio è

³² «Quelle altre idee che abbiām provato essere innate, elle non altrimenti che nella idea di Dio implicate la mente produce»: *ivi*, II, 5, p. 330 (83). Rossi utilizza il termine *produce* che sembra contraddire il principio di esistenza delle idee innate. A mio parere questa contraddizione si scioglie se si prende il termine produrre nel senso di *ritrovare* per usare. La mente, cioè, riprodurrebbe (e dunque potrebbe usare) queste idee, solo in quanto implicate nell'idea di Dio. Dio, dunque, diventa quella garanzia di universalità che permette di *trovare*, *riprodurre* e *utilizzare* le idee innate, principi primi della scienza vera.

³³ *Ivi*, p. 330 (83-84).

³⁴ *Ivi*, pp. 330-331 (85-86).

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 331 (86).

una idea innata, ma così particolare che, nonostante sia *formalmente attuale* nella mente umana, è anche oggettivamente reale in quanto dotata di per sé di esistenza. Il Descartes delle *Meditazioni metafisiche* è un pensatore più vicino all'idea della partecipazione fra uomo e Dio e della compenetrazione di particolare e universale. Si tratta di un contesto nel quale fiorirà l'antropologia rossiana, dove l'uomo è un *mirabil composto* tra materia e mente e dove questo composto è garanzia di azione e conoscenza proprio perché la mente divina garantisce l'unità e l'universalità delle operazioni compiute dall'intelletto a partire dalla sensibilità della materia corporea. Chiaramente, Rossi non è un cartesiano nel senso stretto del termine, non recepisce né discute tutti gli argomenti del filosofo francese; si oppone, però, alla vulgata lockiana e (ancor di più e con maggiore problematicità) a quella spinoziana, e per farlo si appoggia ad alcuni argomenti cartesiani. Non in maniera strumentale, però, ma testimoniando dell'esistenza di una ricezione del filosofo del *cogito* che si adattava bene alle esigenze anti-materialistiche³⁶.

L'abate di Montefusco dimostra che l'idea di Dio è innata partendo dal «comun consenso di tutte le nazioni degli uomini»³⁷. In seguito, dopo una digressione sulla *significazione* universale della natura e del mondo, nella quale si ritrova la corrispondenza dell'universalità e della costanza di una essenza superiore alla natura stessa, Rossi ritiene che sia spianata la strada per intendere bene la dimostrazione di Cartesio, quella della terza meditazione. L'autore della *Mente sovrana del mondo* riprende la distinzione fra le idee avventizie (che l'abate chiama *etipe*) provenienti dai sensi, le idee fattizie (*archetipe*) che vengono prodotte e formate dall'*ingegno plastico* dell'uomo, e le idee innate. Queste ultime idee sono le uniche che rispondono a un criterio chiarissimo e immediato di verità. L'idea divina, prosegue Rossi, non può annoverarsi né fra le idee avventizie, perché non proviene dai sensi e dunque non esiste nessun oggetto che si può accordare con l'esperienza sensibile della divinità, né è formata dall'intelletto. Rispetto a quest'ultimo argomento,

³⁶ Sulla partecipazione di Rossi a un certo tipo di ambiente cartesiano si veda A. Cervone, *La metafisica di Tommaso Rossi*, cit.

³⁷ T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit., II, 7, p. 339 (108).

sul quale Rossi pare sorvolare, l'autorità di Descartes ha già avuto l'ultima parola, almeno secondo il filosofo sannita.

Né mi posso figurare che forse più cause parziali abbiano concorso a produrmi, e che io abbia preso dall'una l'idea di una delle perfezioni che attribuisco a Dio, dall'altra l'idea di un'altra, cosicché tutte quelle perfezioni si trovano in un luogo o nell'altro dell'universo, ma non tutte riunite in uno solo, che è Dio. Anzi, al contrario, l'unità, la semplicità o l'inseparabilità di tutte le cose che sono in Dio, è una delle perfezioni principali che comprendo esserci in lui. Né certamente l'idea di una tale unità di tutte le sue perfezioni ha potuto esser posta in me da un'altra causa, dalla quale io non abbia avuto anche le idee della altre perfezioni: non avrebbe infatti potuto far sì che io le intendessi insieme congiunte e inseparabili, se non avesse insieme fatto sì che io conoscessi quali esse erano³⁸.

L'idea di Dio si presenta come un'idea unitaria, non composta di molteplici qualità; non è dunque una espressione dell'ingegno umano, e non resta che classificarla fra le idee innate. Ma l'idea di Dio presenta una particolarità che è data da un principio cartesiano, perché ha maggiore realtà oggettiva di altre sostanze finite e questa realtà oggettiva non risponde a quella che l'uomo può esprimere. «Nella causa efficiente e totale» deve trovarsi almeno «tanto quanto c'è nell'effetto di tale causa». Da questa affermazione, secondo cui la causa non può dare all'effetto più perfezione di quanta non ne abbia, deriva l'assunto secondo cui «non c'è cosa che possa provenire dal nulla» e, soprattutto, che «ciò che è più perfetto, cioè che ha in sé più realtà» non può provenire da ciò che ha meno perfezione³⁹. Rossi tiene conto di questa riflessione e sa che solo grazie alla dimostrazione di Cartesio può ribadire non solo che l'idea divina sia da annoverarsi tra le idee umane, ma anche che quell'idea nasce dalla natura dell'uomo per mezzo della comunicazione della mente di Dio.

Imitazione ed espressione di divina essenza, suprema, universale, infinita, naturalmente dal finito particolare e dipendente essere della

³⁸ R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, 2001, p. 213.

³⁹ *Ivi*, pp. 193-195.

natura dell'uomo, circoscritta ogni divina comunicazione, è impossibile che provenga. Siccome nella cognizione da dissimile obbietto dissimile idea non può dipendere, così nella generazione da dissimile principio dissimile forma non può provenire. Ugualmente nella cognizione e nella generazione simile da simile in ogni modo proceder dee. [...] È evidente che è affatto impossibile che da dissimile principio dissimile fine proceda in qualunque genere di cose. L'idea innata di Dio dalla natura dell'uomo per reali cieche idee ed espressioni, e sì l'idea di supremo universale, infinito essere divino dal finito, particolare e dipendente essere della natura dell'uomo, come simile reale forma da simile reale principio dovuta procedere; il che è una certissima e chiarissima impossibilità. Ed ecco la dimostrazione di Cartesio. L'idea di Dio innata non può dall'ingegno dell'uomo, né dalla materia circostante, né dalla natura dell'uomo senza ogni comunicazione divina potuta uscire dal nulla; rimane che da supremo universale e infinito real essere divino in ogni modo dipenda⁴⁰.

Sembra chiaro, dunque, in che senso Rossi sia cartesiano. L'abate di Montefusco accetta e utilizza la dimostrazione della terza meditazione metafisica, piuttosto che quella della quinta per due motivi: innanzitutto per affermare a un tempo l'esistenza delle idee innate e l'esistenza di Dio, in modo che l'una evidenza sia di supporto all'altra; inoltre perché Rossi non è interessato a una dimostrazione che separi l'essenza dall'esistenza e la riaffermi esclusivamente in Dio. L'essenza e l'esistenza per Rossi sono una congiunzione necessaria su cui si fonda la scienza e su cui si fonda la conoscenza, dunque sembra plausibile che il suo interesse ricada su una dimostrazione che è tutta interna alla mente e che ha nella mente la sua fonte gnoseologica e oggettiva, perché condotta col ragionamento umano, ma solo in virtù della dipendenza della mente dell'uomo dalla mente divina. A Rossi sembra in questo modo di affermare una verità cartesiana sulla natura dell'uomo: *ego sum res cogitans*. L'abate sannita tornerà sull'argomento, ribadendo che le idee innate non sono principi della conoscenza, ma sono ciò che la rende possibile, per quanto confusa possa essere. Le idee innate costituiscono un sistema trascendentale che è garanzia della conoscenza, perché ne permette le operazioni primarie attraverso le

⁴⁰ T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit., pp. 342-343 (116-118).

idee di unità, universalità, identità; tutti aspetti che hanno a che fare con la costituzione della mente.

L'intelletto umano non funziona grazie a un dubbio iperbolico che ne rimette in discussione la natura, ma funziona grazie alla possibilità di pensare l'universalità e l'infinità. La domanda di Rossi è una domanda sulla natura piuttosto che sul funzionamento dell'intelletto, ovvero è una domanda che parte dal presupposto che l'autocoscienza, così come la realtà dell'intelletto, sono indiscutibili. Per rispondere a questa domanda in maniera soddisfacente senza ricadere nella casualità della materia, Rossi ha bisogno di affermare l'esistenza delle idee innate e dei principi universali della mente divina. In questo modo guadagna terreno per affermare la dimostrazione cartesiana e mettere al sicuro l'esistenza della mente divina e la sua precedenza sulla materia. Lo stesso concetto e cognizione della mente «implica l'universalità e infinità in ogni genere assoluta», e in questo modo «la dimostrazione cartesiana vien confermata e, insieme il Loke della idea di Dio innata convinto». È impossibile, in definitiva, pensare la mente umana senza l'idea universale e infinita di Dio che è mente sovrana.

4. Il problema della materia. Critiche a Spinoza tra Rossi e Toland

Vale la pena di considerare da vicino il modo in cui Rossi affronta la natura della materia. L'opinione a sostegno del materialismo ateo di Spinoza si appoggia sulla critica alla presunta identificazione tra sostanza e materia. Il sistema spinoziano, in breve, determinerebbe secondo Rossi l'esistenza di due sostanze, una materiale e una mentale, salvo poi subordinare la seconda alla prima. A Rossi, certamente, sfugge che in Spinoza la mente non sia propriamente una *sostanza*, bensì una *idea*⁴¹.

La natura e le caratteristiche della materia sembrano essere in ogni caso un aspetto centrale della sua critica a Spinoza, oltretutto una questione interessante soprattutto se in relazione alle proble-

⁴¹ Cfr. M. Sanna, La disamina del sistema dello "Spinoza" di Tommaso Rossi, in G. D'Anna-V. Morfino (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 185-193.

matiche sul sistema spinoziano che vengono sollevate da John Toland, un filosofo che si pone certamente su un versante polemico differente (ma si può ben dire opposto) rispetto a Rossi. Entrambi, però, affrontano la questione a partire dal rapporto fra materia e movimento, facendo colpa a Spinoza di non aver correttamente chiarito questo nesso. Inoltre, entrambi i filosofi si preoccupano di riflettere sul nesso tra sostanza e materia; però, se Rossi individua in questo nesso il principio dell'*ateologico sistema dello Spinoza*, Toland cerca di confermare questo legame dando alla materia la facoltà del movimento e con esso l'azione, togliendola dal destino di *passività* a cui sembrerebbe essere condannata.

Che la materia sia divisibile, rappresenta un problema per Rossi insormontabile, a prescindere dal fatto che questa divisione possa continuare all'infinito. L'«onnimoda distinzione» fa sì che le parti della materia siano «l'une dall'altre escluse, e straposte, e l'une dall'altre separabili»; a causa di questa costituzione «non può avere né comunicazione niuna di essere, né penetrazione», per cui non sarà possibile per le parti «l'une coll'altre comunicare, e l'une e l'altre penetrare» perché reciprocamente «distinte e scisse»⁴². La distinzione della materia non le permette di essere intelligente, cioè – secondo quella che è l'accezione rossiana – non può né comprendere, né comunicare, né penetrare. Secondo la terminologia del filosofo sannita, la materia sarebbe priva di *autorità*, cioè del «principato dell'operare» che «è il più alto grado della più perfetta comunicazione e penetrazione; e similmente la più nobile maniera di produzione»⁴³ così da risultare del tutto impotente al moto, come a ogni facoltà di operazione. La materia, conclude Rossi, «non può muovere sé medesima», e per tanto deve essere mossa da altro⁴⁴. Qui è interessante rilevare un primo confronto con Toland.

Il filosofo inglese nella quarta lettera a Serena dimostra la mancanza di fondamento del sistema di Spinoza. Toland critica proprio a Spinoza la mancanza della dimostrazione del moto e del

⁴² T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit., I, 1, p. 300 (4).

⁴³ *Ivi*, pp. 300-301 (6).

⁴⁴ *Ivi*, p. 301 (7). Questi argomenti saranno ripresi anche nel capitolo V della parte I; cfr. *ivi*, pp. 315-318 (44-53).

suo essere essenziale alla materia. Così facendo, l'autore dell'*Etica* sarebbe costretto ad ammettere più o meno esplicitamente l'esistenza di un essere ulteriore (e non materiale) responsabile del movimento; inoltre, sarebbe costretto a rinunciare a spiegare la diversità dei corpi se non ricorrendo a un intervento divino che appare poco coerente con lo stesso sistema spinoziano⁴⁵. Toland si spinge fino a preferire sotto questo aspetto il *romanzo filosofico* di Cartesio, il quale per lo meno permette di dedurre la varietà dei corpi ipotizzando esplicitamente (dunque con più onestà) «che Dio avesse dato all'inizio una scossa alla massa inerte», in modo tale da permettere all'estensione di muoversi fino a costituire «la struttura dell'intero universo»⁴⁶. La resa di Spinoza è visibile in quella epistola a Tschirnaus, la LXXXIII, nella quale Spinoza risponde (o meglio, evita di rispondere secondo Toland) alla domanda sulla varietà delle cose⁴⁷. Spinoza accusa Cartesio di avere definito male la materia attraverso l'estensione, e che bisognerà trovare un attributo che ne esprima un'essenza eterna e infinita. Quello che effettivamente sfugge a Toland e che poi sfuggirà anche a Rossi, è che né la mente, né il corpo possono costituire l'essere della sostanza⁴⁸. Prima di riprendere questo aspetto della ricezione spinoziana, però, è utile soffermarsi ancora sul discorso di Toland e metterlo in connessione con alcune acquisizioni di Rossi.

⁴⁵ J. Toland, *Lettere a Serena*, in Id., *Opere*, a cura di C. Giuntini, Torino, UTET, 2002, IV, par. 12, p. 288: «Spinoza, dico, non avendo dato alcuna spiegazione di come la materia possa essere messa in movimento o il movimento possa essere conservato, senza ammettere Dio come primo motore, senza dimostrare né supporre che il moto sia un attributo (anzi il contrario) e senza neppure spiegare in che cosa consista il moto, non poteva dimostrare come la diversità dei corpi particolari fosse conciliabile con l'unità della sostanza o con l'identità della materia nell'intero universo».

⁴⁶ *Ivi*, p. 291.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 291-292.

⁴⁸ Questo problema è affrontato anche in M. Sanna, *La disamina del sistema dello "Spinoza"*, cit., p. 188. La questione della natura della sostanza in Rossi, tra Spinoza e Cartesio, è affrontata anche in Id., *Il rapporto mente-corpo: mutazione organica e modificazione spirituale*, in R. Mazzola (a cura di), *Le scienze nel regno di Napoli*, Roma, Aracne, 2009, pp. 15-27.

La proposta di Toland, in linea con il suo panteismo *radicale*⁴⁹, vuole dimostrare che la materia è infinita e in virtù di questa infinità contiene in sé il principio del movimento. Toland, così, si mantiene su una posizione antinewtoniana negando l'esistenza del vuoto. Il moto è il responsabile delle diversità degli individui e questo moto non è agevolato dal vuoto, ma anzi si produce proprio nella assenza di vuoto che spiega il costante intervento e la onnipresenza della materia infinita nei corpi⁵⁰.

«La materia», scrive Toland, «è essenzialmente attiva e il suo movimento generale è il soggetto immediato di tutte le sue determinazioni motorie particolari, così come l'estensione è il soggetto immediato delle sue varie figure e quantità». Toland nega lo spazio come *luogo* di azione della materia, proprio perché la materia ha il suo principio attivo in se stessa. L'idea di vuoto è un'astrazione. «Quando i corpi vengono concepiti come finiti, mobili, divisibili, in quiete, pesanti o leggeri, dotati di varie figure e diverse posizioni, allora si astraggono le [...] parti dal tutto» e le si immaginano delimitate, separate e distinte tra di loro; così si forma una nozione di spazio *vuoto* all'interno del quale questi corpi possono agire. Al contrario, scrive Toland,

quando si considera lo spazio infinito come impenetrabile, immobile, indivisibile, il luogo che contiene tutti i corpi, in cui essi si muovono e sono contenuti, che è di per sé privo di ogni cambiamento, forma o figura: allora, al contrario, si astrae il soggetto infinito dalle modificazioni finite, o il tutto dalle parti⁵¹.

La percezione singolare è sempre una percezione dell'intelletto umano, ma da essa si deve astrarre l'infinità della materia. Il pro-

⁴⁹ A proposito di Toland si veda il libro di M. Iofrida, *La filosofia di J. Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milano, Franco Angeli, 1983.

⁵⁰ Su questo Toland e Rossi concordano. Nella *Mente sovrana del mondo*, infatti, Rossi contesta agli epicurei e ai materialisti proprio la nozione di vuoto, ammonendoli di svilire in questo modo la materia e di condannarla a una attività *difettosa e scioperata*, perché basata su un difetto di essere, invece che su una virtù. Cfr. T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit., I, 3, p. 310 (30).

⁵¹ J. Toland, *Lettere a Serena*, cit., V, p. 323.

cedimento di Toland è notevole e si può definire un procedimento spinoziano, dando alle considerazioni del filosofo inglese il carattere di una emendazione dello spinozismo, piuttosto che di un vero e proprio rifiuto. Per comprendere la particolarità dei corpi, bisogna partire dall'idea di infinito. Per comprendere i *modi*, bisogna prima definire la *sostanza* e soprattutto, affermarne precisamente la precedenza sulle sue affezioni, come dice Spinoza all'inizio della sua *Etica*⁵². In questo modo, se si pensa lo spazio prima dei corpi, si comprende che la distinzione e l'individuazione dei corpi non sia altro che un accidente dell'infinità della materia, che è – come, anzi più della sostanza spinoziana – onnipresente.

Forse si tratta di un caso, ma la proposizione I dell'*Etica*, che dimostra l'antecedenza della sostanza sulle proprie affezioni, viene del tutto omessa da Tommaso Rossi, che comincia il suo esame delle proposizioni dalla seconda, cambiandone il numero. In ogni caso, il procedimento di Toland non è quello dell'autore della *Disamina*, il quale non può certo essere sospettato di spinozismo mascherato. Toland ammette l'esistenza reale della divisione e dell'individuazione, ma questa separazione della materia è un *non essere*, è la causa della sua inerzia. Inoltre, Rossi – a differenza del collega inglese – separa drasticamente il finito dall'infinito, togliendo al primo la possibilità di avere un ruolo nella scienza e nella conoscenza, oltre che nella generazione. Toland abbassa la corporeità singolare a una modificazione della materia infinita eppure, proprio in virtù della continuità fra particolarità e infinità, il corpo singolare gioca un ruolo centrale nella conoscenza umana. La materia infinita è *virtù* del corpo singolare, e dunque il corpo singolare è *virtualmente* infinito. In questo senso, la scienza parte dalla particolarità. L'infinità della materia, infatti, si esprime nelle differenze tra i corpi dovute alla quantità di materia in essi contenuta e alle strutture e modificazioni interne che costituiscono le forme e le specie diverse della materia⁵³. Per quanto riguarda Rossi, invece, il discorso è diverso: tra finito e infinito c'è una differenza radicale: il particolare, proprio della materia, può essere

⁵² B. Spinoza, *Etica*, cit., I, 1, p. 25.

⁵³ Cfr. J. Toland, *Lettere a Serena*, cit., V, p. 318.

infinito solo idealmente ma non realmente. Non esiste alcuna possibilità di affermare l'infinità della materia. La scienza in questo modo si dà solo a partire dalla mente e dalle sue strutture universali, e poco importa se la mente umana riceve le idee dagli oggetti esterni la cui particolarità è solo una fase transitoria del processo di conoscenza umana. Le idee possono produrre scienza solo attraverso l'attività della mente divina che ha creato le essenze e le forme delle cose che l'uomo conosce. Il tema della differenza tra mente e materia è decisivo per due aspetti fondamentali della riflessione russiana. In virtù di questa differenza l'uomo prende un posto particolare nell'ordine cosmico, assumendo le caratteristiche di un particolare composto tra materia e mente che richiama alla tradizione platonica rinascimentale. Inoltre, la differenza radicale tra materia e mente permette a Rossi di affermare la *onnipazienza* della materia, ovvero la sua totale passività. La distinzione e la individuazione sono di per sé sintomo di passività; se una sostanza divisibile ed estesa, riflette l'abate sanita con un argomento che si è visto essere anche di Toland, appare variabile e mutevole, allora deve esserci un principio esterno che le dà questo movimento, ma perché questo avvenga, la sostanza in questione deve essere disposta ad accogliere la forza che le dà forma e le permette di muoversi e, in un certo senso, di vivere. La mente è la sostanza che può penetrare, comprendere e comunicare, ma questa forza agisce sulla materia permettendo ai corpi di comunicare e di mutare secondo un ordine mentale, grazie all'inerzia della materia che la rende disponibile a ricevere le forme. Vale la pena considerare da vicino il passo contenuto nel trattato *Dell'animo dell'uomo*.

La materia da sé non ha forma, né atto alcuno, ma per questo appunto ella è tutta capace ed abile a ricevere ogni forma ed ogni atto. La sostanza estesa, tutta distinta e divisibile della materia, che in dividendo o non mai ad alcun termino perviene o termina in indivisibili estremità, quanto per questo ella apparisce mobile e variabile, tanto s'intende esser pieghevole ed arrendevole ed ossequiosa a prendere tutte le forme e i modi, che 'l sapere e 'l volere mentale può ritrovare. Se la materia non fosse tale qual è, estesa, impenetrabile, divisibile e variabile in ogni modo, non potrebbe ella esser capace a ricevere forme, né reali operanti nel mondo, né ideali significanti nell'uomo. Se la mente

non fosse inestensa, indistinta, immobile ed invariabile, non avrebbe ella né potere, né ingegno di forme, né potrebbe aver virtù, né modo d'informar la materia. La leggerezza ed incostanza e variabilità, ella è dessa abilità della materia ad esser formata o informata. La fermezza e costanza ed immobilità, ella è dessa virtù della mente a formare o informar la materia⁵⁴.

La materia è *estensiva, impenetrabile, divisibile e variabile*; queste caratteristiche le permettono di ricevere le forme, perché nella materia non c'è opposizione alla penetrazione della mente. Queste forme sono «reali operanti in atto», ovvero esistono negli oggetti che si propongono alla nostra conoscenza e che dunque rimandano non all'infinità della materia – come afferma Toland – ma alla forma e al principio creatore della mente; inoltre sono anche «ideali significanti nell'uomo», ovvero producono idee che sono modelli di queste forme. La conoscenza dell'uomo sembra così garantita proprio attraverso la materia. Ma Rossi distingue subito tra una materia che si trova disponibile ad accettare e a ricevere le forme e una che non si presenta *leggera, incostante e variabile* quanto basta da ricevere e riflettere le forme. In questo senso, la materia è ancora la condizione dell'errore, perché in quanto «impotente ed infruttuosa» può non pervenire a quelle condizioni che la dispongono in massimo grado alla *informazione*: il *contatto* che raduna le parti e il *consenso* che unisce i movimenti.

La materia, quando ha le parti congiunte in un sol corpo, e i moti cospiranti in un sol moto, allora è ella nel colmo dell'essere variabile e pieghevole e ossequioso. La materia pria sminuzzata e raffinata, colle parti insieme accolte, e co' moti tutti in uno convengenti, ha la maggiore squisitezza dell'essere passibile, o paziente, che è, o a rassomigliar l'idee mentali modali o a congiungersi con idea sostanziale, la più vicina e più pronta disposizione⁵⁵.

La materia, dunque, si può avvicinare alla mente non appena trova la sua forma migliore, ovvero quella più disposta alla *pazienza*. Questo è uno dei presupposti fondamentali dell'antropologia ros-

⁵⁴ T. Rossi, *Dell'animo dell'uomo*, cit., p. 226 (95-96).

⁵⁵ *Ivi*, p. 226 (97).

siana. Per ora, comunque, è necessario rilevare che la congiunzione fra materia e mente è una congiunzione fra due sostanze diverse, che diverse restano. La loro radicale differenza permette di affermare la prevalenza di una sostanza sull'altra, della mente informante sulla materia che acquista la *virtù* delle forme e delle specie mondane.

Colla copia e col contatto delle parti, e col consenso ed armonia de' moti, la materia ha tutta la selva e tutto il potere e tutta l'abilità per apprestare a mente superiore tutte le forme delle cose, colla produzione di tutte le spezie mondane; e per apprestare se medesima a mente consorte, per la costituzione dell'uomo, col producimento di tutte le forme ideali sensitive e ragionevoli⁵⁶.

La materia è allo stesso tempo ostacolo e veicolo della mente. È necessario che le due sostanze trovino un equilibrio fra la variabilità della materia e l'invariabilità della mente. Questo equilibrio permette alla materia di muoversi in maniera ordinata, dunque secondo le informazioni della mente, ovvero senza essere esposta al rischio della casualità⁵⁷. Le due sostanze sono di per sé immobili ed è la penetrazione della mente che conferisce moto alla materia; allo stesso tempo la possibilità di penetrare la materia dà alla mente un «moto spirituale»⁵⁸. A differenza di Toland, il moto è una conseguenza del rapporto fra attività e passività, non è un elemento essenziale della sostanza. Da questo punto di vista i due filosofi si trovano su posizioni difficilmente avvicinabili.

Sintetizzando le due posizioni: Toland lamenta la debolezza della materia spinoziana, Rossi, invece, ne critica il ruolo preminente. Per il primo implicitamente, per il secondo più esplicitamente, la materia significa natura. L'inglese ricerca nella corporeità la stessa vitalità

⁵⁶ *Ivi*, p. 227 (99).

⁵⁷ Il problema della casualità, legato in particolare alla natura della materia e alle critiche a Lucrezio, è decisamente presente nell'opera rossiana. A questo proposito rinvio a V. Lilla, *T. Rossi critico di Lucrezio Caro*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 26, 1894, pp. 1-25. Più in particolare, invece, sul nesso Spinoza-Lucrezio, cfr. V. Morfino, «Il mondo a caso». *Su Lucrezio e Spinoza*, in D. Bostrenghi-C. Santinelli (a cura di), *Ricerche e prospettive per una storia dello spinozismo in Italia*, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 25-47.

⁵⁸ T. Rossi, *Dell'animo dell'uomo*, cit., p. 231 (109).

della natura e Rossi vede nella natura la materialità che da sola non potrebbe comunicare o esprimere nessuna forma. L'ordine naturale è così coerente e costante, che gli atei si accontentano di questa *superficie* e eleggono la natura a Dio: «il Dio degli atei è la natura», dice Rossi e ribadisce che l'ordine naturale è significazione della realtà dell'ordine mentale divino⁵⁹. Con altre parole, e con argomentazioni più inserite nel discorso spinoziano, il filosofo sannita critica il concetto di infinità relativo all'estensione, o meglio alla materia.

Estensione e materia in Rossi sono la stessa cosa, e dunque l'abate di Montefusco senza soffermarsi troppo sulla questione dimostra che Spinoza intende il corpo ovvero la materia come sostanza infinita. Nella parte di *Della mente sovrana del mondo* esplicitamente dedicata all'esame del sistema di Spinoza, Rossi considera la seconda definizione dell'*Etica*⁶⁰. L'abate accetta l'affermazione per cui il corpo finito è quello che può essere determinato da un altro corpo e del quale si può concepire un altro corpo maggiore. Il problema, però, è quando Spinoza afferma che né il corpo dal pensiero, né il pensiero dal corpo può essere delimitato. In questo modo, secondo il filosofo sannita, Spinoza sta cercando di affermare che la materia «non nel suo genere solamente, ma sibbene in ogni genere è, come dicono, assolutamente infinita»⁶¹. Scrive Rossi che «la cogitazione in un modo e la materia in un altro all'uomo presenti direttamente si dimostrano». La materia, infatti, oltrepassa il senso dell'uomo, mentre il pensiero si dimostra finito, perché (Rossi non lo afferma esplicitamente) le idee sono più facilmente delimitabili nella coscienza dell'uomo, rispetto alla materia che al senso si presenta infinita⁶². Ma bisogna intendersi sui diversi sensi dell'infinità che invece, per Spinoza, è un concetto univoco. Quello che nella materia e nel numero viene preso come segno

⁵⁹ Cfr. Id., *Della mente sovrana del mondo*, cit., II, 7, p. 340 (110-113).

⁶⁰ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., I, def. 2, p. 23: «Si dice finita nel suo genere quella cosa che può essere delimitata da un'altra della medesima natura. Un corpo, per esempio, si dice finito, perché ne concepiamo sempre un altro maggiore. Del pari, un pensiero è delimitato da altro pensiero. Ma un corpo non è delimitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo».

⁶¹ T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit., III, 1, 3, p. 351 (137-138).

⁶² *Ivi*, p. 351 (138).

di infinità non è altro che *indeterminazione*, ovvero la possibilità di aggiungere numeri e porzioni di materia all'infinito. L'estensione e il numero sono da considerarsi infiniti «in quanto nel moltiplicare e nell'estendere non si può ad alcun fine aggiungere oltre al quale non possano sempre maggiori divenire»⁶³. Il vero infinito, infatti è quello *certo e determinato*, con principio e fine *compiuto e perfetto*. Per certezza e determinazione Rossi non intende quella «che restringe e limita e particolareggia le cose», ma quella attraverso cui «le cose con presente realtà sono tutto ciò che esser deono, ed hanno tutto ciò che deono avere»⁶⁴. La certezza e la determinazione sono da considerarsi come quella pienezza di forme della mente che tutto penetra e comprende e che ha quel «primato dell'origine»⁶⁵ che la materia non può avere, al contrario di come affermava Toland che invece proprio nella materia cercava il principio generatore. La materia non può creare né crearsi e il suo infinito è solo una indeterminatezza, un infinito ideale ma non reale. Il principio e il fine del numero e dell'estensione sono *estrinseci* e hanno la funzione di accertarli, determinarli e donargli perfezione. L'estrinsecità del principio e del fine significa la finitezza della materia, infatti – spiega Rossi – l'infinito ha principio e fine intrinseco e non estrinseco, altrimenti sarebbe delimitato da un altro infinito. Così, la materia non è infinita perché – in quanto incerta e indeterminata – non può avere principio e fine in sé. Spinoza, allora, pensando la materia come realmente infinita, pensa un Dio materiale.

Quello che né Toland né Rossi comprendono fino in fondo è che la natura della sostanza in Spinoza non è né mentale né mate-

⁶³ *Ivi*, p. 352 (141).

⁶⁴ *Ivi*, p. 353 (143).

⁶⁵ Cfr. *ivi*, III, 2, 2, pp. 367-368 (182-183). «Lo Spinoza si arresta nel solo concetto essenziale, e dal primato e indipendenza essenziale della costituzione vuole inferire il primato e l'indipendenza dell'origine. La materia è ella certamente una natura o essenza, ed ha, qual può avere, il suo proprio concetto; ma in niuna delle sue ragioni costitutive, né, oltra istigando ed osservando, in niuna parte dell'intera scienza nulla si ritrova che necessità, universalità, infinità, primato e indipendenza implichi in niun modo. Anzi, per l'ampiezza di tutta la scienza scorrendo, si scerne finita, particolare, impotente ad operare ed impotente ad essere; e in questi difetti dimostra la necessità di superior principio immateriale, che l'abbia mossa, ordinata e prodotta».

riale. L'affermazione *Deus sive natura* si riferisce a una idea di natura molto più complessa di quella proposta da una sovrapposizione tra l'ordine naturale e la materia corporea. La natura è un complesso di idee e cose singolari che si inseriscono in un ordine necessario, in modo che la loro singolarità trovi una ragione in se stessa e non perché *voluta* da una mente divina estrinseca agli individui. Sia Rossi che Toland, d'altra parte, propongono motivi panteistici: se in quest'ultimo il panteismo (più esplicito) si traduce in una onnipresenza della materia, nel primo è la mente che comprende e penetra della sua forma tutte le cose, ma la distinzione reale tra mente e materia non viene messa in dubbio.

Pensiero e materia sono due attributi e non due sostanze. Sebbene Rossi condivida la definizione spinoziana degli attributi secondo cui questi sarebbero «ciò che l'intelletto percepisce della sostanza in quanto costitutivo della sua essenza»⁶⁶, nella sua *Disamina* opera una vera e propria sovrapposizione di attributi e sostanza, coerentemente con il principio per cui la scienza e la conoscenza sarebbero quei sillogismi che esprimono una essenza. Anche Toland, dal canto suo, non comprende o non condivide la distinzione tra attributo e sostanza. Il corpo è immediatamente materia, e dunque non viene compreso in una totalità, ma da questa sostanza riceve per contatto diretto (immanente e panteista) la capacità di generare le varietà.

Secondo Spinoza gli attributi sono ciò che *logicamente* viene inteso delle singolarità, quell'infinità ideale che ne esprime la perfezione e l'omogeneità. Ogni singolarità può essere “guardata” sotto l'attributo che la esprime; eppure, l'attributo non è una percezione esclusivamente prospettica, ma esprime la realtà di una cosa: «quanto più una cosa ha di realtà, o di essere, tanti più attributi le competono»⁶⁷. L'attributo non genera, e così né il pensiero né l'estensione possono avere il *primato dell'origine*. In questo contesto il corpo e la mente assumono un valore del tutto diverso, e così anche la singolarità assume un posto peculiare. Il movimento di per sé non ha un ruolo

⁶⁶ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., I, def. 4, p. 23. Cfr. anche T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit., III, 1, cap. 4, p. 251 (163).

⁶⁷ B. Spinoza, *Etica*, cit., I, prop. 9, p. 31.

centrale nella definizione del corpo, né tanto meno della mente⁶⁸. Se il corpo non è altro che un insieme di *corpora simplicissima*, la mente non è altro che un'insieme di idee, e l'oggetto dell'idea costitutiva della mente umana, ovvero «ciò che in primo luogo costituisce l'essere attuale della mente umana» è il corpo⁶⁹. L'idea del corpo non è infinita, ma esistente in atto; l'infinità e la perfezione sono da cercare in una causa, se vogliamo, *remota* dell'essere umano oppure è un percorso che si costruisce faticosamente. «All'essenza dell'uomo», infatti, «non appartiene l'essere della sostanza, ossia la sostanza non costituisce la forma dell'uomo»⁷⁰, eppure la causa dei modi è Dio, che è sia cosa pensante che cosa estesa⁷¹, dotata di infiniti attributi non percepibili dall'uomo. I modi degli attributi, dunque, hanno come causa Dio solo in quanto considerato in base all'attributo di cui sono modi⁷². Il rapporto mente-corpo in Spinoza è molto più stretto di quanto sia Toland sia Rossi riescano a pensare, e determina la dinamica delle singolarità. I modi si costituiscono in questo rapporto, non in quanto congiunzione di due nature differenti, ma proprio in virtù della comunicazione di questi attributi che permette di sentire ogni affezione del corpo sotto forma di una idea, e di produrre idee che abbiano sempre un riverbero nel corpo. È su questo presupposto che Spinoza costruisce la sua teoria degli affetti, ovvero la sua via verso l'antropologia, la politica e verso la conoscenza stessa di Dio. Non è escluso che, come Rossi afferma perentoriamente, il Dio degli atei sia proprio la natura, ma la natura può essere concepita in molti modi, sotto diversi attributi e non

⁶⁸ Un corpo, infatti, è in quiete o in movimento, secondo Spinoza, come si vede da *Etica*, II, ass. 1 dopo la prop. 13. In generale, la capacità di azione di un corpo non dipende solo dal movimento, ma da un rapporto tra quiete e moto delle parti di cui è composto un corpo / individuo. Toland non ammette la possibilità della quiete, e dà solo al moto la facoltà di determinare l'azione e la varietà della materia. Se un corpo è in quiete, argomenta Toland, può rimanere in quiete perpetua a meno che non intervenga una forza esterna, che – retrocedendo all'infinito – non può essere altro che il primo motore immobile. Bisogna, al contrario, ammettere un movimento insito nella materia *ab origine*. Cfr. J. Toland, *Lettere a Serena*, cit., IV, pp. 289-290.

⁶⁹ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., II, propp. 11 e 13.

⁷⁰ *Ivi*, II, prop. 10, p. 87.

⁷¹ *Ivi*, II, propp. 1 e 2, p. 79.

⁷² Cfr. *ivi*, II, prop. 6.

ridotta a quella concezione sostanzialistica della materia, che Rossi e Toland in qualche modo condividono.

La definizione della materia incrocia temi fondamentali della riflessione filosofica a cavallo tra '600 e '700: il concetto di causa e lo statuto dell'individuo sono tra questi. Al di là, però, di queste considerazioni, è chiaro che Spinoza fa del pensiero e dell'estensione qualcosa di ontologicamente diverso da Dio, o meglio dal *Dens sive natura*. Il tentativo di Spinoza è però quello di ricomporre le due sostanze, concependole come attributi con i quali pensare le *rationes* della singolarità, permettendo a tutti i *modi* di ritrovare la natura come causa. La natura è estesa e allo stesso modo pensa, e in questo senso Dio non può essere esclusivamente costituito dal pensiero. Tutto è immediatamente – in ogni sua forma – riconducibile a Dio, o meglio alla natura⁷³; anche i modi.

Per tornare alla natura della materia, Spinoza ne esclude la divisibilità, portandosi ben oltre i discorsi sia di Rossi che di Toland, il quale invece vedeva nella varietà la *virtù* essenziale della materia. L'estensione è infinita perché è un continuo, ma questo continuo è fondamentalmente omogeneo. Spinoza esclude la reale distinzione delle parti della materia, se non come agglomerazioni contingenti. Probabilmente è proprio questo il punto che fa dubitare Toland del fondamento del sistema spinoziano, nonostante il presupposto della non esistenza del vuoto⁷⁴ sia comune a entrambi i pensatori.

Di certo fra le cose che sono tra di loro realmente distinte, l'una può essere e rimanere nel suo stato senza l'altra. Poiché dunque non si dà in natura il vuoto [...], ma tutte le parti debbono concorrere a far sì che il vuoto non si dia, ne deriva pure che esse non possono realmente distinguersi, ossia che la sostanza corporea, in quanto è sostanza, non si può dividere. Se poi qualcuno vuol sapere perché noi siamo tuttavia naturalmente inclini a dividere la quantità, gli rispondo che la quantità è da noi concepibile in due modi, ossia astrattamente e superficialmente, così come la immaginiamo, oppure come sostanza, cosa che si fa col solo intelletto. Se dunque consideriamo la quantità come è nell'immaginazione, il che si fa da noi

⁷³ Cfr. *ivi*, I, prop. 15.

⁷⁴ A proposito del vuoto in Toland, cfr. J. Toland, *Lettere a Serena*, cit., V, par. 22, p. 319 e pp. 324-325.

spesso e più facilmente, la troveremo finita, divisibile e composta di parti; se invece la consideriamo come è nell'intelletto, e la concepiamo in quanto sostanza, cosa che accade assai difficilmente, allora, come abbiamo già abbastanza dimostrato, la troveremo infinita, unica e indivisibile. E questo sarà abbastanza chiaro [...] specialmente se sarà considerato anche il fatto che la materia è dovunque la stessa, e che in essa non si distinguono parti se non in quanto concepiamo la materia come investita in modi diversi, tanto che le sue parti si distinguono solo modalmente, non realmente⁷⁵.

Spinoza non vede alcun motivo per considerare la materia indegna della natura divina. La materia è un aspetto di questa natura e dunque non può essere passiva⁷⁶, a meno che non si voglia definire Dio passivo rispetto a se stesso, cioè costituito da un difetto di potenza. È vero che Spinoza non si preoccupa di spiegare come la materia costituisca la varietà delle cose singolari, o almeno non lo fa come Toland vorrebbe; ma la ragione di questa mancanza sta nella consapevolezza che la singolarità è una modalità espressiva della sostanza e non ha bisogno di essere giustificata attraverso un procedimento generativo di tipo dinamico o meccanico. La razionalità di tutta la natura e la sua necessità bastano a Spinoza per ritrovare tutte le regole delle complessioni singolari, e con esse la *realtà* dell'individuo, e della singolarità.

5. *L'antropologia di Tommaso Rossi. Le tematiche vichiane*

Il tentativo di inserire la riflessione di Rossi nel contesto di concetti e di questioni che ho menzionato non può evitare di misurarsi con l'aspetto antropologico. Da questo punto di vista, infatti, si mette in luce la partecipazione del filosofo alla ripresa del platonismo rinascimentale che segna il tentativo di riaffermare – contro il dualismo cartesiano – un monismo della sostanza⁷⁷. Rossi utilizza alcu-

⁷⁵ B. Spinoza, *Etica*, cit., I, 15, schol. pp. 41-43.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Su questo si veda il già citato N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, cit. Anche M. Sanna, *La Disamina del sistema dello Spinoza*, cit., menziona la questione, che viene affrontata più da vicino – soprattutto in merito all'antropologia – in Ead., *Il rapporto mente-corpo*, cit.

ni aspetti del cartesianesimo per affrontare il nodo della sostanza da un punto di vista ontologico ed epistemologico. Sebbene anche in questo ambito non manchino motivi espressamente platonici, è nella riflessione sulla natura umana che l'idea del congiungimento tra mente e materia risuona come un forte debito nei confronti della ricezione rinascimentale del filosofo greco. Eppure, questo debito si presenta in un contesto nuovo, o per meglio dire si configura come ben inserito in un contesto filosofico vivace e in grande trasformazione. L'uomo di Rossi non è solo un microcosmo, ma è un vero e proprio *riproduttore* di forme; si lambisce la connessione tra vero e fatto nella mente (ingegno) dell'uomo e si esclude completamente il discorso delle passioni e degli affetti. L'antropologia dell'autore della *Disamina dello Spinoza* è un'antropologia anti-spinoziana, che cerca di togliere peso alla singolarità dell'esperienza umana e delle modificazioni affettive che questa esperienza comporta passando attraverso il corpo, per mettere al centro la produzione umana, attraverso le idee delle forme divine nelle quali si trovano unite epistemologia e ontologia. Definire questi ambiti di riflessione come ambiti vichiani, non vuol dire certamente affermare un vichismo di Rossi, che fungerebbe da corollario del suo anti-spinozismo. Se si cedesse a questa schematizzazione, si commetterebbe innanzitutto un errore storico⁷⁸, oltretutto interpretativo. Se anche esistesse un collegamento fra la critica a Spinoza e l'anticipazione di motivi vichiani, questo non significa che le due nozioni siano necessariamente conseguenziali; inoltre, presupporre delle tematiche vichiane deve essere utile solamente per definire un incrocio di problemi che possono permettere un'elaborazione vicina, per alcuni versi, a quella dell'autore della *Scienza nuova*⁷⁹.

L'uomo è un *mirabil composto* perché è congiunzione di due nature eterogenee: mente e materia, entrambe particolari, e dunque in qualche modo imperfette. Rossi cerca, innanzitutto, di spiegare la natura della facoltà di *unificare* la conoscenza, sia a partire dalla parzialità delle idee mentali che dalla parzialità dei dati experien-

⁷⁸ Come rileva Cervone in Id., *La metafisica di Tommaso Rossi*, cit.

⁷⁹ A questo proposito si veda B. De Giovanni, "Facere" e "factum", cit.

ziali, e la sua esistenza nella mente umana. L'uomo trae dalla coscienza del proprio corpo l'idea di estensione e, similmente, dalle operazioni della mente la cognizione del proprio animo. In altri termini, l'idea del corpo e l'idea dell'animo *significano* l'estensione e la cogitazione. Con troppa fretta, dice Rossi, da questo si trae la conclusione che l'essenza del corpo sia l'estensione e non la cogitazione e l'essenza dell'animo sia la cogitazione, stabilendo di fatto una specie di equivalenza tra le due *res*⁸⁰. La differenza tra le due sostanze è una differenza ontologica, data dal *rapporto* in cui queste vengono a trovarsi. La mente è una natura infinita, a differenza dell'estensione. Il fatto che l'estensione di cui il corpo è una manifestazione si presenti come una unità, laddove invece la sua natura sarebbe particolare e discreta, è una espressione della funzione unificatrice dell'animo. L'estensione ci si presenta come una essenza, solo perché il nostro animo interviene a unificarla e uniformarla. L'uniformità dell'estensione ha a che fare con una operazione di unificazione delle percezioni particolari. In questo modo si comprende come l'animo «coll'estensione che apprende ed esprime possa estendersi ancor esso». L'idea infinita dell'estensione, l'infinità ideale che questa rappresenta, è in realtà la mente che si rappresenta come estesa⁸¹. L'argomento di Rossi è un'ulteriore riprova della differenza ontologica fra mente e materia, che tenta di risolvere anche il rapporto col mondo esterno. Il mondo esterno, sebbene non risponda a un criterio cartesiano di realtà oggettiva, è la garanzia dell'unione di mente e corpo, la nostra percezione dell'oggettività è permessa grazie all'intervento unificatore dell'animo. Questa attività dell'animo – a rafforzamento di quanto detto – concorre a produrre le idee mentali. Senza corpo non si avrebbe né impressione né espressione della cognizione degli oggetti. Così come la mente si fa vedere estesa *dal lato della potenza*, allo stesso modo il corpo – anch'esso *dal lato della potenza* – si fa vedere come cogitante⁸². Rossi è costretto ad ammettere in merito

⁸⁰ Cfr. T. Rossi, *Dell'animo dell'uomo*, cit., p. 200 (27-28).

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 201 (30-31).

⁸² *Ibidem* (31).

alla natura umana il concorso reciproco delle due sostanze, ma lo fa uscendo dall'argomento cartesiano, così come da quello spinoziano, affermando una unione funzionale tra le sostanze che si può *mirare* solo nell'uomo.

Il carattere e soprattutto la funzione di questa *mirabile unione* viene esplicitata da Rossi dopo aver introdotto la nozione di *materia sottile*. La materia, che si dispone alla ricezione delle forme da parte della mente e che è così sottile da poter congiungere molte delle sue parti in consenso ed armonia, si caratterizza come consorte della mente divina e della mente dell'uomo⁸³. In particolare, la materia sottile è lo strumento della produzione delle specie mondane e, nell'uomo, della produzione delle forme ideali. L'uomo apprende dalla materia le forme circostanti e apprendendole dai sensi le *dispiega e dilata*; la mente «raccolge in uno i numeri ed adegua le dimensioni ed esprime le modificazioni della materia»⁸⁴. La conoscenza è un *raccoglimento*, una sorta di spigolatura degli indizi e degli elementi sensoriali che nella coscienza vengono unificati e questa unificazione costituisce l'autocoscienza che viene affermata, con un procedimento che ricorda quello vichiano nel *De antiquissima*, aggirando il *cogito* cartesiano. L'unità è una forma essenziale e reale, che costituisce la nostra stessa possibilità di conoscenza. Qui Rossi si porta su un terreno decisamente differente da quello spinoziano, secondo cui l'uno non è altro che un *ente di ragione*, e gli universali un modo tutto esperienziale e immaginario di conoscere la realtà⁸⁵. È la materia e la corporeità che permettono all'uomo di apprendere le forme materiali attraverso la mente. In questo modo, Rossi concede alla materia quella operosità di cui ha bisogno per affermare il primato della mente come centro unificatore, che rispecchia lo stesso primato della mente divina. Nel significare le forme e l'essenza divina, il composto umano è il punto di vista privilegiato per ritrovare il rapporto tra le due sostanze e la loro natura.

⁸³ Cfr. *supra*, n. 55.

⁸⁴ T. Rossi, *Dell'animo dell'uomo*, cit., p. 227 (99-100).

⁸⁵ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., II, prop. 40, schol. 1.

L'attività dell'uomo sta nella raccolta e nell'ordine dei dati sparsi e confusi. La materia offre la distinzione e la discrezione, la mente ordina e unisce. L'oggetto del nostro *sensu* e della nostra *cogitazione* deve essere «ordinatamente contestato e congegnato, sicché le parti, ciascuna al suo luogo adattate e tra loro congiunte, compongano ciò che deono comporre», in modo tale che in questo ordine possano venire collegate tra di loro⁸⁶. La scienza umana è ancora una volta un *sillogismo*, che si sviluppa dalla *topica* delle essenze. L'uomo è così una profonda unità tra materia e mente, e solo in lui le due sostanze si definiscono a vicenda:

il corpo organico è un artificiosissimo lavoro per esprimere e rassomigliare tutte le forme, e apprendere e sentire tutte le azioni corporali: egli è stabile, sostanzievole, universal simulacro de' speciosi ed attuosì obbietti circostanti. La materia dell'uomo, a quel modo costrutta e modificata, è infine una mente materiale. Adunque la mente, modificata secondo quella ordinata e ragionevole modificazione del corpo organico, in primo luogo sente o avverte quella sua modificazione; e per tal cagione, e in oltre per l'intima unione, avverte ancora, o sente, la materia congiunta. Conciossiaché, quanto nel modo l'è apprestato dalla forma corporale, tanto ella da sé per natural virtù lo produca, siccome appunto avviene nelle minute e variabili e lievi informazioni de' sensi e delle cogitazioni particolari⁸⁷.

La costituzione dell'uomo è un equilibrio tra universale e particolare e la sua conoscenza è fragile ma possibile, proprio come questo congiungimento. Nell'opera *Della mente sovrana del mondo*, Rossi riprende questo argomento concentrandosi sul rapporto tra mente e materia e tra mente umana e mente divina.

⁸⁶ Cfr. T. Rossi, *Dell'animo dell'uomo*, cit., p. 231 (108-109). Cfr. anche *ibidem* (p. 110): «Perché la mente dell'uomo è ragione, ordine, regola, virtù ed atto penetrevole; e le operazioni mentali, sono elleno o elementi o congiungimenti o sillogismi di scienze e di arti; non può per tanto la mente altrimenti operare, che simiglianti modi ordinati e ragionevoli ed attuosì e penetrevoli, o per le formazioni producendo, o riproducendo per l'espressioni».

⁸⁷ *Ivi*, pp. 232-233 (113-114). Sul rapporto tra mente e corpo si veda anche M. Sanna, *Il rapporto mente-corpo*, cit., p. 15, dove si menziona il passaggio da una mente concepita per *facultates* a una struttura mentale concepita per *species*. In Rossi, però, l'ordine del mondo concepito per essenze *specifiche* sopravvive proprio nella concezione della scienza che – come già visto – ha uno stretto rapporto con la struttura mentale.

La mente dell'uomo è, a causa del contagio della materia, *impura e caliginosa*, eppure conserva le sue facoltà, ovvero «intende il suo ingegno e significa e intende insieme il divino principio, e questa significazione e intelligenza divina è alla mente dell'uomo connaturale»⁸⁸. Attraverso le operazioni mentali, l'idea di Dio – che in quanto idea innata è una idea confusa – si rischiarava e si comprendeva. L'idea di Dio è confusa, perché la mente umana deve trovare e costituire quell'ordine delle cose che gli permetta di comprendere la divinità. L'ordine è il compito dell'uomo. In questo senso Rossi riprende ed emenda l'argomento platonico della reminiscenza, dicendo che i lumi e le ragioni seminali delle cose, sono nell'uomo e contemporaneamente in Dio. Secondo Rossi, i platonici (o meglio i neo-platonici) non potevano capire che le due nature umane avessero un unico principio, pertanto si pensò che una parte della mente divina fosse decaduta *per suo vizio al miserevole stato dell'uomo* e che la reminiscenza dipendesse da questo decadimento della natura mentale. La scienza invece, precisa Rossi, si trova nella natura dell'animo sotto forma di «lumi e numi seminali», che si spiegano – cioè si esprimono – attraverso la materia e con i sensi ritornano all'uomo che organizza la sua esperienza. In questo senso, la conoscenza è una reminiscenza⁸⁹. L'accezione che l'abate sannita dà al termine reminiscenza è quello di una *corrispondenza* oppure di una *significazione*. Nell'uomo c'è la traccia di Dio, che gli permette di comprendere la materia attraverso le forme; grazie a questa corrispondenza, la scienza può essere considerata dal punto di vista metodologico e ontologico come il rinvenimento e l'espressione dell'ordine divino nel mondo.

L'uomo di Rossi si trova al centro del collegamento fra scienza e antropologia, fra conoscenza umana e generazione divina. Certamente, l'uomo così concepito ha una posizione di privilegio, molto diversa da quella dell'uomo vichiano, preda della sua stessa limitatezza e costretto a fabbricarsi degli strumenti materiali e mentali che gli permettano di sopravvivere e di significare il mondo esterno.

⁸⁸ T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, cit., II, V, p. 335 (97-98).

⁸⁹ *Ivi*, pp. 335-336 (99).

La significazione in Rossi è già nella mente umana, proprio perché esiste un chiasmo fra mente divina, forme ideali, materia mondana e forme materiali, al cui centro sta proprio l'uomo. La materia sottile, di cui si è parlato nel paragrafo precedente, contiene le forme mondane di cui è stata *informata* dalla mente divina; queste forme mondane sono significazioni delle forme divine. Questo, non significa che le forme materiali e mentali siano la stessa cosa o si corrispondano. Rossi non determina questo rapporto con chiarezza, ma sembra protendere per una ipotesi secondo cui le forme mondane altro non sarebbero che gli schemi della natura (i generi e le specie, per utilizzare la distinzione aristotelica), possibili grazie ai principi ordinatori di unità e universalità che sono quelle forme divine risultate dalla comprensione del mondo da parte della mente *sovrana*. L'uomo sta in questo flusso di *informazioni* e può trovarsi in questa posizione privilegiata perché conosce gli oggetti attraverso i sensi, e conosce la natura non in modo disordinato ma nell'ordine delle forme mondane grazie al riverbero della mente divina nel suo ingegno (che pure è mente e dunque penetra, comprende e unifica). L'errore, in definitiva, è dato dalla natura casuale dell'esperienza, ma l'ingegno offre la possibilità di collegare questa casualità nell'ordine della necessità divina, non naturale (come invece vorrebbe Spinoza). La necessità di Dio, infatti, si pone come alternativa radicale alla casualità della natura, e l'intervento divino è volto a conservare l'ordine di una materia che altrimenti si svolgerebbe a caso, perdendo tutta la possibilità di operare e dunque di essere.

Queste connessioni sono sviluppate dal legame fra antropologia e scienza, che si complica nel momento in cui Rossi concede all'uomo la possibilità di *modificare* la materia. Questo aspetto porterà l'abate di Montefusco ad avvicinarsi al principio del *verum-factum*, facendo intravedere la radice di questo nesso in una concezione dell'uomo come unione di estensione e pensiero. La modificazione della materia non è, né può in alcun modo essere, una graduale emancipazione dell'uomo dalla natura. Non c'è in Rossi la centralità di questo aspetto, che tanto aveva dato e tanto darà allo sviluppo di una razionalità della *previsione* dei fenomeni naturali, e alla nascita di una *filosofia della cultura*. Piuttosto che su questi aspetti, sarà utile insistere su quan-

to Rossi si troverà a condividere di quei presupposti che avranno un ruolo importante nella costituzione della riflessione sulla storia umana basata sulle operazioni di significazione dell'esistente⁹⁰. «La scienza, la legge e l'arte con poderose virtù e fruttifere operazioni introdotte nella materia rendonola per ogni parte lucida e penetrevole alla mente»⁹¹. Quanto dice Rossi non è vero solo per quanto riguarda la capacità della mente divina di informare la materia, ma deve funzionare anche riguardo alla facoltà della conoscenza umana di *fare* la scienza, comprendendo nuove forme della materia. Si tratta, certo, di forme che sono già contenute nella mente divina, tuttavia questa operazione di significazione da parte della conoscenza umana, *assottiglia* la materia e la rende *formosa*.

Nella trattazione sulla *Mente sovrana del mondo* Rossi ribadisce il valore autorevole della natura umana, che diventa creatrice di forme *scientifiche storiche e pratiche*. L'ingegno umano è «universale ed autorevole» e dunque ha la facoltà di illustrare e dimostrare «tutti i particolari della scienza, della storia e dell'arte». Inoltre, l'uomo ha dal suo essere mente l'*autorità del volere*, cioè è dotato di volontà libera, per questo ha *imperio e regno* sulle particolarità «i fatti approvando o rifiutando, e i non fatti facendo»⁹². La mente umana può fare il vero, costituendo forme nuove che si esplicano con la scienza, con l'arte e con la storia. Questo ragionamento non mette Rossi nella posizione di ammettere un mondo umano diverso da quello divino; le forme dell'arte e della storia sono vere nello stesso modo in cui lo sono quelle della scienza. Quando l'uomo crea delle forme non è *pari* a Dio, ma significa le forme della mente divina che sono in lui. Nonostante questo aspetto, però, che tiene Rossi molto lontano dalle acquisizioni vichiane, il filosofo sannita concede all'uomo un

⁹⁰ Questo tema si incrocia con le questioni relative alle forme di conoscenza e in particolare all'immaginazione. L'immaginazione come forma di *significazione* e dunque nel suo valore operativo, avvicina Vico e Spinoza. Cfr., sull'argomento, P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, ETS, 2001. Rispetto al legame fra ingegno e fantasia in Vico si veda M. Sanna, *La "fantasia che è l'occhio dell'ingegno". La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, Guida, 2001. Contro una critica all'interpretazione ermeneutica della filosofia di Spinoza cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Milano, Ghibli, 2005, in particolare cap. XV.

⁹¹ T. Rossi, *Dell'animo dell'uomo*, cit., p. 254 (170).

⁹² Id., *Della mente sovrana del mondo*, cit., I, 4, pp. 310-311 (37).

ruolo attivo nella costituzione delle forme della scienza e traccia un legame forte tra il metodo della scienza e l'essenza; tra l'operare e l'essere; tra il fatto e il vero. La strada che Rossi percorre e che tanto peso avrà nella riflessione tardo settecentesca a partire da Vico, è una strada alternativa al cartesianesimo, sebbene da esso riprenda gli aspetti più razionalistici. L'abate, più o meno direttamente, non può evitare di mettere al centro della sua antropologia la nozione di *ingegno*, come aspetto più rappresentativo della mente umana, perché unificatore della metodologia della conoscenza e dell'essenza della mente. L'ingegno è ciò che permette di conoscere e di *unificare*. Questa unificazione, che ha anche una funzione di adeguamento della particolarità, non è di per sé una generazione dal nulla; l'uomo di Rossi non è il fabbro dei propri strumenti mentali, non ha la facoltà di creare una forma culturale, né crea la sua storia. Però, l'unificazione dell'ingegno prende su di sé alcuni aspetti della creazione. Unendo, l'uomo crea forme nuove, dà un senso alla particolarità, si muove tra le esperienze caotiche e scopre la necessità della natura divina. Le forme che l'uomo crea gli permettono di avvicinarsi a un ordine divino, assottigliano – per così dire – la materialità delle esperienze particolari. L'uomo che crea le forme non è simile a Dio, tanto da poter conoscere solo quello che fa; l'uomo che crea le forme, fa scienza e dunque conosce l'essenza, perché insieme alle specie mondane conosce l'unità e l'universalità della mente divina, facendo esperienza della *autorità* della mente propria.

Il cerchio in qualche modo si chiude e si vede come in Rossi epistemologia e ontologia coincidano e come il punto di vista privilegiato di questa coincidenza sia la natura umana. L'antropologia di Rossi non recepisce l'accurata definizione e descrizione delle passioni umane. Rimane immune da una tradizione molto forte nella riflessione continentale tra '500 e '700⁹³. Tradizione che evita anche Vico sebbene, nella sua narrazione, le passioni relative alla paura e alla reverenza giochino un ruolo fondamentale come in tutti i discorsi politici della modernità.

⁹³ A proposito della storia politica delle teorie degli affetti tra XVI e XVIII secolo, si veda l'importante saggio di R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

Il pensiero di Rossi non è certo immediatamente politico e questa caratteristica è decisamente rispecchiata dalla concezione dell'ingegno. Questo è effettivamente un *occhio* mentale: rappresenta la facoltà che utilizza la mente per agire in concorso con la materia, con il corpo umano. Le teorie delle passioni sviluppano, invece, l'ingegno come *complessione*, come carattere relativo al concorso degli affetti che modificano la natura umana. Esempio eminente di questa condizione è propriamente Spinoza, nel quale l'ingegno rappresenta il "cedimento" del pensatore olandese alla realtà storica. L'ingegno si forma attraverso l'esperienza, e non è una facoltà. È il carattere di un individuo, ma più precisamente di un popolo, sviluppa strategie, accetta o rifiuta forme culturali e forme politiche e soprattutto è qualcosa che ha a che fare con l'interesse, discorso che – oltre Spinoza – entrerà nelle riflessioni politiche e si costituirà come aspetto essenziale dell'individualità⁹⁴. Rossi resta fuori da questa strada e si inserisce in un contesto differente che per molti aspetti troveremo anche nel pensiero più completo di Vico, il quale svilupperà una antropologia molto più complessa rispetto a quella dell'abate di Montefusco, dove però sarà proprio la funzione creativa e compositiva dell'ingegno a mettere l'uomo "in piedi" e a permettergli di dotarlo dell'orientamento mentale e fisico necessario per costruire la sua eminente forma di difesa: la politica.

Secondo Rossi la parte migliore dell'uomo, la più lucida e autorevole, è l'ingegno, che rappresenta la possibilità di orientarsi nei *luoghi* dell'essenza, nella topica della scienza dove ogni cosa trova il suo ordine.

6. «*Il Dio degli atei è la natura*». *Un pensiero contro la casualità*
Né in Rossi né in Spinoza si trova una affermazione forte dell'autonomia dell'individuo. In entrambi i filosofi, però, questa caratteristica si presenta in modo differente. Il cuore di questa differenza è il nesso spinoziano tra necessità e libertà, che Rossi non può

⁹⁴ Cfr. A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1993 [1977].

accettare, perché scorge la forza di questo legame, che gli sembra – inoltre – un modo per affermare l'ineluttabile realtà del caso.

L'individualità è qualcosa che ha a che fare con la parzialità della nostra percezione. La singolarità degli individui in Spinoza è una particolare concrezione di corpi, di particelle e di regole naturali che concorrono a formare qualcosa che la nostra incomprendimento potrebbe definire una specie di miracolo. In realtà la concezione della sostanza spinoziana porta proprio a fare in modo che quel corpo o quel modo esista necessariamente in un dato momento e che abbia una determinata durata; ma nonostante questo, anzi proprio per la complessità della sostanza, per l'indeterminazione delle cause esterne, la durata non è determinata dall'essenza di *quel* modo.

All'interno di questo conclusivo confronto fra le posizioni dei due autori rispetto alla singolarità, la nozione di durata pone diversi problemi. Spinoza definisce la durata come «continuazione indefinita dell'esistere», in quanto non può essere «determinata dalla natura stessa della cosa esistente, e neanche dalla causa efficiente, la quale pone sì, necessariamente, l'esistenza della cosa, ma non la toglie»⁹⁵. Le cose singole, inoltre, sono cose finite che hanno una esistenza determinata. La durata è qualcosa che non sta nelle cause efficienti delle cose, non sta nella loro essenza, se non nella misura in cui le cose singole abbiano più o meno possibilità di resistere alle cause esterne e di avvantaggiarsene. La durata di una cosa singola non sta nemmeno in Dio. Non perché – come si potrebbe pensare – a Dio manchi la cognizione della durata di un oggetto, ma perché in Dio non c'è alcun progetto sulla durata di una cosa singola. Questo argomento va nella direzione di sottrazione alla sostanza divina di una volontà sul modello di quella che percepiamo essere una volontà sovrana. Dio non ha la volontà dei re o dei tiranni, e per questo motivo non può decidere della fine di un *suo* modo. L'affermazione di Spinoza secondo cui tutto ciò che segue dalla natura di un attributo di Dio è eterno ed infinito in virtù dell'attributo da cui i modi vengono espressi⁹⁶, diventa un

⁹⁵ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., II, def. IV e spiegazione, p. 77.

⁹⁶ *Ivi*, I, 21, p. 49.

argomento per togliere all'essenza formale delle cose la cognizione e il potere di determinarne la durata. Non senza qualche fondamento, questo procedimento di Spinoza può risultare un modo per distinguere la scienza naturale dalla metafisica. In ogni caso, il tentativo che farà l'autore dell'*Etica* sarà quello di ricomprendere questa distinzione nell'idea di *necessità*. L'esistenza di un corpo e la sua durata è determinata da una serie di cause concatenate tra di loro. La durata del corpo definisce la durata dell'essere umano, nella misura in cui senza un corpo, non possiamo essere affetti né agire nel mondo esterno né, dunque, avere la percezione delle idee.

La durata del nostro corpo, scrive Spinoza non dipende né dalla sua essenza, né dalla natura di Dio; invece, «è determinata a esistere e ad operare da cause tali, che a loro volta sono state determinate a esistere e ad operare secondo una certa e determinata regola, e queste ancora da altre e così all'infinito»; la durata del nostro corpo dipende allora «dal comune ordine della natura e dalla costituzione delle cose». L'ordine delle cose funziona secondo una regola che definisce la costituzione di *tutte* le singolarità, e da questa totalità di costituzione dipende il modo in cui operano e interagiscono tra di loro. La conoscenza adeguata di questa regola «sta in Dio in quanto ha le idee di tutte quelle cose, e non in quanto ha soltanto l'idea del corpo umano»⁹⁷; a partire dalla sola idea del corpo singolare, nemmeno Dio potrebbe avere una conoscenza adeguata della sua durata. Bisogna conoscere tutta l'intelaiatura del mondo, la *facies totius universi* per fare esatte previsioni sulla durata delle cose ma a quel punto le cose verrebbero concepite nella loro eternità. Le essenze delle singolarità nulla ci dicono in merito a questa domanda. Restringendo la questione alla conoscenza umana, essa non ha alcuna conoscenza adeguata della durata delle cose singole⁹⁸. L'intelletto umano è fallace e limitato, non a causa della sua costituzione materiale, né per la inadeguatezza della percezione o per un “difetto di essere”, ma perché la natura delle cose non può spiegarsi solo con le essenze

⁹⁷ *Ivi*, II, 30, p. 116.

⁹⁸ *Ivi*, II, 31, p. 117.

individuali di esse. Il discorso di Spinoza si sposta su un piano diverso da quello del tentativo di definire il grado di realtà dell'individualità. La natura è effettivamente la sostanza, ma questa natura non è assimilabile all'idea di materia. Rossi rimprovera a Spinoza di costruire un Dio-materia, il che equivale alla negazione di ogni divinità. Ma dietro questa critica c'è qualcosa di più, non tanto perché il pensiero e la filosofia dell'abate sia più profonda o più complessa di quanto possa sembrare, quanto perché si profila un modo diverso di considerare l'individualità. Rossi separa l'esperienza della materia dalla natura della divinità. Se non come veicolo della conoscenza, la materia non ha esistenza; e se una scienza di essa si dà, questa è una scienza che nulla ha a che vedere con la filosofia. Le regole e le leggi della materia sono dei modi in cui l'uomo ordina la realtà, nella migliore delle ipotesi ci aiutano a spostarci su un piano diverso di realtà (ovvero, sull'unico piano di realtà) che è quello delle forme ideali. La formulazione delle leggi matematico-geometriche allora non è altro che un diverso modo di esprimere le forme delle cose, un viatico per comprendere l'essenza universale ma non può rappresentare un punto di arrivo filosofico o metafisico, a meno che non si voglia identificare, come fanno gli atei, la natura con Dio.

La varietà e particolarità della natura è frutto di una percezione inadeguata, e il nostro intelletto rimane a insistere su una singolarità che invece è frutto di una totalità complessa di regole e relazioni. John Locke per alcuni versi si avvicina a questa posizione, sebbene si trovi su un piano del tutto diverso. La sostanza per il medico inglese è una sostanza individuale, ma l'individualità è così complessa per cui avremmo bisogno di una natura differente per comprendere tutta la *texture* di un individuo. Nonostante ciò, per Locke l'individuo – per quanto ineffabile – rimane un soggetto sulla base del quale si può costruire un sistema filosofico e – soprattutto – politico. La prospettiva di Spinoza, invece, non approda a una concezione autosufficiente dell'individualità, nella metafisica così come nella politica⁹⁹, ma ricomprende l'individuo

⁹⁹ Rimando all'importante articolo di E. Balibar, *Dall'individualità alla transin-*

nello schema regolatore della sostanza naturale, che contiene le idee delle cose, ma le conosce solo attraverso la cognizione delle interazioni reciproche.

La discrezione della materia non è la certezza ultima a cui il nostro corpo (e la nostra mente) può arrivare ed è su questo aspetto che Rossi e Spinoza sono molto distanti. Rossi tenta di eliminare questa evidenza dal piano dell'essere; Spinoza, invece, la ricompone in un quadro di regole necessario ma infinito. L'idea di un ordine delle essenze non spiega il dinamismo della natura, mentre invece un ordine infinito di cause e concause contiene e comprende tutte le trasformazioni dell'essere. L'idea spinoziana di necessità ha a che fare proprio con questo piano della singolarità. L'insieme delle cause naturali è infinito e indeterminato e dunque la natura offre una serie infinita di possibilità tutte ugualmente necessarie. Questa necessità assomiglia pericolosamente alla casualità, che è il modo parziale in cui noi la concepiamo. Rossi tenta di combattere la possibilità di pensare il caso come realmente operante, e lo fa attraverso la riconduzione delle individualità alle specie mondane, e di queste specie mondane alle idee divine. Le molteplici singolarità diventerebbero così universali e proprio in virtù di questa universalità acquisterebbero quella realtà che il loro essere materiale gli nega. Al contrario, Spinoza ricompone le individualità sul piano comune delle leggi di natura. Esistono delle nozioni comuni, che sono le idee adeguate delle proprietà delle cose e possono spiegare la variabilità della natura e ricomporla in un quadro regolatore. Ma l'universalità di per sé non esiste come supplemento di realtà che permette alle cose di essere e di venire conosciute. L'universalità è solo un ente di ragione, un modo arbitrario e immaginario di ordinare la realtà; utile, ma non *essenziale*.

Rossi e Spinoza si trovano perciò su piani profondamente differenti e la riflessione di Rossi cerca di eliminare ogni forma di ateismo e di pensare la natura materiale come un semplice accidente, che non può rientrare nell'ordine della realtà delle forme e della

dividualità, in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002, pp. 103-148.

vera conoscenza. Se ci si ferma a conoscere la natura, infatti, non si fa altro che rafforzare l'idea di un mondo fatto e operante a caso e l'idea dell'esistenza di regole non provenienti da Dio.

Tommaso Rossi cerca di costruire una filosofia contro il materialismo e contro la casualità degli scienziati cartesiani e dei filosofi spinozisti; che ci riesca o meno, in questo tentativo si incrociano temi che caratterizzano un'epoca storica profondamente dinamica e dalle contraddizioni profonde.

ROBERTO EVANGELISTA

Un ringraziamento particolare a Manuela Sanna per avermi stimolato con attenzione e generosità ad avviare e a portare avanti questo lavoro. Ringrazio anche David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Alessia Scognamiglio e Assunta Sansone per la loro preziosa disponibilità. È stato grazie a loro che ho potuto concludere una esperienza che si è rivelata per me utile e formativa.

Avvertenza

L'esemplare di *Della mente sovrana del mondo* utilizzato per la presente edizione è l'originale del 1743 dell'opera di Tommaso Rossi conservato presso la sezione manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli. Esiste una recente edizione delle opere filosofiche di Tommaso Rossi a cura di Angelomichele De Spirito, che raccoglie le opere *Dell'animo dell'uomo* e *Della mente sovrana del mondo* (I. Rossi, *Opere filosofiche*, a cura di A. De Spirito, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006).

Rispetto all'edizione originale ho apportato alcune modifiche.

A pagina 104 dell'originale ho modificato il periodo «Egli ha creduto che l'idee innate, da comuni accidenti del volgo dell'altre idee, per ispezial privilegio esser dovessero essenti». Ho interpretato il termine «essenti» come un errore di stampa e ho accettato la versione di De Spirito che lo modifica in «esenti».

A pagina 134 dell'originale il testo dei marginalia avverte il lettore che «nessuna ragione dell'essere autorevole si truova nella natura mentale». Stando al contenuto del testo, ho ritenuto opportuno cambiare il termine «mentale» in «materiale», interpretando questa dicitura come un errore, probabilmente del tipografo. Il testo dell'edizione a cura di De Spirito, invece, lascia la dicitura originale.

Sono inoltre intervenuto in misura molto leggera sulla punteggiatura, adattandola alle esigenze del lettore moderno, ma tentando di non rompere il “ritmo” del testo. Mi sono dunque limitato solo agli interventi necessari a contribuire a rendere la lettura più scorrevole.

Le interpolazioni fra parentesi quadre presenti nel corpo del testo di Rossi, hanno il fine di chiarire l'identità di alcuni personaggi, e di rendere più comprensibile la lettura di quei passaggi che altrimenti sarebbero

risultati eccessivamente oscuri. Nel fare questo, ho seguito quasi sempre le indicazioni dell'edizione a cura di De Spirito.

R. E.

DELLA MENTE SOVRANA DEL MONDO

DELLA
MENTE
SOVRANA
DEL MONDO

DISPUTAZIONE TRIPARTITA

Nella prima parte si spongono le più
illustri dimostrazioni.

Nella seconda si pruova, che vi sieno
le Idee innate, e in particolare
l'Idea di Dio.

Nella Terza si dimostra la vanità dell'
ateologico sistema dello Spinoso.

OPERA
DEL SIGNOR
D. TOMMASO ROSSI
Abate infulato di S. Giorgio ec.

IN NAPOLI MDCCXLIII

Per Nicolò Migliaccio
Stampatore dell'Eccel. Città

Con licenza de' Superiori

Προσέχε σεωτῶϊνα προσέχης θεῶ, ὡς ἄν και αὐτόν σε εἰπεῖν
μετά τοῦ προφήτου, ἐθαυμαζῶθη γνώσις σου ἐξ ἐμοῦ

Basilius

AL PRIMO, E SOVRANO ESSERE ETERNO,
SAPERE, VOLERE, E POTERE INFINITO.
PRIMA CAUSA,
PRIMA IDEA, ED ARTE, E FORMA UNIVERSALE
DEL MONDO INVISIBILE.
DELLE PARTICOLARI FORME, ED ARTI ED IDEE
SOSTANZIALI INTELLIGENTI,
DEL VISIBILE
DELLE PARTICOLARI FORME, ED IDEE
MODALI MATERIALI;
DEL PICCIOL MONDO
DELL'UNA, E DELL'ALTRA NATURA MIRABIL
COMPOSTO CERTISSIMO PRINCIPIO
CREATORE, E MODERATORE,
PROVIDO, BENEVOLO, BENEFICO, BEATIFICO.
AGL'INTELLETTI PURGATI, E ILLUMINATI
SOLE SENZA OCCASO, RILUCENTISSIMO:
A GL'IMPURI, E CIECHI
MANCIPJ DEL SENSO, DELLA MATERIA
ADORATORI,
OCCASO PERPETUO, E NOTTE,
QUESTO LAVORO DI NATURALI LUMI,
DELL'AMPLISSIMA
TELA DELLA NATURAL TEOLOGIA,
MINIMA PARTICELLA,
IL MINIMO TRA LE CREATURE RAGIONEVOLI
D. D., CONSACRA

PREFAZIONE

L'opinione del sapere dello Spinoso, appresso alcuni esser può maggiore di quel che veramente essere dee: imperocché l'uscir di schiera colle novità, ne' petti più deboli, di singolarità e di eccellenza suol essere argomento. La qual cosa, se in ogni genere di lettere è vera, nelle cose della religione, per le lusinghe del senso, che oscura l'intelligenza, non di rado avviene che quelle scritture, che i misterj offendono, più avidamente si cercano e in maggior pregio si tengono: e gli Autori, come singolari ed eccellenti si lodano ed essaltano. Ma lo Spinoso, che che sia del suo valore nelle matematiche discipline, sicuramente per le sublimità metafisiche di ogni necessario Stromento fu sprovveduto: e, come dalle sue cose si può argomentare, per certo natural temperamento a quelle specolazioni fu in ogni modo inetto.

Dalla famosa cartesiana definizione dell'anima dell'uomo, che noi con una breve disputazione latina nel suo vero e proprio senso abbiamo esplicita e difesa; egli lo Spinoso, non potendo penetrare nell'ampio e profondo di quella natura ma nelle superficiali cognizioni fermandosi, prestamente si condusse a credere che l'anima ragionevole, altro che un fluore di minute e lubriche cogitazioni non fosse; e per tanto materiale ella fosse, e mortale. E da quello che nella medesima scuola della materia si diffinisce, non brigandosi di estimare la necessaria indissolubil comunicazione de' rapporti dell'ordine e ingegno mondano, ma sol ne' modi e moti materiali affissandosi, col primo aspetto di quelle cose terminò le osservazioni: e sì gli parve, deposta dal soglio la mente creatrice e formatrice, il principato dell'Universo alla Cieca materia concedere. Il che con ragione allo Spinoso il nobilissimo Signor Doria

imputato avendo, ad onta di lui, senza ragione il difende l'orgoglioso antagonista; conciossiaché, tanto sia il dire che una cosa non sia e non possa essere, quanto l'affermare, che ella sia di manifesti contraddittorj contesta: come della gloriosa divinità aver fatto lo Spinosa, nel corso della disputa dimostreremo. Così sviato e sprovveduto, fra le angustie di quelle generali tenuissime cognizioni ristretto, più oltra in quella natura, che ha pure a suo modo ampiezza e profondità, altro non ricercando, di là da quella confusione, e in quel bujo, ha formate definizioni ed assiomi, e parte ancora gli antichi e ricevuti ha malamente applicati: ed indi traendo argomenti, l'empia ateologica macchina ha costrutta, e contro al cielo innalzata. Incredibile perversità, e tracotanza, neppure nelle tenebre del gentilesimo udita giammai: perciocchè in que' tempi, sebbene vi furono pochi filosofi di picciola nazione, che su questo punto incerti, e dubitosi si dimostrarono, niuno nientedimeno si ritrovò, che con argomenti combattere, e come impossibile rigettare la somma verità avesse voluto. Ed esso Epicuro, famoso maestro di libertà, è chiaro dalle sue memorie, che la divinità da doverlo avesse conceduta. Quantunque, non intendendo la secreta guisa da una parte, e dall'altra ne' disordini dell'umana generazione riguardando, dalla fabbrica e dal governo del mondo rimossa l'avesse. Adunque quello che nella somma modal ragione del mondo, e nella sostanzial ragione dell'uomo, ad ognuno che vi si rivolga è manifesto, convien notare: e di là, l'una cosa dall'altra traendo fuori ed esplicando e dilatando, di naturali lumi tesser la scienza dell'animo dell'uomo e della Mente del mondo, che sono della natural Teologia l'obbietto intero; giacché degli spiriti puri, che né la coscienza dimostrare, né il senso può attingere, la cognizione dalla Teologia rivelata è uopo aspettare. Or se noi per questa via nulla conseguito abbiamo, del primo nella prima disputa, e del secondo in questa seconda, a' più elevati ingegni, e più eruditi ne lasciamo il giudizio. Almeno questo è il cammino, che abbiám tenuto, ed a questo segno abbiám riguardato. E almeno, il che osiamo di dire, affinché importuna modestia la dignità delle cose non offenda, con tanta lucidezza e tanta certezza cogli occhi dell'intelletto scerniamo quelle due principali verità, con

quanta veggiamo il sole cogli occhi della fronte. Rimane ora, che prevegniamo le accuse di temerità, e d'arroganza, che altrimenti ci verrian fatte contra, perché contro a' dettami, com'e' pare, del famoso signor Loke, abbiamo impreso a dimostrare le idee innate. Diciamo adunque, che noi abbiam riverita e seguita l'autorità degli antichi Filosofi greci e latini, co' quali tutti gli altri ancora de' secoli più recenti infino al Loke, concordemente, che nell'uomo vi sien quelle Idee, come una verità manifesta hanno insegnato, e da quelle lezioni, e non altronde abbiam ricolti gli argomenti. Sicché non l'opinione nostra, né i nostri proprj sentimenti, all'opinione ed a' sentimenti di quel lodatissimo Scrittore abbiamo antiposti, che sarebbe per certo una intollerabile insolenza; ma più l'autorità e ragionamenti di tutti gli antichi, e di tutti i recenti, dalla forza degli argomenti siamo stati costretti a seguire. Ma questa difesa, a mio giudizio, non è necessaria: perciocché il Signor Loke non ha del tutto quelle idee negate assolutamente, ma tali quali alcuni Autori le han volute, cioè da Dio negli animi, che da sé per loro natura non avrebbono, a bella posta impresse, vive, espresse rilucenti, che vi siano; questo è che il Signor Loke ha stimato e dimostrato essere d'ingegni troppo creduli un solenne pregiudizio. E noi, tali quali esser deono, alla variabil natura dell'uomo convegnenti, le concediamo: cioè della natura ragionevole naturali produzioni, non vivaci, espresse, rilucenti, ma languidette ed alquanto oppresse ed oscure; le quali poi di mano in mano col variare degli anni, si ravvivino, esprimano, ed illustrino. Comunque sia, né l'idea di Dio – che nel Cielo dell'intelligenza dell'Uomo è tra l'altre più maggiore e più luminosa – né la dimostrazion del Cartesio – che sempre illustre da più celebri Autori è stata riputata – dovevamo noi, per l'opinione di coloro che il parlare del Loke non intendon bene, lasciar cadere dal loro antico pregio, che se quel nobile Scrittore, come all'idea della felicità l'innascimento ha concesso così fatto avesse della idea di Dio, non picciola parte della presente fatica ci avrebbe risparmiata. Finalmente è uopo avvertire, che di que' valentuomini, che in gran numero contro allo Spinoso hanno scritto, niun affatto è stato da noi veduto; che viviamo in luogo dove povere biblioteche simiglianti opere non sogliono somministrare. Il perché, se la

maniera da noi tenuta, o alcun nostro pensiero, colla maniera o pensiero di alcun di loro si troverà convenire, credano più tosto che una medesima verità possa più distinti e diversi intelletti fecondare; e non già che a manifesto pericolo ci siam voluti esporre di essere di plagio convinti. Sebbene, se questo avvenisse, più nella coscienza godremmo, che a felici ingegni ci fossimo potuto in alcun modo avvicinare, che non ci rincrescerebbe il perder la lode dell'invenzione.

EMINENTISSIMO SIGNORE

Nicolò Migliaccio, Stampatore di questa Eccellentissima Città supplicando espone, come desidera di stampare un Libro intitolato *La Mente Sovrana del Mondo*; dell'Autore Abbate D. Tommaso Rossi. Che perciò ricorre da Vostra Eminenza, e la supplica commetterne la rivisione a chi meglio le parerà, e piacerà, e l'averà, ut Deus.

Admodum R. P. Philippus Jacobus Gatti O. E. S. Augustini, Sacrae Theologiae Magister, ac in Regia Studiorum Universitate Primarius Antecessor revideat, & in scriptis referat.

Datum Neapoli hac die 8 Septembris 1742

Can. Julius Tornus Deputatus

EMINENTISSIME AC REVERENDISSIME DOMINE

Quamquam non pauci optimae notae tum Philosophi tum Theologi impiissimum Benedicti Spinosae Atheismus erudite sapienterque oppugnaverint; nemo tamen fortasse subtilius id hactenus praestitit quam eruditissimus Vir D. Thomas Rossi in libro, cui titulum dedit *La Mente Sovrana del Mondo*. In eo omnia Catholicae Fidei Christianaeque Disciplinae undequaque consona; omnia docte, erudite, profunde disputata; omnia praelo ac cedro digna. Hoc meum iudicium, quod nullius certe ponderis erit, nisi pastoralis Eminentiae tue facultas accedat. Sacram ego interim Purpuram humillime deosculor.

Neap(oli) die 5 Febr(uarii) an(no) 1743

Eminentiae Tuae

Addictissimus & Obsequentissimus Famulus

F. Jacobus Philippus Gatti Augustin(anus)

Attenta relatione P. Revisoris. Imprimatur.

Datum Neap(oli) hac die 3 Martii 1743.

Julius Tornus Can(onicus) Deput(atus)

S. R. M.

Signore,

Nicolò Migliaccio Stampatore dell'Eccellentissima Città riverentemente con Supplica espone a V. R. M. come desidera di stampare un Libro intitolato *La Mente Sovrana del Mondo*; dell'Autore Abbate D. Tommaso Rossi. Che perciò ricorre dalla M. V., e la supplica volersi degnare commetterne la rivisione per la solita licenza a chi meglio le parerà, e piacerà, e l'averà a grazia ut Deus.

Admodum R. P. M. Jacobus Philippus Gatti in hac Regia Universitate Studiorum Professor videat, & in scriptis referat.

Neap(oli) die 19 mensis Septembris 1742.

C. Galianus Archiepiscopus Thessalonic(ensis)
Capellanus Major &c

S. R. M.

Non v'ha empietà, la quale più meriti i fulmini dell'ira divina, e che perciò debbano i Regnanti, con tutta quella maggior diligenza e forza che per loro si può, tener lungi dal cuore d'ogni vassallo, che l'Ateismo. Or contro di questo si è forte impegnato il chiarissimo letterato D. Tommaso Rossi nel libro intitolato *La Mente Sovrana del Mondo*, in cui con profondità del pari che con sodezza di scelti argomenti lo ferisce, lo distrugge, lo annienta. Il perché, non essendo sì fatto libro contrario, anzi molto conforme alle regali Ragioni, tra le quali è certamente la prima il sostenere e difendere con forte braccio le rivelate verità e l'onore e la gloria del vivo e vero nostro Dio, per cui solo regnano i Regi della Terra; perciò io giudico che si possa render pubblico per mezzo della Stampa: onde l'Ateismo dell'empio Benedetto Spinosa, siccome ed è stato sempre, ed è tuttavia, la Dio mercè, lontano dall'animo d'ogni vostro Vassallo, così ne sia sempre, più gagliardamente re-

spinto, quantunque volte ardisse egli mai peravventura di affacciarsi un momento solo, per tentare in chi che siasi di loro l'ingresso. Intanto con profondo inchino innanzi al regal soglio prostrandomi umilmente rinuovo alla Regal Maestà Vostra quegli atti ossequiosi, che devo in qualità di Vostro

Napoli 5 Febrajo 1743

Umilissimo Devotiss(imo) Obbligatiss(imo) Vassallo
F. Giacomo Filippo Gatti Agostiniano

Die 11 Mensis Martii 1743

Viso Rescripto Suae Regiae Majestatis sub Die Septima currentis Mensis, & Anni, ac relatione facta per Rev. Dominum Jacobum Philippum Gatti de commissione Reverendi Regij Capellani majoris, praevio Ordine Praefatae Regiae Majestatis.

Regalis Camera Sanctae Clarae providet, decernit atque mandat quod imprimatur cum inserta forma praesentis supplicis libelli, ac approbatione dicti Revisoris. Verum in publicatione servetur Regia Pragmatica hoc suum &c.

MAGIOCCO CASTAGNOLA

Illustris Marchio de Ipolito Praeses S. R. C. & caeteri Aularum Praefecti non interfuerunt.

Citus

PARTE I

Nella quale si spongono le più illustri dimostrazioni

Dopoiché con una disputa abbiám dimostrata l'immortalità dell'anima dell'uomo, è ben fatto con altra disputa dimostrare la realtà, o real' esistenza della Mente del Mondo. La qual cosa in argomento della nostra sincera intenzione, e ancora per la stretta appartenenza di queste due primarie verità, abbiám promesso di fare nella prefazione di quel libro. Sono la Mente del mondo e la Mente dell'uomo, due primi capi, onde tutta la scienza dipende: ed onde la scienza per l'università della natura, e per la natura dell'uomo, si estende sopra tutte le cose a compiere il circolo dell'umana erudizione. E sono, come pur ivi dicemmo, sì strettamente fra loro congiunti, che l'uno non si può /2/ del tutto ignorare, o sapere, che l'altro insieme saputo, o ignorato non rimanga. È cosa meravigliosa, come nell'investigazione verso queste due verità, due vie con principj, mezzi e fini corrispondenti dirittamente conducano l'uomo. Dalle quali gli antichi Epicurei, e novelli, che in remote regioni non mancano, traviando gli uni, e gli altri malamente, e della natura dell'uomo divisano, e la venerevole Divinità quelli oziosa e questi nulla essere affatto, si credono. Or noi col favor di Dio il dritto cammino nell'investigare tenendo tutta la disputa in tre parti divideremo. Nella prima, le più nobili dimostrazioni con nuovi lumi dichiarate, ed illustrate arrecheremo. Nell'altra, la dimostrazione dell'idea divina da non pochi combattuta prenderemo a sostenere. Al qual fine, dell'idee innate, se vi sieno o no, fa uopo determinare. E nella terza contro allo scempio sistema dello Spinosà ogni nostro argomento rivolgeremo. E ogni parte distingueremo

La cognizione della mente del mondo, e la cognizione della mente dell'uomo, sono due primarie cognizioni, onde dipende tutta la scienza

Sviamento degli antichi Epicurei, e de' novelli

in più capi, secondo che ne parrà di fare, per evitare la confusione delle cose e 'l disagio degli studiosi.

CAPO I

Prima dimostrazione dalla impotenza della materia

L'impenetrabilità della materia, che nel primo aspetto di quella natura si ravvisa, e che le molte ragioni, che con seco adduce, o in sé implica, alla prima investigazione tosto appresenta; ella tuttavia finora, quanto io so, non è stata dichiarata bastantemente. Gli Scrittori da me veduti, anche de' più profondi, contenti di dire, che la materia per estraposizione di parti è divisibile, ed estensa, e che l'una parte resista all'altra e 'l suo proprio luogo contrasti, la qual resistenza i greci dicono ἀντιτύπια e Lucrezio appella officium; le molte ragioni dell'impenetrabilità tutte in alto silenzio involte, hanno eglino lasciate. Questa dottrina nel libro dell'immortalità già descritta, conviene ora qui replicare al presente uopo con alcuna utile novità, per non renderla rincrescevole a chi ivi veduta l'avesse per avventura.

/4/ Adunque, l'unica ragione dell'impenetrabilità, o più tosto essa impenetrabilità, è la real profonda, e diciam così, onnimoda distinzione, che tutta la material sostanza, per ogni verso distingue. Per questa sì fatta distinzione, le parti componenti della materia, sono l'une dall'altre escluse, e straposte, e l'une dall'altre separabili: e in tal modo composta, la materia si estende a formare, od occupare lo spazio. Ed è per la cagion medesima, divisibile intanto, che la divisione o va all'infinito, o finisce in parti estremamente minute, scempie, e indivisibili. Cotal costituzione egli è manifesto, che non può avere né comunicazione niuna di essere, né penetrazione. Imperocché, come potriano le parti, l'une coll'altre comunicare, e l'une e l'altre penetrare, essendo l'une dall'altre nell'essere realmente distinte, e scisse? né può avere niuna produzione o influenza, né processo, né dipendenza, per la medesima cagione, che quella rovinosa distinzione tutta la sostanza della materia realmente distingue, e /5/ dilacera, e sminuzza del tutto.

Non ci è cosa più alla comunicazione e penetrazione contraria, e così alla produzione, e all'influenza, della reale onnimoda distinzione. Siccome la nullità, è all'essere ripugnante, così alla comunicazione, e a tutte l'altre mentovate ragioni, ripugna la distinzione. La distinzione, ove distingue, ivi annulla l'essere: la distinzione è il nulla di ogni comunicazione, e penetrazione, e di ogni produzione o influenza di essere. È adunque evidente, che la materia non può con seco medesima comunicare, né se medesima penetrare, né niuna interna produzione o influenza verso di sé avere: e pertanto è evidente, che ella non può muovere se medesima, non può ella del suo movimento essere principio.

L'autorità, e 'l principato del suo proprio operare, è quella meravigliosa conversione, o riflessione della sostanza a sé medesima, per cui la sostanza autorevole, e principale con sé medesima inseparabilmente si ricongiunge, e da sé procedendo e in sé ritornando, /6/ ella è del suo operare principio, e fine. Dal che si vede, che l'autorità e 'l principato dell'operare, è il più alto grado della più perfetta comunicazione, e penetrazione: e similmente la più nobile maniera di produzione è somma, e sovrana comunicazione, e penetrazione, che non più alla del tutto scomunichevole e impenetrevole sostanza della materia può convenire di quello che alle tenebre la luce, alla morte la vita, ed all'essere il nulla convenir possa. Il voler la materia con autorità, e principato di operare, è volere accozzare insieme due estremi rigidi contraddittorj, cioè dire, somma comunicazione, e penetrazione di essere; e somma scomunicazione, e impenetrabilità.

L'essere della materia, che io ho minutamente descritto, è alla vista di ognuno esposto. Le ragioni, che io ne ho esplicate della distinzione, scomunicazione, e dell'altre, sono tutte manifestamente in quell'essere implicate: e in quelle pur manifestamente si ravvisa l'impotenza della materia al moto: anzi elle sono essa impotenza al moto, /7/ sono la totale impotenza della materia al muovere, e ad ogni qualunque operare. Io non ho fatto altro, che notar quello che ognuno può osservare, che nel primo aspetto della material natura ci si presenta. È adunque cosa evidente, che la materia non può muovere se medesima: e che non può ella essere del suo mo-

vimento principio: e pertanto è evidente, che la materia da distinto immaterial principio esser dee mossa. Né solo per argomento si conchiude ch'il principio movente del mondo, esser dee immateriale, penetrabile, e intelligente; ma dirittamente l'essere intelligente, siccome nella sua idea, o concetto implica la penetrabilità, il che nel libro dell'Immortalità, e nella terza parte del presente, abbiám dimostrato: così include ancora la potenza a qualunque operare, ed a muovere specialmente.

La potenza di operare verso di sé, e di sé muovere, vedesi distinta, ed espressa nel sapere, e nel volere mentale. La mente col sapere, e volere, ella sé medesima, e l'altre cose intende, /8/ e vuole: e intendendo, e volendo sé medesima, e l'altre cose agge, regge, e muove. La penetrazione, la cognizione e 'l volere, sono il vero, e proprio, e perfetto moto mentale. L'azione, e 'l moto sono una cosa medesima. Non ci può essere, né si può pensare né moto senza niun'azione, né azione niuna senza moto. L'azione del sapere, e volere, è la più sublime, e più pregevole per tutta la natura. Il moto del sapere, e volere, è il moto più virtuoso, e più perfetto. È un moto alla natura penetrevole confacente, senza estensione, e senza successioni di luoghi, e tempi. E' moto penetrevole, è il moto autorevole, e principale. Il moto materiale alla natura materiale adattato, è moto impenetrevole, e sdruccevole fugace caduco, con distinzione, e successione di luoghi, e di tempi, è il moto subordinato e dipendente. La mente col volere suscita, e regge il moto della materia. Al volere mentale segue il muovere materiale: il volere è il moto della mente e 'l moto, è il volere della materia. Il volere col sapere, /9/ è il moto verso di sé, con che la mente intende, vuole, agge, regge, e muove se medesima: e questo è il moto autorevole, e principale, onde il moto secondario, e dipendente procede della materia. Generalmente la potestà di operare verso di sé, ella è ancora potestà di operare verso l'altre cose. Di quel vulgatissimo principio, del dare ad altri ciò che si ha; e ciò che non si ha, di non potere ad altri dare, questa è la verace interpretazione. L'avere, e il potere verso di sé è il dare, e 'l potere verso dell'altre cose. La mente col moto del sapere, e volere, alla sua eccellente natura adattato, imprime nella materia un moto alla materia confacente. La mente, il sapere, e volere comunica alla materia, e sì la muove,

Il moto del sapere e del volere è il più pregevole moto

e forma. La più vera origine delle cose, è che mente sovrana l'ogni sapere, e volere abbia comunicato alla materia: con che la materia con ogni moto mossa, e con ogn'ingegno abbia formata. Né, perché il moto della materia è impenetrevole, per questo è da temere, che del moto penetrevole mentale /10/ non possa essere produzione.

Anzi è questa una necessità, che gli atti secondarj, subordinati, e dipendenti, non sieno tali, qua' sono gli autorevoli, principali, e indipendenti, perciocché se gli uni, e gli altri fossero ad un modo non ci sarebbe ragione, perché l'uno fosse secondario, e primario l'altro; l'uno subordinato, e dipendente, l'altro indipendente, e principale: e così dovendo o procedere in infinito, o girare oziosamente, l'atto rimarrebbe senza principio. L'essenza mentale, perché prima e principal essenza, è penetrevole: e 'l moto mentale, è ancor esso penetrevole; perché primo e principal moto. E la natura materiale, perché secondaria, e subordinata, è impenetrevole: e 'l moto materiale, e impenetrevole, perché è secondario moto, e dipendente. Così certamente stanno le cose, per fermissimi principj senza contradizione accettati dalle prime origini della Filosofia infino a noi. Coloro a' quali rincrescono le accurate investigazioni, soffrano, e durino alquanto; e nella materia, e nella mente /11/ le di loro proprietà, e le ragioni nella propria loro intelligenza ricerchino: che l'une, e l'altre dell'una, e de l'altra natura, tali quali le abbiain noi descritte, sicuramente ritroveranno.

Gli atti secondarj e dipendenti non sono tali, quali sono gli autorevoli e principali.

CAPO II

Seconda dimostrazione dal moto

Dalla precedente, è del tutto distinta la famosa dimostrazione di Aristotile; quella dalla natura della materia, e questa da esso moto, la necessità di esterno distinto principio movente dimostrando. E questa, che infino sublimi spiriti del Peripato, d'infermezza non han dubitato di accusare, e le recenti scuole comunemente dispregiano; vegniamo ora noi a dimostrare, che ella delle più ferme, e più certe, e pregevoli sia da riputare. E due chiarissime, e saldisime ragioni ne

Si dimostra la fermezza dell'aristotelico argomento

adduciamo: l'una dall'essere della materia, non già mostrando la di lei impotenza al moto, che è stato fatto; ma che di quel tal'essere, tal sia il moto; che sempre /12/ da esterno principio dipenda; e l'altra dalla natura del moto di per sé considerato separatamente.

Cominciando dalla prima, l'antitipia, cioè la mutua resistenza delle parti della materia, è infino al senso manifesta. Elle nell'occupare i luoghi, l'une all'altre resistono, e mosse l'une l'altre si spingono, e scacciano. Questa, che propriamente dicesi antitipia, proviene dalla mutua esclusione delle medesime parti nell'essere: le quali nell'essere si distinguono ed escludono; e in certo modo l'une all'altre nell'essere resistono. La distinzione reale delle parti, è reale esclusione, e in certo modo resistenza, per cui le parti distinti luoghi ottengono, e sì da' luoghi si escludono, e strapongono. Questa mutua esclusione, antitipia dell'essere si può nominare. Siccome la propria antitipia, che è la mutua resistenza, ed espulsione, si può dire esclusione dell'operare. L'una, e l'altra, è manifesta: e l'una, cioè l'antitipia dell'operare, dall'altra, cioè dall'antitipia dell'essere proviene. È certissimo assioma, che qual'è l'essere, /13/ tal'è l'operare. L'essere è principio dell'operare. L'operare è produzione dell'essere. Non può l'uno dall'altro a niun patto variare. Siccome la materia nell'essere, con parti tra loro distinte, ed escluse, e straposte, che è dell'essere antitipia, si estende a formare ed occupare distinti luoghi; e con ciò, per mutua esclusione e straposizione di parti è estensa, che è il suo essere: così per mutua resistenza, ed espulsione di parti, che da' luoghi l'une l'altre si pingono, ed espellono, che è la propria antitipia, procede a muoversi, che è il suo operare. Né la mutua esclusione dell'essere, può soffrire interna d'essere comunicazione, onde la materia di ogn'interna comunicazione cassa, colla esclusione, e straposizione delle parti, si estende ad essere: né la mutua resistenza, ed espulsione può interna produzione ammettere, onde la materia di ogn'interna influenza priva, colla resistenza, ed espulsione procede all'operare. Nell'essere, fra interna comunicazione /14/ , e mutua esclusione non vi ha mezzo niuno. La mutua esclusione delle parti, ogni comunicazione tra loro affatto esclude. E nell'operare, fra produzione, o influenza interna, e mutua resistenza, ed espulsione, similmente non vi è

*L'antitipia
dell'operare,
proviene dall'
antitipia dell'
essere*

*La materia si
muove per ester-
na impulsione, e
non per interna
influenza*

niun mezzo: perciocché la mutua espulsione delle parti, ogni produzione interna, o influenza da loro in tutto espelle. È adunque evidente, che qualunque parte della materia muovesi; è da altra parte espulsa, che è l'antitipia dell'operare: siccome è evidente, che qualunque parte della materia vi è, è d'altra parte esclusa, che è l'antitipia dell'essere. Or qual'è, se non è questa la prima proposizione del Filosofo, che come falsa rigettano e ne dispreggiano l'argomento? Alla quale giunta l'altra pur certa, ed evidente, che nella serie de' principi moventi non si può procedere in infinito, né si può in giro andare, perché l'infinito della materia è impossibile e 'l circolo è ozioso, e infruttuoso: e inoltre né in infinito procedendo, né oziosamente girando, primo principio movente si può ritrovare; e pertanto nell'uno, e nell'altro modo, il moto senza principio primo /15/ si rimarrebbe; segue immantinente, che fuori della materia vi debba essere un principio primo, che esso se medesimo movendo, mosso abbia, e muova la materia: e questa è dessa l'aristotelica dimostrazione. Qui ancora sol l'idee, e le corrispondenti realtà sonosi esplicate, ed ordinate: onde è per certo da meravigliare, che Filosofi di gran nome le abbian potuto preterire, per travedere la robustezza, e lucidezza di questa dimostrazione. L'unica loro levissima opposizione, dopo che l'altra impromessa ragione avrem dichiarata, nel fine disciorremo.

L'altra ragione, è la novità del moto della materia. La materia nell'essere, poichè già è; ed essendo con positiva realtà permanente, il nulla ha superato, può parere antica, e ch'ella da sé sia, e può alcuno ingannare: non così nel muovere. Perciocché il moto è sempre nuovo. La materia, nel muoversi sempre con nuovo moto, è nel muovere novella. Ecco, adunque, come per altra via si conferma l'Aristotelico argomento.

/16/ Quel ch'è nuovo, che nuovamente è, sicuramente non può da se essere: ma da distinto estrinseco principio dee all'essere pervenire; per non dover provenire dal nulla. Per contrario quel che è da sé, non è nuovo, ma antico. L'ἀὐθεντία de' Greci, che io appello autorità, ella è indivisibile. Non può, in niun tempo, né cominciare, né finire. È adunque cosa certa che quelle cose, che nuove sono, che nuovamente vegnono ad essere, non ponno essere da se medesime;

Il moto è sempre nuovo

ma da altro principio deono procedere. La novità del moto è somma. Ogni qualunque cosa si fa, è nuova, nuovo essere ricevendo. Il moto con continue novità si fa sempre: annullato il preterito, sempre nuovo essere riceve. Per lo perenne flusso delle parti, che l'une all'altre succedono, il moto sempre si rinnova, è sempre nuovo. La mutazione, è diciam così, novazione. Il moto, è essa mutazione, e novazione, è essa novità. Quando un corpo si muove per intervalli; allora, che con nuovi moti nuovamente impressi e' si muova, niuno /17/ può dubitare. Contuttociò niente men nuova novità è di quello, che muovesi perpetuamente. Perciocché ivi il moto, colla quiete s'interrompe, e qui colla real profonda distinzione nell'achronismo più cospicua, si distingue, e sminuzza. Non ci è cosa più chiara, della novità del moto. Niente è più manifesto di quello, che qualunque cosa si muove, sempre si rinnova, novello essere ricevendo. Adunque è evidente, che qualunque cosa si muove, da altro principio distinto dee esser mossa. Che è la proposizione del Filosofo. Per queste due firmissime ragioni da noi avvertite, quella proposizione e' tenne per evidente; e non già, com'altri han creduto, per l'induzione: la quale stolta cosa era voler condurre per tutta l'immensità della natura, che infinite maraviglie presenta al senso dell'uomo, e che il solo aspetto de' moti celesti, che son sempiterni, render potea dubbiosa. Giacché il senso, onde l'induzione prende ogni sua forza, di que' soli corpi moventi può far fede, che da altro principio sien mossi, i quali vede /18/ dalla quiete al moto trapassare.

L'unica opposizione, che a questo luogo ho riservata, è del moto degli animali, che a que' Filosofi è paruto autorevole, da interno proprio principio dipendente. Dal che parve loro, che la proposizione del Filosofo che ogni cosa che si muove, da altro principio esser dee mossa; generalmente non fosse vera. E' si può dire che 'l moto degli animali, sia in alcun modo autorevole; cioè che gli animali in alcun modo da sé si muovano; perché per gli organi adattati, per l'aura celeste che vi si aggira, e per le cieche idee nel celabro impresse, movendosi, o riposando secondo le utilità, e bisogni della vita; e per tutto il corso della vita durando; e 'l soccorso continuo di nuove aurore e nuovo vigore celandosi al senso nostro, può parere ed è in alcun modo il loro moto autorevole, e indipendente. Ma in effetti

*Si scioglie l'unica
opposizione degli
aversarij*

*Il moto degli
animali, non è
autorevole*

propriamente non è, né veramente si può giudicare esser tale, per l'anzidetto soccorso, che a' sensi incospicuo, è alla ragione manifesto. Non potendo dubitare niuno, che i /19/ primarj principi attivi della natura non lo restaurino, e confortino continuamente: il qual ristoro, e conforto sottratto, gli animali tosto languirebbono, e perirebbono alla fine. Inoltre, il vero moto autorevole, e indipendente, come nel principio detto abbiamo, non comincia né finisce giammai, qual certamente non è il moto degli animali. Vi è nell'uomo una più pregevole autorità: ma poiché que' moti ancora, che il nume regge della mente, senza il perenne conforto de' celesti principj, ancor essi forza è che manchino; non può l'autorevol moto dell'uomo restringere la generalità dell'aristotelica proposizione. E tanto basti aver detto al presente proposito.

CAPO III

Terza dimostrazione dall'idea del Mondo

Dal moto, al modo, che è l'idea, o forma, o ingegno, conviene ora trapassare. Siccome prima, dall'impotenza /20/ della materia al moto, abbiám dimostrato, fuori della materia doversi essere un sovrano immateriale principio, che mosso abbia, e muova la materia: così dall'impotenza della medesima materia al modo, o idea, o forma, dimostreremo che fuori della materia vi debba essere sovrano intelligente, o ingegnoso principio, che la materia moderata abbia, e formata. E sebbene dall'impotenza al moto, seguane ancora l'impotenza al modo; conciossiaché modo senza moto non si possa ottenere: tuttavia, com'il modo dal moto è una cosa distinta, così questo, che ora vegniamo a proporre, è da quel primo un distinto argomento: ed è di quello più plausibile, e più luminoso: perciocché il rapporto del modo, o idea al principio ideale o intelligente, è più aperto, e chiaro di quello, che sia il rapporto del moto al principio immateriale.

Or, che nel Mondo sia modo, o idea, o ingegno, è cosa al senso medesimo manifesta. Le prime, e principali parti, Acqua, Terra, Cielo, con certe /21/ misure, e forme sono tali, e tante, quali, e

*Modo senza
moto, non può
essere*

*Acrobologia
del modo, idea,
e ingegno del
Mondo*

quante deono essere, né più né meno. E sì sono elle moderate, e formate, e di tali, e tante attività, e abilità fornite; che con mirabil consenso cospirano, e convengono alla costituzione, e conservazione dell'universo. Similmente co' primi, e universali moti de' primi corpi universali, i moti secondarj, minori, e particolari, de' particolari corpi pure a maraviglia insieme concordano; questi il moto di quelli secondando, e quelli a questi nuovo sempre vigore somministrando. Così il numero si raccoglie, e aduna: le attività, e le abilità si adattano, e combaciano: così le contrarietà de' contrarj principj si mitigano, e temperano; ché 'l numero è uno, una è la virtù, uno il supremo principio operante, una è l'opera con inflessibil costanza, con immensa pienezza, con infinite varietà, con magnificenza, vaghezza, splendore, frutto, e diletramento. In fine all'idea, ed ingegno di tutta l'opera deesi pure con ispezialtà aggiugnere la varietà, e la copia dell'idee, e degl'ingegni /22/ seminali di tante spezie di cose, quante la storia per tanti secoli non ha potuto ancora tutte accorre, e raccomandare alle lettere. Da questo maraviglioso spettacolo a gli occhi di tutti esposto, nasce la comune persuasione dell'autorità, e principato divino per più ragioni. Prima, perché con naturali lumi, e dettami ognuno intende, che siccome ogni effetto alla sua causa si dee riportare, così ideale e ingegnoso lavoro ad ideale ed ingegnoso principio si dee riferire. Secondo perché il senso dell'uomo, nel senso, e coscienza del suo proprio ingegno, anticipatamente sente, e apprende la necessaria relazione, e dipendenza di opera ingegnosa, da ingegnoso principio. Finalmente, il sovrano ingegno, e magistero dell'amplissima opera mondana, con tanta costanza, ed ordine, ed armonia, e con tanta ubertà, varietà, luce, bellezza, utilità, e voluttà, quanta più non può essere, fortemente ferisce il senso dell'uomo e 'l convince, e al primo aspetto persuade, se essere lavoro di sovrana sapienza.

Queste sono le /23/ cagioni, per le quali ogni nazione di uomini, ed ogni uomo di ogni nazione, nel primo chiarore dell'intelligenza, con natural ragionevole produzione, senza sforzo e senza camino d'argomenti, tosto riconosce, che sovrano principio intelligente ha il mondo prodotto, e ordinato, e formato. Mentiscono coloro, che dicono, che paralogismi di animi paurosi, e inganni d'ingegni ma-

Ogni effetto, alla sua causa si dee riportare

Vera cagione del consenso comune di tutti gli uomini, nell'essere divino

lizziosi, abbiano tra gli uomini la religione introdotta. Imperocché ove sono le vere ragioni vevoli a produrre una cognizione, ed ove gli argomenti conchiudono, il voler riportare quella tal cognizione ad inganno, o ad errore, è errore, ed inganno, è trasporto di licenzioso volere, non giusta dterminatione di sapere. E mentiscon quelli, che ingannati da equivoci rapporti di confuse istorie, negano essere comune persuasione questa dell'autorità, e del principato divino. In altri luoghi di questa disputa farem vedere la scempiezza degli uni, e degli altri. Ora più ne torna conto, del precedente ragionamento formare una giusta dimostrazione.

/24/ L'ingegno, e 'l lavoro dell'universo, è comunichevole, penetrevole, uno, indivisibile. La materia è incomunichevole, impenetrevole, multiplice, divisibile. Adunque l'ingegno, e 'l lavoro dell'universo, non già dalla materia, ma da comunichevole, penetrevole, uno, e individuo principio, qual è l'intelligente, è dovuto provenire. La seconda proposizione qui ed altrove più fiate abbiám con evidenza provata. Ora faremo il medesimo della prima.

Del precedente discorso si forma una giusta dimostrazione

Per l'adattamento, combaciamento, cospirazione e consenso delle moli, e de' moti, e modi da noi spiegato; le parti tutte infra di loro l'une all'altre, e gli uni agli altri modi, e moti; e principj, a' mezzi, e a' fini, e questi a quelli han necessario rapporto. Per questo rapporto, il tutto dell'opera mondana comunica con tutte le sue parti, e con ciascuna di loro; e tutte, e ciascuna di loro penetra, e in tutte similmente è, ed insiste; e le parti col tutto, tutte, e ciascuna di loro comunicano e lo penetrano, e in quello insistono, e sono all'incontro: e con tal /25/ reciproca comunicazione, penetrazione, e insistenza, si accogliono, e unificano, e formano un comunichevole, penetrevole, e individuo ingegno. Uno adunque, penetrevole, comunichevole, e individuo principio operante dee averlo ingegnato, e prodotto: qual è il principio intelligente, e ingegnoso, e non è la materia. Qualunque opera ingegnosa, intendere, e comprendere non si può, se non da un solo principio intelligente. Il rapporto e la connessione di simigliante opera, dal principio per tutti i mezzi raccogliesi in uno, ad essere espresso e inteso: e perciò una intelligenza, ed un sol principio intelligente, sol può esprimerlo, e intenderlo. Se l'espressione e l'intelligenza

L'ingegno del mondo, è uno, penetrevole, e individuo

non è una, il numero si disordina, l'ordine si scompiglia, e la connessione e 'l rapporto si dissolve.

L'opera ingegnosa è un sillogismo: e come il sillogismo, non s'intende non accolto in una espressione di una intelligenza; così l'opera ingegnosa. Il sillogismo dell'opera, per essere inteso, dee farsi sillogismo nell'intelligenza. Per intenderlo, l'intelli /26/ genza dee fare un sillogismo espressivo dell'opera. È adunque evidente, che uno dee essere il principio intelligente di qualunque opera ingegnosa. Ed uno ancora esser dee il principio efficiente. Perciocché, se per intendere, è necessario, che l'unità dell'opera ingegnosa, nel principio intelligente si riceva, ed esprima; per fare, è necessario, che quella unità dal principio efficiente proceda, e fuori s'imprima. L'unità dell'ingegno indissolubile, quanto richiede, che un principio intelligente l'esprima, per intenderlo; tanto richiede, che un principio efficiente fuori l'imprima, per produrlo. Dell'opera ingegnosa, uno è il principio intelligente insieme, ed efficiente.

Questo rapporto, è ideale, perché è intendevole, e perché da intelligenza procede: ed è vero, e reale in esse cose realmente esistente, ed operante. Questo rapporto è il fondamento della mondana costituzione. Per questo la macchina sussiste, e persiste il moto, e l'azione. Tutto il numero connettendo, e conchiudendo in un sovrano conciglio, /27/ è temperamento de' primi corpi, e principi attivi, ed abili, e fa, che il moto del Cielo, e delle stelle è costante; e l'incostanza de' pianeti è regolata; e la Terra in sé accolta, immobile si riposa. E l'acque, or sospinte dalla loro natura rigogliosa, or dall'universal circompressione rispinte, fluttuano, ma non trapassano i fini; e tutti generalmente i periodi degli altri movimenti, e delle generazioni perennano. L'unità comunichevole, penetrevole, e individua dell'ingegno mondano, è l'unica potentissima cagione di tante maraviglie. La presente dimostrazione, il sovrano ingegno dell'amplissima fabbrica mondana, sottragge ugualmente alla materia, e alla fortuna: onde gli Epicurei, quanto è per questo argomento, invano, disperando di trovare il principato delle cose nella natura materiale, rifuggono al concorso fortunoso delle di lei particelle. Contuttociò, per abbattergli colle proprie loro armi, vediamo nella vanità, e nella perversità de' loro ragionamenti, di scoprire il grand'errore.

L'opera ingegnosa è un reale sillogismo: e il sillogismo, è uno ideale ingegno d'opera

L'unità dell'ingegno del mondo, è la causa della costanza dell'essere, e dell'operare

/28/ De' molti, e varj modi di moti, e congressi al grande uopo necessarj, niuna causa gli Epicurei arrecano. Il diffinir le cose per falsa cagione, è errore, ed inganno. Ma il volerlo fare senza niuna cagione allegare, è somma stoltizia, o audacia. Il vuoto, l'intrinseco pondo della materia, il moto delle particelle nel vuoto, tutte queste cose han potuto eglino affermare con alcun colore: ma di tanta varietà di moti, e congressi, quanta al mondano edificio, ed alle infinite spezie di cose, abbisogna, niuna cagione né vera, né apparente addurre han potuto, né ponno. Nel vuoto difformità non si può trovare: la gravità nella uniforme materia, uniforme esser dee. Adunque tutte le particelle uniformemente, o giù o su, o a destra, o a manca si deono muovere. Conciossiaché da una medesima causa un medesimo effetto deggia provenire. La varia figura, che qualche varietà indur possa, si può pensare; ma che di più altre di qua, altre di là, altre in questa parte, altre in contrario muovansi e, inoltre, che tutta, diciam /29/ così l'onnigena varietà di moti, e d'incontri, e appicchi, e congressi, che fan di mestieri, tentino: questo sicuramente non si può pensare, né fingere. È verissimo quello, che Tullio dice, che gli Epicurei compartono tra gli atomi gli ufficj: cioè dire, che agli atomi concedono ingegno, a dover ciascuno que' moti seguire, che fanno uopo al gran magistero. L'impudentissima impudenza vedesi espressa non oscuramente nella vergognosa istoria del più miserevole stato della corrotta ragione umana in que' versi:

*Si scopre la
vanità del siste-
ma Epicureo*

*Da causa uni-
forme, uniforme
ancora effetto
proviene*

Sed quia multa modis multis primordia rerum
Ex infinito jam tempore percita plagis,
Ponderibusque, suis consuerunt concita ferri;
Omnimodisque, coire, atque omnia pertentare,
Quaecumque inter se possent congressa creare;
Propterea fit, uti magnum vulgata per aevum,
Omnigenos caetus & motus experiundo,
Tandem conveniant ea, quae conventa repente
Magnarum rerum fiant exordia saepe,
Terrai, maris, et caeli, generisque, animantum.

/30/ Si può a questo aggiungere, che 'l moto della materia nel vuoto, non sarebbe virtuoso, ma difettoso; non sarebbe operoso, ma scioperato; non da virtù, ma da difetto provegnente. Perché la materia, col vuoto non consente, e non si acqueta; quindi si può pensare, che inquieta si muova. Questo cotal moto saria un moto caduco, e rovinoso, che invano nel vuoto tenderebbe alla quiete, che non potrebbe avere. Or tale essendo, varietà niuna non può affatto avere in niun modo. Uno essendo il difetto della materia, ch'è di sua natura al moto impotente, per mancamento di virtù al moto virtuoso; e per difetto di sostegno alla quiete, rovinosamente sempre ad un modo si moverebbe. Dal difetto niuna varietà si può aspettare, se causa estrinseca non v'intervenga, che alcuna variazione v'induca. La varietà generalmente da principio virtuoso dipende. Niuna cosa può essere senza principio produttore, che è il virtuoso. Tutta la varietà dell'esser prodotto, da un solo principio fecondo, e copioso, per mezzo di pro /31/ duzione proceder dee. Adunque i varj moti, onnigeni, diciam così, al vizioso, scioperato, e sterile moto della materia non si deono attribuire.

In fine, qualunque sia il moto della materia nel vuoto, egli è certamente naturale e necessario. Il perché i varj eventi, e incontri, e congressi in varie regioni dell'infinito spazio, dovrebbero prestamente terminare: e le varie particelle, prendere tosto ciascuna il lor cammino: e in quello una volta preso, con un medesimo tenore persistere sempre. L'infinito spazio, non giova nulla al proposito degli Epicurei: perché in distinte regioni, distinte adunanze separatamente farebbono le loro funzioni. Né l'infinito tempo: perché la natural necessità, che i moti reggerebbe, finalmente ad un certo determinato modo di movimento gli atomi restringeria. Gli andirivieni, i raggiri, i sempre nuovi incontri, e risalti, e le nuove esperienze, e pruove di nuovi congressi, e concigli, e soccorsi, e le irruzioni di nuove materie da una in altra regione dello spazio; sono moti d'ingegno, sono liberi /32/ e volontarj, che la fantasia degli Epicurei finge nella materia. Messa da banda la necessità; questa onnimoda varietà non ci può essere, né si può fingere in niun modo.

L'infinito spazio, e l'infinito tempo, sono ricovri dell'ignoranza. È solenne costume degli Epicurei, il rifuggire all'infinito: quelle ca-

Il moto della materia nel vuoto sarebbe caduco e rovinoso

Ogni varietà da un solo principio proceder dee

Il moto della materia nel vuoto, sarebbe naturale, e necessario

L'infinito è il rifugio dell'ignoranza degli Epicurei

gioni che non possono ritrovare, eglino, abusando l'idea confusa dell'infinito, che ogni cosa pare che contener deggia, tutte assegnano all'infinito: e così adoperano per tutta la storia de' loro delirj dal Caro descritta. Ma l'infinita pruove, e ripruove per l'infinito tempo, e nell'infinito spazio in essa materia, e nelle di lei particelle dovriano dimostrare: il che finora non han fatto, né faranno giammai. Il gran lavoro maraviglioso dell'amplessissima opera, con ordine, costanza, utilità, frutto, vaghezza, e splendore tante volte mentovato, e descritto, coll'infinita varietà de' varj ingegni delle particolari forme, che compiono, ed ornano l'universo; è manifesto ingegno dell'ogni sapere, è manifesta /33/ virtù dell'ogni potere divino. Gli Epicurei, tanta varietà fingendo nella materia; non avvedendosene essi, alla materia donano sapere, e volere. Occasion dell'inganno, è l'ogni pazienza, cioè l'abilità, e flessibilità della materia ad ogni modo, moto e forma: nella quale i proprj loro ingegni trasferendo, l'onnimoda ingegnosa varietà, che è parto dell'ogni sapere, e la forza del moto virtuoso, che è effetto dell'ogni volere, all'informe, impotente, e cieca materia stolti concedono. L'opinamento dell'autorità, e del principato della fortuna, è l'estremo segno di volere sviato, e licenzioso; è il più alto profondo dell'umana sconoscenza, e ignoranza.

*Gli Epicurei
ogni sapere, e
ogni volere do-
nano alla cieca
materia*

CAPO IV

Quarta dimostrazione dall'idea dell'uomo

Non intendiamo qui l'idea espressiva, per cui l'uomo esprima l'essere divino, della quale da poi a suo luogo /34/ disputeremo, ma quella idea o forma o ingegno, onde l'uomo è ciocché esser dee. Da questa idea o forma o ingegno dell'uomo, il divin filosofo [Platone] argomenta che nell'universo vi deggia esser Ragione e Mente universale, onde la ragione dell'uomo sia provenuta. Poiché l'uomo è parte dell'universo, e quanto nell'uomo è, tutto dall'universo vi è derivato; come dagli universali elementi terra, acqua, aria, luce o fuoco, i particolari elementi che 'l corpo dell'uomo compongono sono usciti, così vi dee essere una Ragione e Mente universale, da

*Dell'argomento
del divino Pla-
tone*

che la particolar ragione e mente dell'uomo sia stata prodotta. Per Dio, che se l'ateismo non fosse l'estremo passo, dove per licenzioso volere o perverso ragionare, o per l'uno e per l'altro, l'uomo irreparabilmente si conduce, questo argomento a convincer gli atei solo bastevole sarebbe.

Ma affinché il platonico argomento, in certo modo forbito ed aguzzato, più facilmente penetri negli animi più restii, è uopo le proprie ragioni, /35/ perché l'ingegno dell'uomo dagli universali elementi, quali egli sieno, non può, e da sovrano universale ingegno in ogni modo dee procedere, ben distinte ed espresse arrecare. Or, l'ingegno dell'uomo primieramente è ingegno universale. Secondo, è libero e autorevole. Terzo, è con verace realissima unità uno e individuo. Per le quali ragioni tutte, e per ciascuna di loro, che sono l'una nell'altra pure scambievolmente implicate, la precedente conclusione vien chiaramente dimostrata.

Cominciando dall'universalità, l'ingegno dell'uomo certamente tutti gl'ingegni già fatti, qua' son quelli della natura, apprende e intende; e i non fatti, qua' son quelli dell'arte, concepe e forma: i quali, gli uni e gli altri, sono certi, determinati e particolari ingegni. E egli adunque universale, perché se un certo, determinato, particolare ingegno e' fosse, non potrebbe di tutti i particolari ingegni della natura e dell'arte informarsi, e apprendere gli uni, e gli altri formare. Sicuramente quel che è certo, determinato /36/ e particolare, co' proprj fini del suo proprio essere è da tutti gli altri particolari distinto ed escluso, ed esso da tutti si distingue, e tutti esclude allo 'ncontro; e così costretto, e circoscritto da ogni parte, non può ad includere gli altri particolari e ad esser in loro, dilatarsi in niun modo. L'universale, niuno dei particolari può essere determinatamente. Da tutti i particolari esser dee libero e sciolto, per esser verso di tutti indifferente, e di tutti capace, a poter tutti conchiudere e contenere. Non ci è cosa più chiara di questa, che l'ingegno dell'uomo tutte le particolari forme della scienza, della storia e dell'arte può conchiudere e contenere; e che per questa general facoltà è uno ingegno universale. Ed universal' essendo, è libero e autorevole. Perciocché la libertà e autorità, altro non è ella che indifferenza e universalità e potestà a comprendere e contenere tutti

*L'ingegno
dell'uomo è
universale,
autorevole, uno e
individuo*

i corrispondenti particolari. L'autorità e libertà è la vera universalità, e l'universalità è la verace libertà e autorità. Per questo, /37/ che l'ingegno dell'uomo può comprendere e conchiudere tutte le particolari forme della scienza, della storia e dell'arte; per questo medesimo è libero e autorevole; per questo è potente a intendere, e ciocché intende a volere. Senza questa ragione, che sol per iscoprire le origini metafisiche abbiamo addotta, l'ingegno dell'uomo è sapere e volere. Il volere, che sempre col sapere è giunto, esso è e fa manifesto l'esser libero e autorevole, e l'arbitrio e 'l regno dell'ingegno dell'uomo sopra tutte l'umane cose.

L'autorità, e libertà, ella è la vera universalità

È adunque l'ingegno dell'uomo universale ed autorevole; e poiché è lucido e intelligente, il che di per sé è manifesto, quindi segue che egli è una luce e intelligenza universale ed autorevole, la quale col lume del sapere illustra e a sé dimostra tutti i particolari della scienza, della storia e dell'arte; e coll'autorità del volere, sopra i medesimi particolari i fatti approvando o rifiutando, e i non fatti facendo, ha imperio e regno. E inoltre [l'ingegno dell'uomo], una e universal luce e intelligenza /38/ essendo, nella sua unità universale e una universalità tutte le forme scientifiche, storiche e pratiche comprende e conchiude: con che vien dimostrato che l'ingegno dell'uomo, con veracissima e saldissima reale unità, è uno e individuo; conciossiaché la scienza e l'arte e la storia espressive nell'ingegno sieno realtà vere; e vera realtà sia tutto il sapere e volere; e reali e vere sieno altresì la contenenza, la comprensione e l'universalità. Onde, la scienza è insieme essenza, e l'essenza è scienza, e così l'arte e la storia; e l'ingegno dell'uomo è una universale autorevole real essenza e scienza; e per conseguente non della multiplice e divisibile materia, né del turbolento fortunoso concorso degli atomi parto, ma di sovrano ingegno di Mente sovrana è certissima produzione.

La scienza, l'arte e la storia nell'ingegno dell'uomo sono veraci realtà

Contro a queste ragioni, tutte nel platonico argomento chiuse, che avranno eglino gli empj a ridire? Forsi che l'ingegno dell'uomo non sia una cosa reale o che, reale esso ingegno essendo, non sia reale la scienza? O vorran dire che la /39/ scienza sia ella reale, ma non sia insieme reale essenza? O diranno che nella scienza e nell'ingegno non vi sia universalità, né unità, né contenenza? O che tutte queste cose vi sien veramente, ma non sieno vere realtà? O

Contraddizioni degli empj

penseranno potere affermare che l'ingegno sia uno e universale con universal contenenza, e che l'unità e universalità colla contenenza sieno reali, e contuttociò l'ingegno non sia realmente uno con reale unità, cioè non sia una real' essenza? O che l'ingegno, realmente uno ed una real' essenza, oseran di dire che possa esser parto del concorso fortunoso delle distinte e divise particelle della materia? Ma qual di queste cose diranno, che non dicano una impudentissima contraddizione? Tuttavia, fa di mestieri più dilatare e dichiarare queste cose, per chiudere da ogni parte il passo agli empj, che nelle angustie e nelle oscurità son destri a ricovrarsi e schermirsi dagli argomenti; ed è uopo divorare ogni rincrescimento e ritornare a più minuti de' primi elementi della filosofia.

Ragioni dell'unità reale e sostanziale dell'ingegno dell'uomo

/40/ Adunque, quello che è subbietto e sostegno di molti e varj modi è indubitatamente uno, e in quell'uno essere, e con quell'uno, quella varietà tutta in un tempo o successivamente riceve e sostiene. E similmente quel che è principio di molte azioni, ancor esso è uno, e da quell'un' essere, tutto il numero dell'operazioni ed azioni mette fuori. Inoltre, è ancora cosa certa che tanto i molti modi che moderano il subbietto, quanto le operazioni che amplificano il principio, altro essere elle non hanno che quello del principio medesimo e del medesimo subbietto. L'essere propriamente è del subbietto e del principio, i modi e le operazioni sono una estensione dell'essere, gli uni dell'uno e le altre dell'altro. I modi e le operazioni ed azioni non hanno proprio essere, ché altrimenti non nel subbietto e nel principio, ma in sé e di per sé sarebbero. Né da quelli proverbiano, ma eglino di sé sariano subbietto e principio, da se medesimi procederebbono. E poiché il subbietto e 'l /41/ principio sono una medesima cosa, cioè dire quel che è subbietto è principio insieme, quanto dell'uno e dell'altro separatamente è stato detto, tanto s'intenda detto di un solo essere, che è principale insieme e subbiettivo. In fine, non è da dubitare che l'essere subbiettivo e principale, esso è l'essere che diciamo sostanziale, esso è quello che sostanza appelliamo. Non con altra nozione o idea concepiamo la sostanza, che coll'essere ella di per sé, e così essere principio di operazioni e subbietto di modi. Or, se questi elementi son veri, come sono indubitatamente, non rimane agli

empj scampo per non essere costretti ad accettare, prima, che l'ingegno dell'uomo è uno e che è un'essere reale sostanziale e sostanza; e che l'ingegno propriamente è per suo proprio essere; e che i modi e le operazioni dell'ingegno moderano l'ingegno, e da quello provengono, e da quello e in quello sono; e che altro che l'essere dell'ingegno, onde sono e dove sono, non hanno. Ciò stante, poiché i modi e /42/ le operazioni dell'ingegno sono comunichevoli, penetrevoli, lucide intelligenze, e poiché cotali modi ed operazioni sono i modi più attuosì, virtuosi, pregevoli, che vi abbia nella natura; da tutto ciò segue immantinente che l'ingegno dell'uomo non è un essere modale ma sostanziale, non è modo ma sostanza; ed è una sostanza comunichevole, penetrevole, lucida, intelligente, la più pregevole e la più vigorosa e virtuosa, di quante altre la natura ne accoglie; e pertanto non è combinazione né fortunosa, né ragionevole della materia, ma è di Mente sovrana immediata immateriale certissima produzione.

Il pensiero degli epicurei è che la mente, e l'ingegno dell'uomo, sia un ammasso e combinazione di una materia più fina e più agevole, dove, ricevendosi le forme o idee trasmesse di tempo in tempo dalla materia circostante, ne risulti un intreccio e un concerto d'idee lucide, penetrevoli ed espressive, il quale intreccio, e concerto, sia l'ingegno, la ragione e la /43/ mente dell'uomo. Ma qualunque sia cotesta porzion di materia, non è ella cieca? E, qualunque sia l'ammasso o combinazione, non è egli un modo della materia cieca? E le impressioni ed espressioni ideali, non sono elle ancora modi della materia combinata o ammassata? Così è certamente, e così essere affermar deono ed affermano gli epicurei. Adunque, a giudizio di questi filosofi, i modi son lucidi, penetrevoli, espressivi o rappresentativi, e lucido ancora e penetrevole ed espressivo è il modo della combinazione; e la sostanza della materia dee essere tenebrosa e cieca e brutta. E pertanto il principio e 'l subbietto non sarà quello che sono le operazioni e i modi; e le operazioni e i modi saranno quello che non è il loro subbietto e principio, che gli sostiene e produce. Ed avranno un proprio loro essere distinto dall'essere subbiettivo e principale. Anzi, il subbietto e principio, non avrà niun essere, non aven-

Altre contraddizioni degli Epicurei

do niuno operare, poich  non produce, n  sostiene l'essere delle operazioni e de' modi. /44/ E si potr  dire che gli sostenga e produca, senza che nulla produca e senza che nulla appresti? E nulla n  comunicando, n  apprestando, contuttoci  que' modi e quelle operazioni saran sue proprie, e gli si dovranno attribuire. Sogni, delirj, portenti di pensieri prodotti da nazioni di uomini sedotti e cattivati dal senso nel vivere e nel ragionare. E qui sia il fine di questo ragionamento.

CAPO V

Quinta dimostrazione dalle ragioni invariabili dell'intelligenza

L'essere penetrevole della mente   senza dubbio reale; cio  dire, per convenienza di attributi costitutivi   possibile. Questa proposizione   evidente nella realit  e possibilit  della mente dell'uomo. Or, da ci  segue infallantemente che sommo e sovrano essere mentale, ogni sapere e ogni volere e potere contenente,   essere necessario. La realit  e la possibilit    non altro /45/ che la convenienza e consenso degli attributi a costituire l'essenza; siccome la nullit  e l'impossibilit    la sconvenienza e 'l dissenso degli attributi, diciam cos , a destituire.

Ci  atteso, quanto maggior   la convenienza e la concordia degli attributi, tanto maggior   la realit  e la possibilit  o potest  ad essere; siccome, quanto maggior   la sconvenienza e la discordia degli attributi, tanto maggior   la nullit  e l'impossibilit  o impotenza ad essere. A quel che di per s    reale e possibile, la maggior perfezione aggiunge abilit  e potest  ad essere, e non pu  arrecare impedimento ed ostacolo per non poter essere. Ed a quello che non   reale n  possibile, la maggior imperfezione aggiunge difficult  a non potere, e non arreca facilit  a poter essere.   evidente che la maggior perfezione, che   la convenienza degli attributi,   cagione di dovere, e non pu  essere cagione di non potere; ed   evidente che la maggior imperfezione, che   la disconvenienza,   cagione di non dovere, e non gi  di poter /46/ essere.   adunque

*La maggior
convenienza degli
attributi   la
maggior perfezio-
ne, e di maggior
realit  e possibili-
t  argomento*

evidente che col crescere della convenienza cresce il potere, e col crescere della disconvenienza il non potere si avvanza.

Adunque, somma convenienza, che è l'ogni comunione penetrevole di tutti gli attributi, è somma realtà e somma potestà ad essere, che è di essere necessità: e somma e sovrana essenza penetrevole di ogni comunione d'ogni attributo colma, è sommamente potente ad essere, ed è essenza necessaria. Siccome somma sconvenienza, qual è la contraddizione e 'l rifiuto di ogni costituzione, è sommamente ad essere invalida e impossibile e nulla. Così la materia di per sé minima nell'essere, colla convenienza e colla cospirazione delle parti e de' momenti, per varj gradi di più ampie e più virtuose costituzioni cresce nell'essere, e più pregevole e riguardevole diviene. E finalmente, nell'ogni convenienza di tutta la selva immensa e nell'ogni comunicazione de' moti dell'amplissima mondana costituzione, è somma e sovrana, e sommamente riguardevole e nobile.

*La necessità è
somma potestà
ad essere*

*L'impossibilità è
somma impotenza
ad essere*

E perché /47/ somma, benché possibile a non essere, è già fatta, ed è; benché facile e solubile, fa forza sopra gli intelletti più deboli, per farsi credere infetta ed eterna. Tanta è la forza dell'esser sommo a poter essere ed a dovere. L'essere penetrevole mentale non per convenienza e cospirazione di parti e momenti si fa, ma per interna indissolubile comunicazione è; e, per tanto, sommo e sovrano essere penetrevole con ogni comunione di ogni attributo, che è ogni sapere, volere e potere, è sommamente ad essere potente, ed è necessaria essenza ed eterna.

E perché colla verità dell'essere, che è la verità obbiettiva, cresce la verità del conoscere, che è la realtà ideale ed espressiva, onde quanto maggiore è la realtà, tanto maggiore è la nobiltà, perciò la somma realtà materiale del mondo è sommamente cospicua e visibile, e in tutto è orbo chi non la vede: e la somma realtà della Mente sovrana è sommamente intelligibile e nobile, e necessariamente s'intende e conosce, e chi non la conosce è dissennato del /48/ tutto.

*Quanto maggiore
è la realtà,
tanto maggiore è
la nobiltà*

Questa dimostrazione il Cartesio, il Pereyra e 'l grande Agostino in varie maniere han proposta ed esplicita. Ed è de' più savj antichi gentili filosofi, i quali dall'essere imperfetto della mente dell'uomo, dovervi essere mente sovrana di somma perfezione, argomenta-

*Argomento di
S. Agostino,
del Pereyra, del
Cartesio e del
Lullio*

rono di leggieri. Ma una maravigliosa reciprocanza di nozioni, o ragioni dell'intelligenza, onde risulta una reciproca dimostrazione, quanto io so, niuno ha finora osservato. La necessità, l'eternità, l'universalità, l'infinità sono le prime e più certe cognizioni dell'uomo: perciocché, che vi debba essere una essenza necessaria, eterna, universale, infinita, per l'evidente ragione dell'impossibilità del nulla, e per lo comun senso di tutti, è certissimo. Ora, siccome l'ogni essenza penetrevole, ogni attributo di essere contenente, include l'esistenza, il che nella precedente dimostrazione abbiám veduto, così la necessità, l'universalità e l'infinità includono l'ogni essenza all'incontro; onde nasce un'altra dimostrazione, a quella prima, come da un' /49/ altra parte, rispondente. Le quali due dimostrazioni maravigliosamente l'una l'altra si confortano e dichiarano.

L'essenza dunque necessaria è eterna insieme, universale e infinita; or ella non può esser tale, né tanta, se non è penetrevole, il che in questo modo dilucidamente si dimostra. La necessità è nesso indissolubile di essenza ed esistenza. L'essenza necessaria è e s'intende quella cui l'esistenza è essenziale; che include l'esistenza; che l'esistenza ha con seco indissolubilmente connessa. L'eternità è primato ed autorità di essere. L'essenza eterna non ha principio estrinseco onde ad essere proceda. Ma sibbene ha intrinseco principio. Ella da sé è, e da se medesima procede, è prima ed autorevole nell'essere. L'universalità è di ogni essere contenenza. L'infinità è esenzione da estrinseco principio e fine. Tutte queste ragioni sono e si scernono nell'essere penetrevole della mente, e non si scernono, e non sono, nell'essere impenetrevole della materia. E prima l'essere penetrevole mentale, di per sé /50/ considerato, è fermamente universale ed infinito.

Perciocché, tutte le forme esprimendo dell'essere, tutte quante le dee contenere. L'essere mentale non è tutte quelle forme dell'essere che sono al mondo, con quelle loro distinzioni, proprietà e particolarità, né a quel modo, così com'elle sono, le contiene: ma è tutte le forme, senza le distinzioni, particolarità e proprietà, che le distinguono, dividono e terminano, coadunandole e unificandole in una real' essenza: e per questo è propriamente mentale, ideale ed espressiva. Il qual maraviglioso temperamento e conciglio

*Maravigliosa
reciprocanza delle
prime nozioni
dell'intelligenza*

*L'essenza eterna
e necessaria è
penetrevole*

*L'essere mentale,
di per sé conside-
rato, è universale
ed infinito*

dell'essere in un modo, e del non essere in altro modo, nel libro dell'immortalità, e qui in questa disputazione, contro allo Spinoza mostrato abbiamo. E per la cagion medesima, l'essere penetrevole è infinito. Conciossiaché, tutte le forme contenendo, da niuna forma può essere circoscritto e terminato. E in effetti l'universalità e l'infinità sono una medesima cosa, sicché appena le nozioni e le ragioni se ne distinguono. È ancora eterna, e necessaria /51/ : perché con seco comunicando e sé penetrando, è con seco e con tutto il suo essere con indissolubil nesso d'identità avvinta; e da sé è, e da sé procede, e da sé opera; ed è ella a se medesima principio di essere e di operare. E più manifestamente si vede ciò dal sapere e volere: giacché intendendo ed agendo e reggendo se stessa, da se stessa opera; e perché l'operare segue all'essere, da sé ad essere procede, e da sé è indubitamente. Così nell'essere necessario vedesi espresso l'esser penetrevole mentale; e nell'essere mentale l'esser necessario si scorge implicato all'incontro.

Attesa da una parte la realtà della mente dell'uomo, che reale e possibile fa vedere l'esser penetrevole mentale; e dall'altra, che tutte le ragioni dell'essenza necessaria, ch'è certissima, si adattano bene all'essere penetrevole mentale; e le ragioni di questa all'essenza necessaria convengono; e finalmente, che l'essenza necessaria e la natura impenetrabile cotanto discordano, quanto l'identità colla distinzione; /52/ la contenenza e l'inclusione coll'esclusione; la comunione e la penetrazione coll'incomunicabilità e impenetrabilità, l'universalità e infinità colla particolarità e finizione implacabilmente contrastano; è una strema scempiezza o impietà voler dire che l'essenza necessaria, eterna, universale, infinita, non è penetrevole; e che l'essenza penetrevole, che è reale, non è l'essenza necessaria. Questo argomento alle nottue della filosofia, qua' sono i mancipi del senso, è una notte; ed agl'ingegni dilicati alle sottilità non avvezzi men saldo e chiaro può parere. Ma in vero, e in sé considerato, e per lo consenso delle ragioni dell'intelligenza e delle due dimostrazioni, è tanto chiaro e robusto, quanto ogni matematica dimostrazione.

La Mente sovrana, dunque, ne' mondani movimenti e nel mondano ingegno e idea, e nell'ingegno e idea dell'uomo, e nella ra-

La Mente sovrana da ogni parte si dimostra

gione e nell'intelligenza dell'uomo medesimo, dentro dell'uomo e fuori da ogni parte si dimostra. Ha inoltre l'uomo in sé innata l'idea espressiva del /53/ sommo Nume, della quale faremo argomento, dopo che contro al Loke avrem mostrato aver l'uomo dell'idee innate; la qual cosa quello scrittore contro a tutta l'antichità e tutte le recenti scuole di filosofi ha osato di contrastare / 54 / .

PARTE II

Dell'idee, se ve ne abbiano innate nell'uomo, e in particolare dell'idea di Dio

CAPO I

Si pruova che vi sieno, con argomenti tolti dalla natura della mente

È in ogni modo necessario far questa digressione, perché la sospensione che la riputazione del Loke ha suscitata, se vi sieno o no nell'uomo dell'idee innate, se vana essere e temeraria non si dimostra; la dimostrazione della Divinità dall'idea tolta, ogni sua chiarezza e ogni vigore viene a perdere interamente. E io credo che il Loke, o per incomodare il Cartesio, come in ogni occasione suol fare, o per altro secreto suo disegno, a questo scopo dirittamente abbia riguardato. Siccome, sol in odio del Cartesio, /55/ e per discreditar quella dimostrazione, in alcuna scuola del Peripato, con istupore e con rammarico, ho udito che non esservi di Dio idea nell'uomo innata pubblicamente s'insegni. Quell'autore adunque, contro all'autorità di tutti gli antichi greci e latini, e contro all'autorità a lui più riverenda delle moderne scuole, tiene per fermo che la comune persuasione della realtà delle idee innate sia un comune inganno ed errore: ché idee innate nell'uomo non vi sieno né possano esservi affatto: e tanto meno vi sieno innati i primi principj del sapere e del vivere: e in fine che tanto quelle quanto questi sieno del tutto inutili alla scienza. Or noi, che gli uni e gli altri vi sieno realmente, e che gli uni e gli altri sieno alla scienza e alla vita necessarj, senza troppa fatica dimostreremo. Ma perché l'autorità del Loke minor forza abbia sopra gli animi de' suoi am-

*Opinione del
Loke, per odio
del Cartesio, ac-
cettata in scuole
peripatetiche*

miratori, dobbiam prima avvertire che egli, che tra filosofici affari ha prescelto quello di purgare gl'intelletti impuri, a questa novella quistione ha con seco /56/ arrecati due pregiudizi, co' quali e da' quali argomentando, ha creduto dovere avvertire tutto il genere umano di un error manifesto.

*Pregiudizi del
Loke*

Il primo pregiudizio è che e' crede che le idee innate, come una giunta e, diciam così, come un'appendice, dovriano essere state impresse e quasi scolpite nell'animo dalla mano di Dio; e pertanto che quelle idee, come divine manifatture, esser dovriano distinte ed espresse, e sempre in ogni tempo rilucenti ad un modo. Il secondo è che le idee, e specialmente i principi o assiomi, dovrebbero esser nell'uomo con quelle, diciam così, formalità, e con quell'espressioni con che nelle scuole si spongono. Or egli, perché nel suo mestiere adoperando, non le ha ritrovate tali quali egli credea che esser dovessero; con incredibil sicurezza ha conchiuso che non vi sieno affatto. Ond'io non dubito che, se il Loke si fosse potuto avvisare che le idee innate e' principi, tali quali egli li credea non doveano essere; certamente avrebbe lasciate star le cose, come state erano dalla prima /57/ origine della filosofia infino a lui. Ora vegniamo agli argomenti che, prima dalla natura della mente nostra, e poi dalla condizione di esse idee ed altronde, ricoglieremo. Dopo di che, agli argomenti del Loke, de' quali ben venticinque fogli ha empiuti, daremo pronta e spedita soluzione.

Primo argomento

E in primo luogo, la mente dell'uomo, qualunque sia, è ella certamente natura mentale. Or ella non sarebbe tale qual esser dee, se non solamente di ogni particolar senso e d'ogni particolar cognizione, che tutti concediamo; ma ancora, come il Loke solo afferma, d'ogni comun senso e comune nozione vuota venisse al mondo. Niente in tale stato è, perché fosse mental natura, niente che da natura brutta e cieca la distinguesse dir si potria. Imperocché, altro non rimarrebbe a poter dire, se non che ella nondimeno di cognizione sarebbe allora capace. Ma il dir ciò, è dir nulla. Per torre la confusione, fa di mestieri esplicare con ispezialità qual sarebbe propriamente quello che la natura mentale dalla brutta distinguesse. Oltreché /58/ la capacità, potendo esser di due maniere, o con potere attuosso o senza, nel secondo modo di capacità puramente

passiva, pur rimarria indistinta e confusa: e nel primo modo, e anche in un terzo modo, di attività e di passione commisto, è forza concedere che dovesse essere capace con intrinseche produzioni d'idee e di principi: ché altrimenti senza tali produzioni l'attività non sarebbe né sincera, né mista, ma sarebbe una mera passione o pazienza. Né noi così argomentiamo per l'opinione dell'immaterialità, perché, dato e non concesso che l'animo sia materiale, contuttociò il Loke dee distinguere natura materiale capace di senso e d'intelligenza, da natura materiale di quelle doti incapace; il che il Loke con quella sua opinione non potrà fare giammai. Ma noi, che l'universal senso e l'universal cognizione delle prime comuni nozioni o idee, come di primi elementi contesta le concediamo, distinguiam bene la natura mentale e la specifichiamo colla sua propria differenza; e ciò facciam /59/ sì, che insieme la prima produzione di esso universal senso e di essa universal cognizione, e la secondaria produzione de' particolari sensi e particolari cognizioni nettamente spieghiamo: le quali due cose il Loke con tutte l'altre maraviglie ha dovuto lasciar da parte.

Secondo: ogni qualunque natura, come ognun sa e come noi ne' precedenti capitoli abbiain ricordato, è principio del suo proprio essere e del suo proprio operare. La natura materiale è quella che è principio di moto; il che s'intende tanto del moto più ampio e più virtuoso qual è quello della generazione, quanto degli altri meno ampli e men virtuosi, che inoltre pur anche la natura produce. E già ogni spezie, che perfetta sia, ha dentro di sé un moto ampio e universale e perenne, onde gli altri moti più minuti e particolari procedono e dipendono. Siccome la natura universale de' primi universali corpi composta, e con amplissimo, perenne universal moto si muove ella, e a tutte le inferiori particolari /60/ nature il moto somministra; così proporzionevolmente le particolari nature più perfette e con ampio universal perenne moto si muovono; e molti moti più minuti e particolari alla conservazion loro necessarij, da quel più ampio e universal moto producono.

Or, se natura brutta e cieca aver dee, ed ha in sé i principi universali di tutti i moti e modi particolari che fuori produce, come un simigliante proporzionevole apparecchio di universali principi, di

*Secondo argo-
mento*

*La natura, è
principio di moto*

*La natura mate-
riale è principio
di moto, e la
natura mentale
è principio di
cognizione*

universali sensi e nozioni può disdirsi a natura sensata e intelligente? Come si negherà a più pregevole e più virtuosa natura quello che ad ogni natura di inferior condizione si concede? La natura mentale, più che ogni altra natura, dee avere connaturali universali principi: e que' principi esser deono le prime comuni nozioni, e idee. Altrimenti ella, non solamente mental natura non sarebbe, ma assolutamente non sarebbe natura in niun modo. Siccome ogni perfetta natura materiale, che è principio di generazione, ha dentro di sé con seco tutta /61/ l'hyle e tutto l'ingegno, che pienamente comunica nella generazione, e non pienamente nelle più minute produzioni; e siccome di ampio, universal perenne moto è fornita, con che i più minuti e particolari moti produce, così con più ragione la natura mentale, che è principio di cognizione, aver dee dentro di sé con seco tutta l'ampiezza e tutto l'ingegno, per comunicare il suo mentale essere, prima quasi con perfetta generazione universal amplissima cognizione a sé coeva producendo; e poi per mezzo di questa, e da questa producendo le più minute e particolari cognizioni. E in particolare dall'unione delle due nature risultare ancora dee ampia universal perenne sensazione; onde tutte le particolari, minute e passeggera sensazioni di queste, e quelli particolari sensibili obbietti dirivino.

*Dell'universal
senso e cogita-
zione, e delle
particolari co-
gitazioni*

Ora, in quella universal cogitazione inteste sono le prime comuni nozioni e idee, che sono i principj del sapere e le regole del vivere. E in quella universal sensazione sono i primi comuni sensi implicati, che negli organi /62/ varj del sentire da particolari obbietti son variamente moderati e distinti. Questa opinione, che la mente dell'uomo ogni senso e ogni cognizione dagli esterni obbietti riceva ed apprenda; ella da quell'altra dipende, che la mente dell'uomo sia non più che un ammasso di materia: onde non è maraviglia che il Loke non abbia potuto pensare come la mente dell'uomo aver possa dell'idee innate. Ma con un errore più grave, altro men grave non si può difendere. Né a quel punto altrove da noi trattato dobbiam trasferire la quistione.

*Nell'universal
cogitazione sono
inteste le prime
nozioni, e idee,
che sono i prin-
cipj del sapere*

Terzo argomento

Il terzo argomento dalle prime origini del sentire, del sapere e volere dell'uomo ricoglieremo. Lasciato il tempo oscuro del quale né noi né altri nulla di certo possiamo affermare, osserviamo i

primi albori del senso e della cogitazione. In quegli inizj del sentire e del conoscere, egli è certo che l'uomo sente così quello che gli si adatta e combacia, e che diletta e giova, come quello che non gli è adattato e nuoce e dispiace. E questo il /63/ fa egli con distinti e diversi sensi. È ancora certo che que' sensi e dissensi grati ed ingrati sono irraggiati da una qualche luce di cognizione: conciossiaché i sensi dell'uomo del tutto ciechi e tenebrosi non possano essere a niun patto. Né il Loke il vorrebbe, il quale liberamente eziandio agli animali bruti concede cognizione.

*De' primi
sensi naturali
dell'uomo*

Ora, in que' primi sensi piacevoli o dispiacevoli vi ha certamente il senso dell'essere e del non essere, della pienezza e del difetto, della copia e dell'inopia, della bontà e della malizia, della bellezza e della deformità, dell'ordine e del disordine. Perciocché, co' primi consente, e dissente da secondi: quelli approva e gode, e questi riprova e si contrista. E in tutti questi sensi evvi senza dubbio implicato il senso del vero e del falso, dell'equo e dell'iniquo, dell'uno e del molto, del tutto e della parte. Poiché le prime cose nascono dall'essere e dalla perfezione, e le seconde dal non essere e dal difetto. Quel che è ciocché esser dee, concorda col senso e colla cogitazione, /64/ ed è vero; e quello che non è ciocché esser dee o non è affatto, discorda dal senso e dalla cognizione, ed è falso. Equo è quello che è adattato e adegua il bisogno; è iniquo quel che non si adatta e non adegua. E l'uomo in quello stato ancora cogli uni consente e si diletta, e dagli altri dissente e si contrista.

Che del molto e dell'uno, del tutto e della parte, è cosa più manifesta che l'infanzia ha diversi sensi e affetti. E in argomento basti quello che il vecchio [Giulio Cesare] Scaligero a questo proposito allega; cioè che se ad uno infante, togligli di mano un pomo, o gli si rende dimezzato o affatto non si rende; ovvero per una medaglia di oro se gli ripone fralle mani un carbone; quello allora certamente dà chiari segni di dispiacere, né per qualunque lusinga giammai si acqueta. Con che aver senso dell'essere e del non essere, del tutto e della parte, del più e del meno, del formoso e del deforme chiaramente dimostra.

*Gli'infanti hanno
i sensi dell'uno,
e del molto; del
tutto e della
parte, ed altri
si fatti*

Esso Loke ha osservato che i fanciulli alla luce sempre si rivolgono e ne gioiscono, e che rifuggono /65/ le tenebre e si contri-

stano. E non ha avvertito che nella luce, per la copia, finezza, speciosità, attività, giovamento e diletramento, è il colmo dell'essere corporale; e nelle tenebre per l'inopia, inerzia, deformità, orrore e nocumento, è tutta la malizia del non essere. Dal che segue che il fanciullo nel senso, affetto e piacere de la luce che è sommo, e nel dissenso, rifiuto e abborrimento delle tenebre che è eccessivo, per tutti i gradi di quei sensi e dissensi che abbiām ricordati, a quelle estremità di gioja e di tristizia perviene.

Que' primi sensi sono prime nozioni e idee dell'essere e del nulla, del vero e del falso, del difetto e della perfezione, del dritto e del pravo, dell'uno e del molto, del tutto e della parte, e di quante altre ragioni dell'essere e del non essere abbiām e non abbiām ricordate. I quali sensi, col dilatamento e dichiarimento di quella prima languidetta luce, di di in di più vivi, e più distinti, ed espressi divengono. La natura non si rimane ne' piccioli e deboli /66/ principi; ma col medesimo vigore procede oltra a' mezzi, ed a' fini. Né osta che quei sensi intorno a' materiali obbietti si aggrino; perciocché con leggi di numeri e di misure, con proporzioni e corrispondenze, si spiegano intorno alla materia, e non altrimenti. Que' primi processi del sentire, del sapere e del vivere dell'uomo, sono maestria di arte e di scienza, i quali, per la variabil condizione della materia cui l'animo è congiunto, di momento in momento crescono e si avanzano fino al fine della perfezione loro.

Tali deono essere i primi lumi del sapere, e' primi numi del volere dell'uomo, e non quali il Loke gli vuole, alla prima vivi espressi vigorosi, sempre accesi, che in ogni tempo faccian gran lume e costantemente indirizzino e governino la vita. Egli sono naturali, non avvenitici, per naturai produzione in noi e con noi nascono; e non già per operazione niuna di niuno esterno principio di fuori avvengono: e pertanto così ci nascono e crescono, come la condizione dell'uomo il richiede. E /67/ questo medesimo è da credere che avvegna dirittamente verso gli obbietti ragionevoli ancora. Perché, se il senso e la ragione dell'uomo può far quelle produzioni circa i sensibili obbietti, più il dee poter fare verso i ragionevoli: conciossiaché la parte ragionevole prevaglia e sia più virtuosa ed efficace, e gli obbietti ragionevoli siano all'uomo più adattati

Nella luce, è il colmo della perfezione corporale. E nelle tenebre, è tutta la malizia del non essere

I sensi dell'uomo, che di per sé lucidi sono, a poco a poco più si raffinano e dichiarano

Qua' debbono essere i primi lumi del sapere, e' primi numi del volere dell'uomo

Sono ancora nell'uomo primi numi e numi ragionevoli di ragionevole bene onesto

e confacenti. Se non si vuol dire che per la costituzione, uno dovendo essere il principio dell'essere e dell'operare dell'una parte e dell'altra, della sensuale e della ragionevole temperato, che l'una parte e l'altra insiememente con un filo di produzione faccia que' primi lavori del sentire e del sapere. Cheunque si dica, concesso l'innascimento di que' primi sensi e di quelle prime idee de' sensuali obbietti, non rimane al Loke la libertà di poter assolutamente negare all'uomo le idee innate. Ricolti così questi argomenti dalla parte della natura della mente, vediamo se altri ce ne somministri la condizione di esse idee.

CAPO II

Si pruova il medesimo della condizione di esse idee

Le idee delle quali trattiamo sono semplici, comuni e prime. Elle adunque non si acquistano, né avvengono dapoi; ma, immediatamente dalla natura mentale prodotte, nascono con noi. Se si acquistano e di fuori avvengono; elle non sono prime, ma seconde; non sono semplici, ma composte; non sono comuni, ma particolari: perché per mezzo di altre idee, e dopo altre, in noi s'introducono. Tutte le primizie sono naturali: come le idee cieche seminali, onde piante ed animali si generano, sono prime produzioni della natura. Le idee semplici, comuni e prime sono lucide seminali idee, onde l'arti e le scienze provengono. Elle per ingegno di natura in noi nascono, e non già per ingegno di arte, né per ventura si acquistano. Le combinazioni delle idee sono cognizioni /69/ secondarie e particolari; sono progressi e lavori della ragione. Le semplici idee sono prime, sono essa ragione dell'uomo. Quelle dall'uomo si fanno, e queste nascono coll'uomo. Né io niente assumo, dicendo che le idee del retto, del pravo, del vero e del falso e l'altre sien prime. Perciocché elle sono certamente semplici e comuni. In ogni genere di cose, quel che è semplice è comune e primo. E quel che è primo è comune e semplice all'incontro. Il primato, la comunità e la similitudine sono ragioni di essere tra loro inseparabilmente congiunte;

Quarto argomento

Le idee comuni sono lucide seminali idee della scienza e dell'arte

siccome quel che è composto è particolare e secondario necessariamente. Il Loke, occupato nel mestiero di purgar le stanze lorde degl'intelletti impuri, non ha badato a questi primi elementi, così con quella strana opinione, le ultime cose alle prime antepo-
nendo, tutta ha conturbata l'economia del sapere dell'uomo.

Inoltre, le semplici, comuni e prime nozioni e idee sono significazioni ed espressioni delle prime semplici e /70/ comuni parziali essenze. Siccome queste sono costitutive dell'ampia metafisica essenza, così quelle sono della scienza i primi costitutivi principj. Come le parziali essenze comuni semplici e prime sono prime all'essere, così le prime, comuni e semplici idee e nozioni, sono prime al sapere. Tutto il lavoro di tutto l'essere, da quelle prime parziali essenze con varj conjugj variamente contesti, per tutta l'infinita varietà delle cose, proviene e dipende. E da quelle prime nozioni e idee, delle prime parziali essenze espressive, variamente combinate, tutto il lavoro della scienza si propaga. Quel che il Loke non poteva capire, né potranno i suoi seguaci, pur nondimeno nuovamente accennaremo, che in altra parte di questa disputa forse dovremo più largamente esporre; la scienza e la essenza sono una cosa medesima.

L'essenza è, diciam così, sciente, e la scienza è essenziale. Una medesima realtà è scienza ed essenza insieme. Quelle prime parziali essenze sono ancora prime parziali scienze. Le prime nozioni e idee, /71/ che sono scienze parziali, sono insieme parziali essenze. La real essenza metafisica, che è l'essenza mentale, è di prime parziali essenze e scienze costituita. Le prime idee in questa pura essenza mentale non innascon, ma sono: non sono innate, ma essenziali. Ma nell'uomo, per l'impuro della materia, le prime idee non sono, ma innascono: non sono essenziali, ma innate. Il Loke, per negare all'uomo le idee essenziali che non vi sono, confuso, ha dovuto negargli le innate.

Ritornando al punto della propagazione della scienza, il Loke, oltre aver dementata la natura dell'uomo e turbato l'ordine della scienza, questo altro danno ancora ha inferito alla filosofia, ch'è 'l metodo sintetico, con togliere il primato alle prime idee, ha tolto di mezzo affatto. Che le semplici e prime e comuni idee vigore e lumi influiscano nella scienza, e che le cognizioni scientifiche da quelle

Quinto argomento

La scienza, è insieme essenza: e i principj della scienza, sono principj dell'essenza

Le prime idee nella mente pura, sono essenziali: nell'impura sono innate

L'opinione di Loke toglie di mezzo il metodo sintetico

idee discendendo risultino, o a quelle rimontando si accertino, che sono i due metodi dell'investigare, è cosa indubitata. Elle di per sé sono chiarissime e /72/ nobilissime. Per la semplicità non han viluppo niuno, ma sono spedite e pronte; per la comunità non sono ristrette, ma sono in ogni parte diffuse; e per lo primato non sono riposte e celate, ma sono i primi lumi della mente e le prime significazioni delle cose. Per la loro chiarezza e nobiltà l'uomo, non avvedendosene, ancora che non faccia quel cammino di ascendere su o di discendere, pur non di meno si assicura del vero infino nelle più estreme particolari conchiusioni.

Per dare un saggio di cotal attuosa influenza, mostriamone a questo modo le prime diramazioni. Dall'ente ch'esser dee necessariamente, e che è impossibile che non sia; dal vero, dal retto, dal buono, che pur sono necessari, e non ponno non essere da una parte; e dall'altra, dal non essere e dal nulla, che è impossibile che vi sia e che necessariamente non esser dee; e dal pravo, dal falso, dal maligno, che parimente non sono, né esser ponno; e così dalla perfezione e dalla copia degli uni, e dal difetto, varietà e inopia degli altri; e /73/ di più, inoltre, dall'ente, in quanto deesi riconoscere, apprezzare, affermare e significare in qualunque modo; e dal nulla, che sconoscere, sprezzare e inficiare si dee; dal retto, che dobbiamo approvare, non ledere, conservare; dal vero, che è uopo accettare, affermare, esprimere in ogni modo; dal buono, che si dee gradire, lodare, amplificare, compartire; e, per contrario, dal pravo, dal falso e dal maligno, che dobbiam rifiutare, riprovare, aborreire, proibire. Inoltre, dal concerto e comunicazione dell'ente col vero, col retto e cogli altri elementi, che con insolubil nesso e mirabil reciprocenza gli uni gli altri si penetrano, e gli uni gli altri s'implicano e comprendono; e tali essendo, di più colle nozioni del tutto e della parte, dell'uno e del molto, dell'equalità o equità, e della maggioranza e dei loro contrarj, e con altre sì fatte idee relative si giungono e stringono; e finalmente nelle tre primarie nozioni e idee del sapere, del volere e del potere, che sono dell'essenza /74/ mentale costitutive, ivi più perfette e piene, e più vive e luminose divegnono, e fra loro i conjugj replicando, nuovi parti producendo, moltiplicano in infinito. E, per contrario, dall'unione e società

*Saggio dell'in-
fluenza delle
prime idee nel
sapere*

delle forme difformi del nulla, che quanto dall'essere si dipartono e discordano, tanto infra di loro concordano e cospirano; e similmente composte co' principi relativi del più e del meno, e degli altri si giungono; e infine nell'oscurità e indifferenza e impotenza del non sapere, del non vedere e non potere più viziose e maliziose e orribili si scorgono; e per tutto i loro maligni parti espongono.

Da queste nozioni così espresse, e a questo modo coniugate, che sono le prime e principali cagioni e ragioni, l'une di affermare e l'altre di negare, quelle prime di approvare e le seconde di riprobare, dipende quanto si afferma di vero e si nega di falso, e quanto si approva di retto e si riprova di pravo in tutte le scienze. Non pare che il Loke niuno uso abbia fatto di queste nozioni, né che abbia /75/ avvertito l'uso che gli antichi e' più sublimi tra' novelli scrittori ne han fatto nell'etica, nella politica, nella giurisprudenza, e nella verace metafisica, nella giudiziosa ed utile dialettica, e con destre applicazioni infino nella fisiologia. Anzi, de le prime nozioni, e degli assiomi che indi si formano, si può dire che il Loke una o due nozioni, dell'ente e del tutto; e un solo, al più due assiomi, che quel che è non può non essere, e che 'l tutto è maggiore della parte, abbia riconosciuto: poiché quelle due nozioni e que' due assiomi solo rammenta, e di que' soli prende ad oppugnare l'innascimento.

Sul ritorno delle scientifiche conclusioni nelle prime idee, è da notare che i minori universali alle conchiusioni più vicini, come accennato abbiamo, non prima escludono ogni vacillamento e ogni dubitanza, che rimontando su per più gradi di minori e maggiori universali, non si veggano inchiusi negli ampli e primarj universali delle prime idee, e che queste idee non si scorga essere implicate e radicate in essa /76/ natura mentale. In questo doppio accorgimento, de l'impiantazione de' secundarj universali ne' primarj, e di questi primarj nella mente si rafferma la forza e si ricolma la luce, che ogni ombra dilegua e ogni trepidazione conforta. E questo è desso il vero criterio dell'uomo. La ragione incontrastabile di quel che diciamo è che la significazione della natura è sicura e infallibile, come sicura e infallibile è la di lei operazione.

La natura, come nell'operare è costante e con seco concorde per tutto l'universo; di modo che i minori principj attivi e costi-

Utilità delle prime idee per tutte le scienze

Vero criterio, qual sia

Costanza della natura nell'operare e nel significare

tutivi co' più ampli e poderosi, e gli uni e gli altri cogli amplissimi e fortissimi principj consentono e cospirano; e come i medesimi principj co' loro effetti e questi con quelli convegnono invariabilmente, onde la natura non mai mentisce nell'operare, così per simigliarne costanza e consenso, e consonanza de' principj della scienza, è da tener per fermo che la natura non mentisce nel significare. Il perché, se per impossibile non vi fossero idee /77/ prime e universali, o essendo non fossero nella mente innate, e vigore, e lume nelle cognizioni dell'uomo non infondessero; fermamente la legge e la scienza sarebbero intrecci e concerti di vane, leggiere e sprezzevoli cogitazioni. Io non credo che il Loke a questo scopo abbia indirizzati i colpi de' suoi argomenti. Né egli può far riparo al gravissimo danno, con far nascere quelle idee per via di astrazione: perciocché, oltre ad esser falso questo suo divisamento, pure in questo caso le cogitazioni della scienza e della legge di ogni fermezza scevre sarebbero. Là dove, facendosi quello che noi dopo tutti i savj abbiám fatto, le conclusioni della scienza e della legge nell'integrità, perfezione, e pienezza, e sostanzial realtà della natura, intere, perfette e sostanziali, si riconoscono potenti a concludere e potenti a regolare. /78/

CAPO III

Si argomenta dagli affetti

Quello che più smentisce il Loke è l'origine degli affetti, i quali non si può dire che non sieno all'uomo connaturali. Gli affetti certamente non s'imparano, ma nascono. Degli affetti maestra è la natura, e in particolare l'amore verso di sé e verso la propria prole, chi potrà dire che non sia connaturale? Il quale, come per varj gradi dal suo principio dipartendosi, si estende oltra, così più si dirada e illanguidisce e manca finalmente. L'amor de' simili e favorevoli, e l'odio de' dissimili ed ostili, son certamente innati ancor essi. Il senso di suggezione e di riverenza verso i più eccellenti, che deprime l'animo e lo costringe ad apprezzargli e riverirgli, è senza dubbio

Sesto argomento

*Gli affetti sono
nell'uomo innati*

un naturale affetto. Quindi segue che, data l'idea di Dio innata nell'uomo, di necessità quella idea arrecherebbe seco la riverenza e l'adorazione /79/ ancora; e la riverenza e l'adorazione sarebbe un affetto innato. La qual cosa il Loke oppugna sol perché, chi 'l crederia! l'adorazione, e che diffinitamente sia ella, ed essa voce ancora, non a tutti gli uomini né in tutte l'età può esser nota.

Ritornando all'amore e all'odio, dall'amore di sé e del proprio bene e delle cose amiche, e dall'aversione del proprio male e delle cose disfavorevoli e nemiche, nasce il veementissimo affetto della propria difesa. In fine siccome l'amor di sé e de' suoi si dilata ad amare i cittadini e la patria, così l'odio delle cose al proprio bene e [a quello] de' suoi contrario si estende ad aborrire e perseguire i nemici della patria: i quali affetti, perciocché son rimoti dal primo capo e fonte dell'amore, han bisogno di maggior lume e stimolo per riscaldarsi e accendersi all'opera: non è pertanto che non sieno rampolli di quel primo amor naturale e che di là non dirivino.

Per ascendere a più alte generalità che più cose comprendano, l'amore del dritto, del buono, del bello, /80/ dell'ordine, dell'armonia, della copia, dell'unione, del riposo da una parte, e l'odio del pravo, del deforme, del disordine, della dissonanza, del contrasto, della turbolenza e della inquietudine dall'altra. Tutti questi amori e odj sono senza dubio naturali affezioni altamente radicate nel cuore dell'uomo. Or, come sono nel cuore infisse, così sono nell'animo ancora descritte: poichè, come più fiate detto abbiamo, nell'uomo né senso niuno scevro di luce di cognizione, né cognizione di ogni senso purgata si può rinvenire. Que' primi lumi degli affetti compagni, sono i principj e le regole del viver nostro, i quali, coll'uberior lume che viene cogli anni, coll'educazion domestica, coll'istruzion pubblica delle pubbliche leggi, e compiono la scienza e compongono il costume.

Conduce ad una estrema evidenza questa dottrina il senso degli animali bruti, il quale dalla società civile in fuori, di che è pure alcuna sembianza in alcune spezie, contiene tutte queste cose che degli affetti dell'uomo abbiamo affermate /81/ ; e le contiene non altrimenti che per naturali temperamenti ed ingegni. Dal che segue che, essendo nell'uomo una simigliante selva di materia e non in

La riverenza e l'adorazione della divinità sono innati affetti

Descrizione degli affetti generali

Gli affetti dell'uomo sono luminosi

Settimo argomento

tutto dissimigliante ingegno, segue, dico, che le mosse de' sensi e degli affetti dell'uomo, effetti esser deggiano di quelle macchine e di quel temperamento, così come sono negli animali bruti, con questo solo divario: che nell'uomo irraggiati da luce di cognizione, di regola e di governo sieno capaci.

È una maraviglia che il Loke conceda essere idee e affetti innati quelli della felicità e della miseria, cioè l'idea e 'l desiderio dell'una, e l'idea e l'orrore dell'altra, le quali idee e' quali affetti sono universali, e contengono tutte le idee e tutti gli affetti dell'un fine e dell'altro; e sono come due regole e leggi universali della vita; e poi nega che nell'uomo vi sieno altri affetti ed altre idee naturali che conducono al medesimo fine. E cresce la maraviglia quando degli altri affetti ancora concede che sien naturali; e contuttociò disdice loro l'essere /82/ principali sensi a regolar la vita ordinati; sol perché di per sé sono smoderati e infiniti; e non si avvede che nell'uomo non sono ciechi, ma lucidi e, tali essendo, deono poter essere e sono primi e principali lumi e numi, che tendono a ragionevole ed onesto fine, e che i medesimi col tempo, di dì in dì crescendo il lume, moderazione e fine acquistano; la quale economia, come più fiate abbiamo avvertito, alla condizione dell'uomo è confacevole. Il Loke vorrebbe che i principj fossero fini e i semi fossono opere perfette, contro all'ordine della natura e contro alla ragione dell'ordine, che è la sapienza: volendo, come delle idee e dei principj del sapere, così delle idee e dei principj del vivere, che fossono vivi e chiari ed espressi e valevoli fin da primi albori a illuminare la scienza ed a regolare il costume; e questa è la cagione perché con tanta sicurezza ha negato quello che tutti i filosofi e tutti gli uomini han concesso. E qui sia il termine de' nostri argomenti. /83/

*Confessione del
Loke al suo si-
stema contraria*

CAPO IV

Della idea di Dio

Con aver provato che vi sieno delle idee innate, siam venuti a provare ancora che vi sia innata l'idea di Dio. Il Loke, abolite tutte le altre, non potea lasciare intatta l'idea di Dio; e noi, lasciate stare l'altre, quella di Dio non possiamo abolire. Imperocché, se la mente dell'uomo per natural virtù non valesse a produrre altre idee, sarebbe difficile trovar ragione perché la sola idea di Dio producesse; e potendo tutte l'altre produrre, non ci è ragione perché solamente a produrre l'idea di Dio fosse impotente. Anzi, quelle altre idee che abbiám provato essere innate, elle non altrimenti che nella idea di Dio implicate la mente produce. Conciossiaché le idee generali dell'ente, del vero, del retto, del buono e l'altre, che sono parti dell'essenza e universali della scienza, nel tutto e nell'ampio universale dell'essere /84/ divino e della divina idea sono implicate.

Prima di adoperar con argomenti, qui ancora è uopo far avvertite le persone che i pregiudizj hanno impedito che il Loke, spianando per la mente dell'uomo con tutta la sua diligenza, l'idea divina non abbia potuto ritrovare. Il Loke ha immaginato che l'idea di Dio fosse una espressione e figurazione particolare, come sono le idee di questa o quella determinata spezie, con certe distinzioni e certe dierminazioni che le particolari spezie compiono e terminano, e l'una dall'altra distinguono; e inoltre come dell'altre idee così dell'idea divina ha creduto che esser dovesse vivace, luminosa, brillante. Laonde, tra la selva dell'altre idee, con questi pregiudizj non potendola ritrovare, arditamente fecesi innanzi a negar quello che infino Epicuro, tolta la provvidenza, convinto dalla coscienza, dall'isonomia e dal comune consenso, dovette concedere. E, quel che è di lui più da maravigliare, negò ancora che vi fosse idea innata della materia; perché fra la turba /85/ dell'idee delle particolari forme materiali, con particolar figura ed espressione descritta nella fantasia, qual egli credea che fosse, ricercolla invano.

Ma l'una e l'altra idea della materia e di Dio è universale, di universale interminato essere espressiva; quella di essere variabile e

*Pregiudizj del
Loke*

*Il Loke, l'idea
della materia
ancora nega che
sia innata*

*L'idea di Dio,
non è particolare
idea; ma è uni-
versale*

cieco, e questa d'invariabile, immateriale e intelligente. L'idea della materia è universale: è il piano, diciam così, di tutto il lavoro di tutte le idee meno ampie e meno universali, e di tutte le idee minute e particolari materiali. Le idee particolari dell'essere materiale espressive sono modificazioni, variazioni e figurazioni dell'universal senso e idea della materia, e in quella sono formate e descritte. L'idea della materia, ella è la prima, immediata e universal produzione del senso e dell'intendimento dell'uomo, dalla quale e nella quale l'uomo produce le men ampie e le minute e particolari idee materiali.

Così l'idea di Dio è universale: ella è il fondo di tutto il lavoro di tutte le idee meno universali e delle minute /86/ e terminate di tutto l'essere assolutamente. Le meno ampie e le minute idee sono moderazioni e partecipazioni dell'amplissima idea divina, e sono in quella e di quella figurate e descritte. E, in fine, l'idea di Dio è la prima immediata e universal produzione dell'intelligenza, dalla quale e nella quale proviene tutto il numero delle idee di ogni qualunque essere espressive. L'idea della materia non è una idea nel senso e intendimento dell'uomo partitamente descritta, ma adegua tutta l'estensione di tutto l'umano senso. Esso umano senso, tutto quanto è, è idea universale dell'universal materia. E l'idea di Dio non è una particolare idea nell'intelligenza e nella mente dell'uomo descritta, ma tutta l'intelligenza e tutta la mente adegua: essa intelligenza ed essa mente, tutta quanta ella è, è universale idea dell'universal essere divino. Questa dottrina, oltre alla convenienza dell'addotte ragioni, che la commenda, viepiù accertano gli argomenti.

Il primo argomento noi trarremo dall'essere necessario /87/ universale, e infinito, la cui cognizione, come l'essenza, è certamente necessaria. E poiché necessità, universalità e infinità sono sempre insieme, anzi sono una medesima realtà; siccome finizione, particolarità e contingenza pur sono il medesimo; perciò per minor noja, per tutte e tre queste ragioni, la sola ragione dell'infinito nomineremo alcuna volta. La mente nostra non può fermarsi e arrestarsi sull'essere finito: non può fra gli angusti termini del finito restringere la sua cognizione, ma in ogni modo dee gire oltra e trascorrere a riguardar l'infinito. Non può niun certo determinato numero o certa determinata estensione, durata o specie

*L'idea di Dio è
il fondo di tutto
il lavoro dell'idee
dell'uomo*

*Tutta l'intelli-
genza, e mente
dell'uomo, è di
Dio l'idea*

Primo argomento

*La cognizione di
essenza necessa-
ria, universale,
ed infinita, è
necessaria*

apprendere, che infinito numero o infinita estensione o durata o essenza non intenda insieme. Siccome non vi può essere finito, particolare e contingente, che non vi sia il necessario essere, universale ed infinito; ché altrimenti l'essere finito dal nulla verrebbe fuori alla luce e 'l nulla sarebbe possibile; così non si può apprendere essere finito, /88/ particolare, e contingente, che insieme non s'intenda l'essere necessario, universale e infinito: altrimenti il finito nel nulla e dal nulla si verria a conoscere, e 'l nulla sarebbe nobile, cioè sarebbe possibile o potente al conoscere.

Il finito non dal nulla, ma dal real fecondo amplissimo seno dell'infinito procede e dipende; e nello stesso modo dalla vera, feconda ed amplissima cognizione dell'infinito, la cognizione del finito similmente proviene. L'esser finito, particolare e contingente è modificazione dell'infinito essere, necessario e universale, e come il modo apprendere non si può senza la sostanza, così il finito, particolare e contingente scompagnato dall'infinito, universale e necessario non si può conoscere. Anzi, la sostanza è esso infinito, e' modi altro non sono che le finite spezie che moderano e variano l'infinito. E la cognizione dell'infinito è sostanzial cognizione; e le concezioni o percezioni de' finiti sono non altro che variazioni e modificazioni della cognizione dell'infinito. Anzi, la cognizione /89/ de' modi è la stessissima cognizione de' finiti; e la cognizione della sostanza è la stessissima cognizione dell'infinito.

Questo medesimo si raccoglie dalla parte della mente ancora, la quale per propria indole ad apprendere e intendere è universale ed infinita. Non è a questa o quella certa, finita e particolar cognizione determinata, ma è di tutte capace, a tutte apprendere o intendere potente. E perciò nell'apprendere ed intendere ella è indubitatamente universale e infinita. Dal che segue, inoltre, che niuna cognizione a certo, finito e particolar esser ristretta può produrre; ma dee nel tempo medesimo colla medesima cognizione l'universale e infinito implicare. Altrimenti l'universalità e l'infinità dell'intendimento intorno al nulla si rimarrebbe impiegata, il che è impossibile. Adunque, tanto dalla parte delle cose, quanto dalla parte della mente, per la impossibilità del nulla che ne fa conoscere la necessità dell'essere, e per l'ignobiltà del me-

La mente di per se considerata, è universale ed infinita

desimo che ne fa intendere la necessità del conoscere, /90/ senza niuna dubitanza è da conchiudere che la cognizione del necessario essere, universale ed infinito è necessaria cognizione; e sì il senso lucido dell'uomo e la cognizion sensuale, con che sente e intende l'infinito numero e l'infinita estensione, che è l'idea della materia, è cognizione necessaria; e tale essendo, è evidente che ella è da principio innata e non già acquistata.

L'idea della materia alle menti pure, quanto per noi di quello stato si può pensare, è pellegrina; ma alla mente dell'uomo, per la costituzione, è naturale. Perciocché, come altrove ad altro proposito è stato detto, dalla costituzione risulta il senso e l'idea del proprio numero e della propria estensione. La quale idea e il qual senso, come antecede i sensi e le idee degli obbietti esterni, così per natura è preceduta dall'idea dell'universal materia, che è l'infinito universal essere materiale, che in se medesima necessariamente implica.

L'idea della materia è nell'uomo innata

Il simile è da dire della nozione dello infinito mentale, cioè che ella /91/ sia necessaria, e perciò innata. Anzi, con più di ragione si dice che la mente nostra dalle strettezze del proprio essere contingente, finito e particolare necessariamente trapassa ad intendere l'esser mentale, necessario, universale e infinito. Perciocché, la realtà dell'esser mentale, per la comunione perfetta degli attributi, è più perfetta, più attuosa e più pregevole e nobile: dal che segue che con maggior sicurezza e maggior chiarezza riconosce l'infinito. Il solo incontro di ripugnanti attributi può esser cagione di restringere l'universalità delle cose e l'universalità dell'intendimento. La contradizion sola annulla l'essenze e oscura l'intelligenza. Ove non occorre tale irrimediabile ripugnanza è impossibile che la mente, conosciuta la realtà, non insieme si stenda a intendere l'infinito. Ora, nell'esser mentale non solo non si ritruova l'ostacolo, ma di più vi è l'invito della maggior perfezione, maggiore attività, pregio e nobiltà: di modo che l'universalità dell'intendimento nell'atto medesimo che conosce /92/ la particolarità, finizione, e contingenza del proprio essere mentale, non può non intendere. La realtà infinita necessaria, è universale del medesimo genere.

L'idea dell'infinito universale è nell'uomo innata

E qui ancora la cognizione dell'infinito è prima, principale e sostanzial cognizione; e la cognizione del finire è secondaria, subor-

dinata e modale; e, anche per questo motivo, questa senza quella non si può avere a niun patto. La cognizione del finito essere mentale non altrimenti che nella cognizione del mentale infinito, come una modificazione dell'infinità, può stare. Ella, perché di essere congiunto, precede tutte le idee degli esterni particolari, ma dalla nozione dell'infinito, almeno per natura, come da suo principio è preceduta. La cognizione dell'infinito mentale, che è di Dio l'idea, ella forse essenziale dee essere alle menti pure, ma all'impuro mentale dell'uomo, per la variabil condizione della materia congiunta, non è essenziale ma innata. Per la qual cosa l'idea della materia e l'idea di Dio, ancora, nascono, crescono, si dilatano, dichiarano /93/ e giungono alla perfezione, seguendo i momenti della variabil cognizione dell'uomo. Né da questo segue che quelle idee o avvengano da poi, perché nel fine acquistano perfezione, o che debbano essere perfette, perché nascono coll'uomo. Il qual temperamento, non conosciuto, ha indotto il Loke nell'errore.

La quinta dimostrazione, che dall'ogni convegnoza di ogni attributo, che è somma realtà e potestà ad essere, ed è essa necessità, dopo sublimi intelletti abbiamo illustrata, è dell'innata di Dio idea una esplicazione, ed è di quella convincentissima pruova.

Il glorioso Iddio, che non può per le cause che non vi sono, e può, per gli effetti che vi sono, essere conosciuto; per l'idea innata e per quella corrispondente dimostrazione è di per sé noto. Perché l'idea dirittamente l'addita, e perché la dimostrazione, quanto convince che somma realtà sommamente perfetta necessariamente è reale ed esistente, tanto pruova che necessariamente è nobile e nota; l'infinito, necessario e universal /94/ essere divino è di per sé noto. La qual chiarezza nondimeno, in altri la perversità del filosofare che non coltiva i primi sensi dell'intelligenza, in altri le violenze del senso che tutto il regno della ragione conturbano, sogliono adombrare.

*L'idea di Dio
nelle menti
pure dee essere,
e nell'impure
innascere.*

*Come Iddio sia
di per se noto*

CAPO V

Secondo argomento

Che la mente dell'uomo significhi l'autorità e 'l principato divino non è da dubitare. Se l'ingegno del mondo significa il suo autore, più il dee poter fare l'ingegno dell'uomo. Ugualmente, dall'ingegno del mondo che è sommo, e dall'ingegno dell'uomo che è sostanziale, contro agli Atei già dimostrammo il principio divino: e qui contro a' cultori del Loke, che Atei non sono, come cosa provata ed accettata, pogniamo che l'ingegno dell'uomo, come quello del mondo, è opera divina. Or, tal'essendo, non si può negare che l'ingegno dell'uomo significhi /95/ il divino principio. Se l'opera divina del mondo il significa; come l'opera divina dell'uomo no 'l dee ancor essa significare?

Secondo argomento

La mente dell'uomo, cioè, significa, intende

Ma l'ingegno dell'uomo significando intende: significa insieme e intende: la sua significazione è intelligente, e l'intelligenza è significativa. L'ingegno mondano, perché modale e cieco, ad altri significa il sovrano autore; l'umano, perché sostanziale e intelligente, a se medesimo il dimostra. Siccome l'ingegno del mondo, che è cieco, non può intendere il suo principio, ma solo il significa; così l'ingegno dell'uomo, che è intelligente, non può non intenderlo significando. Imperocché, qual è il principio operante, tali esser deono le operazioni. Di cieco principio, cieca; di vivo lucido intelligente, viva lucida e intelligente in ogni modo è la significazione. Che vorran dire gli studiosi del Loke? Forsi che la mente dell'uomo non sia divina opera? O che, tal'essendo, con tutto ciò il divino principio non significhi? O che 'l significhi, ma non l'intenda? Ma come potriano, o la intelligenza /96/ dalla significazione di intelligente principio, o la significazione di principio ingegnoso da ingegnosa opera separare? E come, nel fatto della significazione divina, lo ingegno dell'uomo sostanziale e intelligente all'ingegno modale e cieco del mondo posporre? Niuna di queste cose vorran sostenere, se sovvertir non vorranno tutte le ragioni del filosofare. Come non possono né all'uno, né all'altro ingegno, negare la dipendenza dal divino principio per non professar l'ateismo. Tuttavia, vediamo se,

con alcuna ipotesi, possiamo d'altra parte più confermare e illustrare questa importante dottrina.

Se 'l mondo, che è bruto e cieco, in sostanza lucida e intelligente tramutar si potesse, in tal caso certamente egli tutto l'ordine e tutto il suo ingegno intenderebbe; e allora la sua significazione sarebbe insieme intelligenza; e, con intendere la sua significazione, il sommo Autore, a se medesimo significando, intenderebbe. E, all'incontro, se una mente pura in bruta e cieca sostanza potesse degenerare, allora, tutto /97/ l'ingegno, bruto e cieco rimanendo, non intenderebbe ella il suo ingegno, ma solamente ad intelligenza il potrebbe significare. Con queste ipotesi vegniamo ad intender meglio che una mente pura, i raggi della intelligenza per tutte, diciam così, le fila del suo proprio ingegno vibrando, il suo proprio ingegno e in quello la significazione divina intende; e con questa intelligenza l'idea del sommo ingegno e del sommo poter divino aver dee sicuramente. È, adunque, alla mente di per sé considerata, naturale la significazione e la nozione divina.

La mente dell'uomo è ella invero, per lo contagio della materia, impura e caliginosa; ma nulladimanco non lascia di essere ciocché ella è, e in quelle ombre e con quegli ostacoli conserva le sue naturali facoltà. La costituzione dell'uomo può della mente alquanto adombrare, ma non può del tutto annullare l'intelligenza. Adunque, la mente dell'uomo, ancora, intende il suo ingegno e significa e intende insiememente il divino principio; e questa significazione /98/ e intelligenza divina è alla mente dell'uomo connaturale. Se il corpo dell'uomo potesse così stare che la luce, che fedel ministra è della mente, tutto l'irraggiasse e tutte le parti della macchina illustrasse, in questo caso la mente tutta la modificazione e 'l proprio suo ingegno, col quale i numeri e le dimensioni e le forme materiali in uno raccoglie, chiaramente scernerebbe; e nel suo ingegno la significazione divina, con tanta chiarezza quanta più in mente di uomo può capere, intenderebbe.

L'idea di Dio, che nel presente stato è nell'uomo confusa alquanto ed oscura nel principio, si distingue e si dichiara co' momenti della vita e dell'intendimento. Ma non perché è nel principio imperfetta si dee negare che sia innata; anzi, attesa la costituzione

*La mente pura,
come il suo
proprio essere,
intenda*

*La mente
dell'uomo, tutto
l'ingegno del suo
corpo intenderebbe,
se per tutto l'in-
terna luce potesse
vibrare*

dell'uomo, perché è innata esser dee imperfetta; nella confusione non è difetto ma disordine. La confusione è una copia indiscreta.

L'idea di Dio nell'uomo non è in tutto distinta, non è luminosa, ma ha tutta l'integrità e tutta la copia; per la costituzione /99/ non è ben esplicata, ma dee poter esplicarsi per gli numeri e per gli momenti della materia e del moto. Questa è dessa la vera reminiscenza. La platonica reminiscenza fu a que' tempi oscuri probabile assai: perciocché non potendo capire que' filosofi che due nature diverse un principio ed una origine avere dovessero, pensarono che la miglior parte da vita più degna e [da] più nobile stato, per suo vizio, al miserevole stato dell'uomo stata fosse trasferita. Il sol lume della fede ha potuto quegli antichi savj smentire. Contuttociò la vera reminiscenza fu da quella falsa adombrata.

Della reminiscenza platonica

Imperocché, tutta la scienza e tutta la legge nella natura dell'animo in lumi e numi seminali, che poi nella materia e colla materia si spiegano, dovendo essere, è in certo modo vero che la mente dell'uomo niente di nuovo impari, ma, que' semi delle sue viscere esplicando, di quel che già sapea si ricordi. Tutta la scienza invero è ne' lumi, e tutta la legge è ne' numi seminali. La scienza è una esplicazione di ragioni /100/ che prima sono: è una più nobile generazione. La scienza è una lucida generazione, e la generazione è una scienza cieca. Ma il Loke vuol che l'idea divina esprima ancora la proprietà di un supremo legislatore: né questa manca. L'idea del proprio essere mentale certamente implica l'esser regolato e ragionevole, e insieme il supremo legislatore e la suprema legge o regola. Perciocché, che altro è la mente, se non è ragione, regola o legge? E che è ella la dipendenza e suggezione di mente inferiore, che ossequio e ubbidienza a mente superiore? L'essere mentale superiore è il medesimo che esser legge e regola di mente inferiore, e l'essere inferiore mentale è lo stesso che essere ossequioso e sottomesso a mente superiore.

Tutta la scienza, e tutta la legge, è nella mente dell'uomo

È, adunque, cosa certa che l'idea del proprio essere finito e particolare della mente propria, come necessariamente ha seco giunta l'idea di universale e infinito essere di mente suprema; così ancora di necessità seco arreca l'idea di supremo legislatore e reggitore, e di suprema regola e legge. /101/ Inoltre, la mente

È nell'uomo l'idea di suprema legge, e di supremo legislatore

dell'uomo ha il senso e l'affetto verso il retto e il vero, e 'l dissenso e l'abborrimento del pravo e del falso. E que' sensi e affetti sente e apprende esser naturali propensioni a seguir gli uni e a schifar gli altri. Ha ella, dunque, senso e idea di principio naturale inclinante, col qual senso e idea si estende a sentire il nume e a scernere il lume del supremo arbitro divino; perciocché, né finito essere di finito principio può terminare quel senso e quell'idea, come pur ora abbiám provato, né l'uomo può obbligare se medesimo; que' sensi e dissensi colle idee che necessariamente gli accompagnano e illustrano, con quegl'implicati principi obbliganti, sono le leggi naturali descritte nella mente e nel cuore dell'uomo. E con ciò l'obbiezione del Loke, che non vi sia innata idea di supremo legislatore né di suprema legge, e quindi che non vi sieno idee innate moderatrici della vita, che sia del tutto leggiera e vana siam venuti a dimostrare. Gli studiosi del Loke diranno che questa catena di nozioni /102/ e di ragioni sia un lavoro di fantasia; ed io caritevolmente gli ammonisco che, lasciata da parte alcuna volta la materia, si rivolgano a spiare ne' penetrali della natura mentale, che certamente troveranno quello che il loro maestro, ad altro inteso, non ha voluto ritrovare.

Questo secondo argomento mirabilmente conferma quella nostra dottrina, che l'idea di Dio non è una particolare idea, ma è un'idea universale che tutto il fondo della mente adegua; anzi, che essa mente, quale e quanta è, tutta intera è di Dio l'idea. Siccome di Dio material idea è l'ingegno di tutto l'universo Mondo. Infine, non dobbiam lasciar di avvertire che queste due magnifiche idee, con bella reciprocenza, l'una l'altra si compiono e illustrano. Perciocché, la significazione mondana, che è cieca, nell'idea dell'uomo lucida ed intelligente diviene; e l'umana idea, che è angusta, nell'idea del Mondo più ampia diviene ed augusta. E similmente la luce dell'uomo e la luce mondana, /103/ nell'incontro e nell'aspetto del Mondo, l'una nell'altra maggior lume e maggior forza acquistano. Stabilite così queste cose, è ora tempo di conchiudere questa particolar disputa delle idee colla soluzione de' contrarj argomenti.

Bella reciprocenza della idea di Dio umana e della mondana

CAPO VI

Di alcuni argomenti del Loke

Tutti gli argomenti del Loke, colle dottrine ne' precedenti capitoli sparse, e specialmente con quella della variabil condizione della vita e della scienza dell'uomo, sono già senza dire altro interamente disciolti. Né per l'ingegnosa gioventù, alla quale scriviamo, fa di mestieri a ciascuno degli argomenti con particolar soluzione applicar la dottrina. Ma pure, specialmente il vizio di tre argomenti che il Loke insolubili riputa, col lume di quella medesima verità, è uopo scoprire. Il primo è tratto dalla moltitudine, com'è dice, degli Atei antichi e novelli. /104/ Il secondo dalle molte e diverse idee che di Dio hanno gli uomini. E 'l terzo dal politeismo. I quali estremi sviamenti del sapere umano, se vi fosse di Dio innata idea, pare al Loke che non sarebbero potuti avvenire in niun modo. Per mostrare la vanità di questi tre argomenti è uopo ritornare a' pregiudizj di quello scrittore. Egli ha creduto che l'idee innate, da comuni accidenti del volgo dell'altre idee, per ispezial privilegio esser dovessero esenti.

L'idee innate non deono esser tali, quali esser dovriano nel puro esser mentale, ma deono essere e sono quali esser debbono nell'impuro esser mentale dell'uomo: poichè di uomo sono idee, e non già di mente pura separata. Il Loke inavvedutamente va a cadere nell'errore della preesistenza. Nel primato di natura, che è vero, in questa considerazione si può dire che le idee innate sieno costanti, piene, pure, rilucenti; ma per questo primato, che è un risguardo di ragione, elle realmente in effetti non sono tali. La costanza, la pienezza, la purità, la vivacità, sono /105/ qualità, nel primato di tempo che è falso, alla mente convegnenti. Sono qualità non umane, ma proprie di mente libera e pura. La vita e la scienza dell'uomo, che dal mirabil temperamento e conciglio delle due nature risultano, sono, come l'uomo costituito, ancor esse un conciglio e un complesso: e perciò sono impure, variabili e insolubili; e alle vicende di vacillamenti, di errori, di scempiezze, di adombramenti, di morbi, in fine, e morti son sottoposte. Le idee

*Quali esser
deggiano le idee
innate dell'uomo*

innate sono i principi e gli elementi della scienza; la scienza è d'innate idee e non innate contesta. I lumi delle idee innate, ancora, in tutto o in parte mancano, si opprimono e oscurano. Quando l'idea vera soffre alcun difetto, allora la mente molte non vere idee mette fuori. Dallo scemamento ed oppressione della idea innata, molte poi non vere idee possono nella mente pullulare. E, per la degenerazione mentale della vera scienza, molte non vere opinioni nel campo della mente, come malerbe, provegnono.

Già dicemmo della /106/ scienza, che è una spezie di più placida e più eccellente generazione.* Poiché quel che si genera può degenerare, ed ov'è generazione, ivi degenerazione dee poter essere ancora; e poiché nella vera e propria generazione i molti in uno si accolgono e compiono e formano la specie; e nella vera e propria degenerazione l'uno ne' molti si dissipa e disperde, e si deforma la spezie e si distrugge; così proporzionevolmente avviene circa la scienza: e nell'apparecchio e nello sforzo della, diciam così, scientifica generazione, per superfluità o difetto di materie, o per vizio di virtù plastica mentale, in iscambio di vera scienza speciosa, la mente molte non vere opinioni, e talvolta mostruose, suol partorire. Adunque, le molte e diverse idee della Divinità e le molte e diverse opinioni, e le portentose dell'ateismo o politeismo, ben ponno in menti insane o inculte ingenerarsi, per l'oppressione ed oscuramente della idea innata e per degenerazione della scienza; e non è necessario credere col Loke che per /107/ questi effetti manchi l'idea innata di Dio.

E con ciò avremo terminato il presente capitolo, dopo che due cose, l'una intorno all'ateismo, l'altra intorno al politeismo, avremo avvertite. Circa il primo, non è da credere che in ogni tempo sia stata e che vi sia ne' tempi presenti tanta moltitudine di atei, quanta immagina il Loke. Il quale, per alcune relazioni, ad alcune dell'inculte intere nazioni toglie ogni culto e ogni cognizione della Divinità; e tra le culte, dalla perversità de' costumi argomenta che gran numero di atei vi si asconda, troppo leggiero a credere e troppo leggiero ad argomentare. E tanto meno si dee credere che

* Cfr. Capitolo precedente [N. d. C.].

gli atei antichi o novelli, che sono stati e sono, o niuna giammai abbiano avuta o abbian perduta ogni cognizione e ogni risguardo di Dio. Dato e non conceduto che non abbia l'uomo quella interna significazione divina, che noi vegnam di provare; pure al solo aspetto della speciosa grande opera, e dell'ordinato corso de' moti e de' tempi dell'universo, è impossibile che l'uomo, purché in /108/ viso di uomo non sia una belva, che in qualche sia modo non argomenti l'autorità e 'l principato di Mente sovrana onnipotente. Né il politeismo non ha ad un supremo Dio conservato gli attributi dell'unità, dell'infinità ed eternità; quell'uno credendo sommo arbitro e moderatore di tutte le cose e facitore onnipotente; e che esso tutti gli altri dei abbia creati e nel celeste collegio aggregati, come antichi greci e latini fan fede.

*È impossibile
che un uomo
non in alcun
modo argomenti
l'autorità e
l'principato
divino*

CAPO VII

Della dimostrazione cartesiana

Il comun consenso di tutte le nazioni degli uomini, di per sé considerato, sarebbe sufficiente argomento a provare che vi fosse l'innata idea di Dio, perciocché quel che è naturale è comune, e quel che è comune che naturale sia è da credere all'incontro. Siccome i sensi della luce e de' colori, e del caldo e del freddo, e del molle e del duro, e gli altri, sono a tutti gli uomini comuni perché /109/ sono naturali; e l'essere comuni, se altronde non fosse manifesto, basterebbe a poter concludere che fossono naturali. La qual cosa è indubitata, per quella certissima regola, che uniforme effetto, che in molti e diversi soggetti si osservi, ad uniforme causa deesi attribuire.

Ma perché fuori dell'uomo vi ha la significazione dell'idea mondana, che in tutti gli uomini la nozion di Dio imprimere ha potuto, con questo argomento del comun consenso non si può accertatamente concludere che vi sia innata di Dio idea nell'uomo; né il Loke si può convincere. Il quale argomento perciò lasciato da parte, per tanti altri che abbiamo arrecati in pruova e delle idee innate generalmente e in particolare dell'idea di Dio, con ragione possiam

*Il comune consenso non basta
per convincere il
Loke*

dire che il comune consenso degli uomini dal principio naturale interno della significazione dell'idea dell'uomo unicamente proviene; il qual poi nell'incontro maggiormente si compia e si dichiara col principio esterno dell'esterna significazione del mondo.

*Il comune
consenso è un
gravissimo
argomento della
Divinità*

Ma questo comune /110/ consenso, per dir questo di passaggio, egli è nondimeno un fortissimo e gravissimo argomento della Divinità; nel quale insieme è somma ragione e somma autorità. Per la significazione della natura, che è infallibile, vi ha somma ragione; e per l'universal senso degli uomini, che è irrefragabile, vi è somma autorità. Che l'autorità di tutti gli uomini di tutti i luoghi e tempi sia somma, egli è cosa cotanto manifesta che non fa uopo di più parole. Né l'eccezioni del Loke [a proposito] degli Atei che vi sieno, parte false e parte insufficienti, vagliono ad estenuarla. Sicché la sola infallibilità della natura rimane a dover dimostrare. Noi ne accennammo la ragione in un de' precedenti discorsi, che ora convien meglio dichiarare.

*La natura è
costante, e nell'o-
perare, e nel
significare*

La costanza e infallibilità della natura, che è la stessissima natural necessità, dopo le sovranaturali essenze non ha altra di sé maggiore che l'avanzi; e agli atei la natura è il primo sommo e sovrano essere universale e infinito. Il Dio degli atei è la natura. È adunque l'operare, e così il significare della natura, /111/ sommo, sovrano, universale e infinito, qual è l'essere, tale l'operare e 'l significare dovendo essere. E, per conseguente, la costanza dell'operare e del significare della natura è somma e sovrana, della quale appresso gli atei maggiore non può ritrovarsi: donde segue che argomento fondato sopra natural costanza, che è natural necessità, è vera e legittima dimostrazione che fa evidenza.

*Argomento
fondato sopra
natural necessità,
contro agli atei
è vera dimo-
strazione*

Conceduta adunque, come si dee concedere, l'idea di Dio innata, per la necessità della significazione naturale di essa idea che è infallibile, è conclusione di apodittico argomento che 'l divino essere dalla idea significato è vero essere reale realmente esistente. E si dee riflettere che questo invittissimo argomento non posson gli atei contrastare senza concedere divina essenza reale, la cui sola costanza e necessità e infallibilità prevale alla costanza, necessità e infallibilità della natura. O almeno non potran negare che la ragione umana genere di argomento di questo più convincente non può

avere, e che per riconoscere il vero e per /112/ acquetarsi altro che questo non dee cercare. Né gli atei si sbrigano dalla difficoltà con negare l'idea innata, che noi per altro con forti argomenti abbiām provata: perché quanto è stato detto dell'idea dell'uomo, tanto si dee dire dell'idea del mondo, la cui significazione è di quella nientemeno costante, necessaria e infallibile, perché ugualmente naturale. La significazione dell'idea cieca del mondo, se cede all'idea dell'uomo che è lucida, qual ella non è, l'avanza perché è magnifica ed universale, qual non è l'idea dell'uomo; né vi manca ogni luce. L'idea del mondo, somma sovrana universale infinita, è naturale; e naturale altresì è la sua significazione di suprema ed autorevolmente onniscia, onnipotente. Questa significazione è costante, necessaria, infallibile. Gli atei non possono dissimular la significazione, perché opera maestrevole, con sommo ordine, potere, utilità e diletto, somma sovrana universale e infinita, somma nella ragione e somma nell'arte, e chiarissima significazione /113/ di sommo sapere e sommo volere e potere. Né possono inficiarne la verità, perché la natura, siccome è costante, necessaria e infallibile nell'operare, così è ancora costante, necessaria e infallibile nel significare. Questo solo argomento, la cui forma metafisica è nuovo nostro pensiero, basta per convincere ogni uomo, in cui i principj dell'errore e' principj del senso ogni lume di ragione non del tutto abbiano dissipato ed estinto.

Ora vegniamo a dire del famoso argomento del Cartesio, quanto da' cartesiani tenuto in pregio, tanto dall'altre scuole dispregiato. Per iscernere il nodo che quel filosofo ha inteso di stringere e conchiudere, è uopo distinguere più generi d'idee, ed altre cose spianare, che all'idee appartengono e fanno al proposito nostro. Vi sono adunque delle idee che etipe dobbiam nominare, le quali l'uomo, dalla materia circostante ricevendo gli esempli o indicj, dentro di sé riforma e riproduce. E vi sono altre idee, che archetipe possiamo appellare, che l'ingegno plastico /114/ dell'uomo dentro di sé e da se medesimo produce e forma. Prima di dir nulla del terzo genere, vediamo qual sia la regola da poter discernere le idee vere dalle non vere.

Le idee del primo genere, che le cose già fatte rassomigliano, allora sono vere quando le cose che realmente sono e come sono

*Si spiana la via
per ben intendere
la dimostrazione
Cartesiana*

*Regola di discernere
le idee vere
dalle non vere*

rassomigliano; e allora false, quando le cose che non sono, essere, o che sono, non essere, o altrimenti da quel che sono rappresentano. Le idee archetipe dell'uomo, quando imitano ed esprimono reali obbietti, cioè che sono possibili ad essere, allora sono vere; e sono false, quando non reali e veri, ma vani o sconvenevoli o anche impossibili obbietti figurano. Queste idee, per esser vere, esser deono ragionevoli e ingegnose, da principj della ragione e dell'arte procedenti. Ma per conoscere la conformità o difformità delle idee cogli obbietti loro, poichè gli obbietti non in se stessi ma nelle idee medesime veggiamo, la regola del discernimento dalla parte dell'idee è stato necessario stabilire, che non è altra /115/ che questa comunemente accettata: che quelle idee con sicurezza vere si riputino, che sono distinte, illustri, vivaci, costanti. Le quali doti, con una sola voce, *clarissimum visum*, tutte si comprendono; perciocchè la somma chiarezza, e distinzione e vivacità e costanza ha seco necessariamente. La ragione di questa regola è che somma chiarezza non può non provenire da vera realtà esistente, altrimenti azion reale e reale effetto dal nulla proceder potrebbe. Ma la chiarezza delle idee archetipe particolarmente dee mostrare la processione della forma da' principj dell'arte. Il terzo genere è delle idee innate, le quali certamente non sono né etipe del primo modo, né archetipe del secondo. Elle né per insinuazione d'esempi o indicj di forastiere forme da forastiero principio trasmessi, né per virtù dell'ingegno plastico dell'uomo si formano o riformano. L'innascimento, come ad esemplare forastiero che non imitano, così all'ingegno da chi non si fingono, le sottragge.

Per l'idee innate, di regola /116/ non è uopo. Tutte le idee innate son vere: perché la natura non può mentire. Tutte queste distinzioni è convenuto notare per gli giovani, che altrimenti, i diversi generi d'idee e le diverse origini e insegne confuse, le proprietà delle idee innate di leggieri discernere non avrebbero potuto. L'idea divina, oltre all'innascimento, per l'imitazione ed espressione del divino essere, è cosa manifesta che in niuna di quelle due classi desi annoverare. Per l'innascimento, adunque, e per la divinità, non dall'ingegno plastico dell'uomo, non da materiali esemplari esser può dipendente.

*Le idee innate
tutte sono vere*

Rimane a vedere se sia potuto uscire dalla natura dell'uomo senza divina comunicazione: ed è evidente che no; perciocché imitazione ed espressione di divina essenza, suprema, universale, infinita, naturalmente dal finito particolare e dipendente essere della natura dell'uomo, circoscritta ogni divina comunicazione, è impossibile che provenga. Siccome nella cognizione da dissimile obbietto dissimile idea non può dipendere, così nella generazione /117/ da dissimile principio dissimile forma non può provenire. Ugualmente nella cognizione e nella generazione simile da simile in ogni modo proceder dee, nella cognizione per lucide idee e lucide espressioni, e nella generazione per cieche. È evidente che è affatto impossibile che da dissimile principio dissimile fine proceda in qualunque genere di cose. L'idea innata di Dio dalla natura dell'uomo per reali cieche idee ed espressioni, e sì l'idea di supremo, universale, infinito essere divino dal finito, particolare e dipendente essere della natura dell'uomo, come simile reale forma da simile reale principio dovrebbe procedere; il che è una certissima e chiarissima impossibilità. Ed ecco la dimostrazione del Cartesio.

L'idea di Dio innata non può dall'ingegno dell'uomo, né dalla materia circostante, né dalla natura dell'uomo senza ogni comunicazione divina esser procreata: ella dunque, poichè reale e naturale essendo, non è potuta uscire dal nulla; rimane che da supremo universale e infinito real /118/ essere divino in ogni modo dipenda. Così, con questa nuova nostra spiegazione del vero senso del Cartesio, a tutte le calonnie degli oppositori quella, come il Du Hamel l'appella, illustre dimostrazione abbiám liberata sicuramente. E con ciò sia conchiusa questa fastidiosa disputazione delle idee, a sol fine di dichiarare e confermare quel cotanto contrastato argomento, intrapresa. /119/

PARTE III

Disamina del sistema dello Spinoso

Dello Spinoso non è uopo avvertire altro, fuor di quello che abbiám fatto nella prefazione del libro: onde, senz'altro dirne, accostiamoci alla proposta disamina delle sue cose.

PARTICELLA PRIMA

CAPO I

Prima definizione: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id cujus natura non potest intelligi non existens.

La prima proposizione, che quello è di sé causa, la cui essenza implica o involge l'esistenza, è verissima. La seconda, che come una esplicazione /120/ della prima vi soggiugne, in un senso che lo Spinoso non intende e non fa al suo proposito, è vera; in un altro senso, che lo Spinoso intende e che gli giova, è falsa. E la falsità di questa seconda nel senso dello Spinoso dalla verità di quella prima si dimostra con evidenza.

Cominciando dalla prima, quando l'essenza con alcuna ragione o idea essenziale involge l'esistenza, allora per l'indissolubile nesso dell'essenza coll'esistenza, e per lo processo ed origine di questa da quella, l'esistenza è necessaria; e l'essenza è causa dell'esistenza; e la cosa di cui l'essenza è, necessariamente esiste, ed ella è di sé causa. E per contrario quando niuna idea o ragione dell'essenza involge l'esistenza, allora non si può dire che l'esistenza è necessaria,

Quando l'essenza involge l'esistenza

e che la cosa di cui è l'essenza, necessariamente esista, e che sia di sé causa. È adunque in tal ragionamento necessario che l'essenza separatamente si consideri come distinta dall'esistenza, e che, in quella risguardando, vi si vegga e scerna involta l'esistenza. Questa /121/ dottrina, che da se medesima è certa e chiara, non ha potuto dissimulare lo Spinoza; e questa, il senso dallo Spinoza inteso, manifestamente convince di falsità.

Il senso vero, che non giova al suo intento, è questo: che quello che, per necessaria connessione dell'essenza coll'esistenza, non si può intendere non esistente, quello è di sé causa. In questo caso l'impotenza o impossibilità del conoscere proverrebbe dalla impossibilità dell'essere. Perciocché, quando l'esistenza è nell'essenza involta, è impossibile che l'una s'intenda senza l'altra: è impossibile che s'intenda la cosa e non s'intenda esistente. Il falso è che in ogni caso per qualunque cagione una cosa non si può intendere non esistente; nell'essenza involga l'esistenza. Questo senso è manifestamente falso, perché l'impotenza o impossibilità del conoscere talvolta può provenire dal difetto del nostro intendimento; nel qual caso dal nostro non intendere non si può argomentare il non essere. È vero che, sempre che l'essenza involge l'esistenza /122 / , quello di cui l'essenza è non si può intendere non esistente; ma è falso che sempre che la cosa non può intendersi non esistente coll'essenza debba involgere l'esistenza. Fra queste due proposizioni non vi è necessaria reciprocità. La prima impossibilità d'intendere viene dalle cose medesime, e la necessità di dovere esistere si conchiude con causa, che è l'involgimento essenziale dell'esistenza. Ma la seconda impossibilità dipende dal nostro difetto, e la necessità di dovere esistere si conchiuderebbe senza causa. Perciocché il nostro non intendere, quando viene dalle angustie e dalle caligini del nostro intendimento, non è causa bastante ad escludere la nullità o la non esistenza della cosa.

Le regole certe e invariabili de' nostri giudizi sono prima, che noi non possiamo affermare nulla che in niuna causa non osserviamo inchiuso; né nulla negare che da niuna causa escluso non veggiamo. Onde segue che, se non vediamo un essere in niuna causa implicato, per questo solo motivo non /123/ possiamo giu-

*Regole certe
de' nostri giudizi*

stamente inferire che non sia, perché l'illazione si farebbe senza causa escludente. E se un essere non si vegga da niuna causa escluso, per questo noi non possiamo inferire che sia, perché l'illazione affermativa si farebbe senza causa includente. Finalmente, tanto le cause includenti, quanto l'escludenti, elle esser deono idee o concetti o ragioni esplicate e spedite da esse cose. È falso, adunque, che generalmente ogni volta che una cosa non può intendersi non esistente, si dee tenere per certo che quella necessariamente esista, e che sia di sé causa, come intende diffinire lo Spinoso.

Per conchiudere con sicurezza la necessaria esistenza, e l'esser di sé causa, fa uopo vi sia concerto o idea o ragione dalla natura della cosa esplicata, che implichi l'esistenza, com'esso Spinoso diffinisce colla prima proposizione; ovvero escluda e stermini la possibile nullità o non esistenza, giusta le regole de' nostri giudizj a tutti note e da tutti accettate. Il nostro non intendere non è causa valevole né a includere, né ad escludere /124/ nulla. La mente nostra non ha tutte l'idee, e tutte le ragioni dell'essere e del non essere. Infinite maraviglie vi sono che il senso accerta, e tuttavia essere non intendiamo, perché non abbiamo cagioni che inchiudano que' misterj della natura; e altre non poche, che non sono, né esser ponno, non possiamo intendere che non sieno, perché le cagioni esclusive ci sono nascoste. Chi si risolve a negar quello di che non ha cagione inclusiva, senza che abbia l'esclusiva, o ad affermar quello di che non ha cagione inclusiva, non avendone l'esclusiva, è vano, leggiero, presuntuoso e temerario. In ogni modo, senza cagione inclusiva niente affermare, e senza cagioni esclusive niente negare possiamo.

Generalmente, dal nostro non intendere, non si può il non essere argomentare

Per discendere al particolare, lo Spinoso con questa sua diffinizione vuol fare apprendere che la materia necessariamente vi sia, e che ella sia di sé causa; che è il medesimo che volere concedere alla materia l'autorità, il primato e 'l principato dell'essere. E, disperando di poter trovare nella materia /125/ idea o concetto o ragione niuna essenziale inclusiva dell'esistenza, si è rivolto al nostro o più tosto al suo non intendere; e, quello prendendo per causa esclusiva della possibile nullità o non esistenza della materia, vuol che si conchiuda che la materia non può essere non esistente, e pertanto che ella sia di sé causa. Posta da banda la prima proposizione, che

Senza cagione includente niente affermare, e senza cagione esclusiva niente negare possiamo

a potere inferire il sommo pregio di essere di sé causa richiede cagione, o ragione essenziale inclusiva dell'esistenza; si attiene alla seconda, che coll'equivoco del doppio senso oscura la prima nella mente de' suoi cultori e gli fa travedere: e per lo primo senso vero il secondo falso loro appresenta.

Adunque, nella materia particolareggiamo quelle dottrine generali, e vediamo qual sia in questo punto il non intendere dello Spinoza. Il senso prima ci presenta la materia, che poi la fantasia descrive e pingé. Indi, naturalmente risulta l'idea, o più tosto l'argomento, che la materia esistente riconosce. Non è da credere che lo Spinoza /126/ dalla inclusione sensuale o fantastica, e dalla impossibilità di sentire e immaginare la materia non esistente, abbia voluto argomentare. Il senso e l'immaginativa sopra la condizione degli obbietti materiali non ponno sollevarsi in niun modo; terminati e costretti da quelle angustie, non possono trascorrer oltre a sentire o immaginare quello che non è sensibile o immaginario. Sono inoltre queste due facoltà per una parte, anche dal canto loro, nell'uomo materiali. Non più la materia, che se medesime possono deporre. Non può né il senso sentire, né la fantasia immaginare la possibile nullità o non esistenza della materia. Né la nullità o non esistenza è sensibile o immaginaria, ma ben è intendevole o ragionevole. Né ha potuto farlo dall'idea o argomento che 'l senso accompagna o sussegue naturalmente. Quella idea o argomento è al senso donde nasce ristretta. Ella di per sé, oltre a quelle che il senso arreca, non può allargarsi a niun patto. Che se lo Spinoza vuol /127/ farsi ragione dell'inclusione dell'esistenza che in quella idea o argomento si vede, egli è più scempio che mai. Il senso, l'immaginazione e l'idea o argomento che ne risulta, altro che essa esistenza non includono. L'esistenza è ella forse l'idea o concetto o ragione essenziale implicante? Può l'esistenza se medesima implicare? Può ella essere causa insieme ed effetto, principio e fine? Dalla esistenza l'esistenza inferire è legittima illazione peravventura? Ov'è l'essenza? Ov'è il nesso dell'esistenza coll'essenza, onde la necessità di esistere si ricoglia? Ov'è l'inclusione o contenenza dell'una verso dell'altra, dove l'autorità e 'l primato e 'l principato dell'essere si scerna? Colla prima proposizione, che cagione essen-

Confini dell'attività del senso e della fantasia

ziale includente vi richiede, non ismentisce se stesso lo Spinoso? Non è lo Spinoso o un ignorante, che s'inganna, o un malizioso, che vuole ingannare? Adunque, lo Spinoso, o senza cagioni inclusive sol dal non intendere abbia voluto argomentare, o per vere cause inclusive, queste che ora rifiutate abbiamo, egli abbia /128/ prese; nell'uno e nell'altro caso rimane di falsità convinto e deluso. Ma noi di ciò non ci contentiamo. Vogliamo, inoltre, nella natura mentale manifeste cause inclusive dell'esistenza, e nella natura materiale manifeste cause dell'esistenza esclusive dimostrare. Il che ora faremo, per risparmiar la noia, nel seguente capitolo.

CAPO II

Si dimostra che la mente sia di sé causa

Per conoscere qual'essenza involga l'esistenza, fa uopo risguardare in tutte le ragioni di questo involgimento. Col distinguere, dilatare e dichiarar quella idea, potremo di leggieri giugnere a quello che con tanta sollecitudine cerchiamo. E al primo incontro, nell'involgimento essenziale dell'esistenza, quel pregio, che i greci dicono *ἀυθεντία* e noi autorità nominiamo, vi si scerne con mirabil chiarezza. L'essenza che involge l'esistenza, ella da /129/ sé è ed esiste; e a sé comunica il suo essere e da sé procede; e questa è dessa l'autorità, il primato e 'l principato dell'essere. Non vi è in questa esplicazione niuna ragione che dall'idea di quello involgimento non vegna fuori. Anzi, pare che con questa esplicazione niente si dica di più. L'autorità dell'essere, invero, è esso essenziale involgimento dell'esistenza.

Quali ragioni contenga l'involgimento essenziale dell'esistenza

E poiché l'autorità è quella, per cui la cosa che è autorevole a sé e con seco comunica l'essere, e da se medesima procede, è ancora manifesto che l'autorità ha intrinseco principio e intrinseco fine; ed ha perfetta comunicazione e penetrazione di essere; e per tal cagione che vera e perfetta identità tutta l'essenza con seco medesima, e 'l principio col fine, e questo con quello, indissolubilmente connette. L'identità, che nell'ultimo luogo abbiamo

Acrobologia dell'essere autorevole

allegato, è la più chiara e certa ragione dell'essere autorevole. Togli l'identità, e l'essenza non più ella a sé comunica l'essere; non ella da sé procede, né il principio è a lei intrinseco, né il fine. L'autorità /130/ è essa vera e perfetta identità; e l'identità vera e perfetta è l'autorità medesima. Similmente la comunicazione, o inclusione e penetrazione dell'essere, è la più espressa ragione dell'identità, è la stessissima identità. L'identità altro non è che comunicazione o inclusione e penetrazione dell'essere. Né senza l'identità comunicazione e penetrazione; né senza comunicazione e penetrazione identità niuna si può pensare.

L'identità, che il Loke molto fantasticando non ha potuto ritrovare, è piena, copiosa, con comunicazione e penetrazione di principio e fine. Ma per varj gradi di minore e maggiore perfezione, in fine ascende nella sublimità dell'essere autorevole. L'autorità è il sommo grado, ove giugne l'identità. Se identità non è qual'io la dico, è ella forse, diciam così, una entità scempia di ogni pienezza e copia, e di ogni comunione e penetrazione cassa, senza principio e senza fine? Ma se così fosse, ove mai sarebbe il nesso che identità appelliamo? Quali cose connetterebbe ella in /131/ tal caso? Può esservi identità, che non connetta l'essenza, e può l'essenza connettere, non i principj connettendo fra loro? E come gli connetterebbe senza reciproca comunicazione e penetrazione di essere fra gli uni e gli altri? E comunicazione e penetrazione può esservi in alcun modo senza che l'essenza sia piena e copiosa? Finalmente, senza una tale identità, qual'io descrivo, non si può intendere quella implicanza o involgimento, con che l'essenza implichi o involga l'esistenza, che egli, lo Spinoza, diffinisce dover essere nell'autorevole essenza: dimodoché può parere superfluo quanto di più abbiamo arrecato a questo proposito. Per non incorrere in queste manifeste contraddizioni, siamo adunque costretti a dire che né involgimento essenziale di esistenza senza l'autorità, né l'autorità senza comunione e penetrazione di essere, e senza intrinseco principio e fine; né comunicazione e penetrazione senza vera, perfetta, piena e copiosa identità ci può essere: e, per tanto, che tutte queste cose insieme aver dee seco /132/ l'involgimento essenziale dell'esistenza.

Qual sia l'identità il Loke non ha potuto ritrovare

Oltre a ciò, coll'autorità e principato dell'essere è indivisibilmente giunta l'autorità e 'l principato dell'operare. All'essere segue l'operare. L'operare è produzione o estensione dell'essere. Qual'è quanto è l'essere, tal'è tanto è l'operare. Fra l'essere e operare vi è comunicazione e penetrazione, sicché l'essere è intrinseco all'operare, e questo a quello. Altrimenti non si potria dire come l'uno dall'altro proceda, come l'uno adegui l'altro. Perciocché, la distinzione, con interrompere ogni comunione, niuna cagione lascierebbe intatta, né di dover l'uno dall'altro procedere, né di poter l'uno l'altro adeguare. Adunque, l'essenza che involge l'esistenza esser dee, per comunione e penetrazione di vera, perfetta, piena e copiosa identità, comunichevole e penetrevole, con intrinseco principio e fine ad essere autorevole, prima e principale come nell'essere così nell'operare.

L'autorità dell'operare è certissima seguela dell'autorità dell'essere

Or, vediamo tutte queste ragioni, che dall'idea dell'essenzial' involgimento /133/ spedite abbiamo, dove si rinvergano. E per ritrovarle non abbiamo a far troppo lungo cammino. Noi abbiamo dinanzi agli occhi l'essenza che è di sé causa. Noi l'abbiamo già descritta e dipinta co' suoi proprj colori. Ella è la natura mentale. Quanto abbiain detto dell'essenza prima ed autorevole generalmente, tutto è un particolareggiamento della natura mentale. La mente non intende, ed agge e regge se medesima? E, se medesima intendendo e reggendo, non comunica ella con seco medesima nell'essere e nell'operare? E poiché tal' ella è, e in tal modo è ad operare potente, da sé e in sé e con seco essendo ed operando, non ha l'autorità e 'l principato dell'essere e l'autorità e 'l principato dell'operare? E nell'operare e nell'essere quella mirabil conversione di sé a se medesima, non è essa implicanza ed inclusione dell'esistenza? Qual cosa si può affermare o negare dell'autorevole essenza, che della natura mentale affermare o negare non si debba? Dalle cose sinora dette si vede che ben possiamo intendere la /134/ possibile nullità o non esistenza della materia, poiché ben intendiamo che la necessità, l'autorità, il primato e principato dell'essere, per l'onnimoda identità è così propria della mente, che non può convenire alla materia. Ma non dee qui terminare il ragionamento. Fa di mestieri dimostrare dirittamente che l'involgimento

Tutte le ragioni dell'essere autorevole, sono nella natura mentale

Nessuna ragione dell'essere autorevole si truova nella natura materiale

essenziale dell'esistenza, con tutte le sue ragioni, come dall'onnimoda identità è implicato nella natura mentale, così dall'onnimoda distinzione è sterminato ed escluso dalla materia.

E fermamente se l'essenziale implicanza dell'esistenza ha seco giunta, o più tosto è l'autorità e 'l principato dell'essere, da ciò segue che quella essenza, la quale da sé rimuove ed esclude l'autorità e 'l principato dell'essere, dee ancora insieme da sé rimuovere l'essenziale implicanza dell'esistenza. E se l'autorità e 'l principato dell'essere non può stare senza intrinseco principio e intrinseco fine, e senza la comunione e penetrazione di vera, piena, perfetta onnimoda identità /135/ , è ancora fermissima conseguenza che quella essenza, la quale ha non intrinseco, ma estrinseco principio e fine; e che esclude ogni comunione e penetrazione d'identità; ed è perciò tutta distinta e tutta divisibile; che quella essenza, dico, esser deggia non autorevole ma dipendente, non prima e principale ma secondaria ed inferiore. Ora, una cotal essenza, dobbiam forse molto vagare per ritrovarla? Non è ella, la materia, la quale, da onnimoda real profonda distinzione scissa, per ogni verso stermina ed esclude ogni comunione e penetrazione d'identità, e da estrinseco principio ed estrinseco fine è di ogni parte terminata? E non avendo, né potendo avere intrinseco principio e fine, non è ella da se medesima nell'essere e nell'operare avversa? E come la mente per la maravigliosa di sé a sé conversione è potente ad essere e ad intendere, aggere e reggere se medesima, così, per isprezzevole avversione di sé da se medesima, non è ella cieca, spossata, disordinata, ad ogni operare e ad essere /136/ impotente? E infine, cotesta di sé da sé avversione ed alienazione, non è essa essenziale esclusione dell'esistenza? L'onnimoda identità, vera e perfetta, in quanto indissolubilmente l'essere con seco medesimo connette, fa che l'essenza sia necessaria, prima ed autorevole; e, per la comunione e penetrazione similmente perfetta e piena, fa che l'essenza sia universale ed infinita. E l'onnimoda distinzione, ogni nesso delle parti fra loro e delle parti col tutto, e di questo con quelle e con se medesimo, e ogni comunione e penetrazione dissolvendo affatto, fa che la natura in cotal modo distinta sia temporale, secondaria, particolare e finita.

Lo Spinoza, non curando di penetrare nell'essenza mentale, ed al senso dell'essere materiale l'osservazione restringendo, sol perché la materia già esiste, ha creduto che la materia necessariamente esista, e che ella sia di sé causa; e per maniera perversa di filosofare, e forse ancora di vivere sviato dal dritto cammino, non si è contentato del suo infelice profitto, ma, accecato dall'orgoglio, /137/ con inaudito esempio ha voluto formar sistemi e fare scuola dell'errore, per farsi principe dell'infamia.

*Perversità dello
Spinoza*

CAPO III

Seconda definizione: Ea res dicitur finita in suo genere, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr., corpus dicitur finitum, quum aliud semper majus concipimus. Sic etiam cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, neque cogitatio corpore.

Lo Spinoza prima diffinisce il finito nel suo genere, e dice che sia quello che d'altra cosa della medesima natura può esser terminato. E poi in particolare diffinisce il corpo finito, dicendo esser quello del quale altro corpo sempre maggiore possiam concepire. Sicché, giunte insieme queste due definizioni coll'esplicazion loro, il corpo finito è quello che da altro corpo esser può terminato, e del quale altro corpo maggiore possiam concepire. E l'infinito /138/ è quello che non può essere da altro corpo terminato, e del quale altro maggior corpo non possiam concepire. E con questa teoria vuol far apprendere che la materia, è nel suo genere infinita.

Ma poi soggiugnendo che né la cogitazione dal corpo, né il corpo dalla cogitazione può esser terminato, e' vuole, di più, che si argomenti che la materia, non nel suo genere solamente, ma sibbene in ogni genere è, come dicono, assolutamente infinita. Poiché, la cogitazione in un modo e la materia in un' altro all'uomo presenti dirittamente si dimostrano, la cogitazione nella coscienza e la materia nel senso; e che la materia, il senso dell'uomo oltrepassando e la ragione inviluppando, vuol dimostrarsi infinita, e la cogitazione dell'uomo è certamente finita; lo Spinoza, in qualunque modo

Lo Spinoza maliziosamente vuol fare apprendere che la materia sia in ogni genere infinita

commendando l'infinità della materia, e aggiugnendo che la materia dalla cogitazione non può esser terminata, viene a dire che la materia è in ogni genere infinita, e che ella sia l'unico e solo infinito nella natura. /139/ Basterebbe dire, in contrario, che lo Spinoza con niuno argomento pruova l'infinità della materia, neppure ristretta al suo proprio genere, non che l'ampia e in ogni genere assoluta; e basterebbe aver scoperto il suo ingannevol modo di ragionare; ma per l'importanza della verità di che trattiamo, è qui in ogni modo da dimostrare che la materia non è in niun modo infinita, e che in ogni modo assolutamente infinita è la mente. Prima dimostreremo che l'infinito non può aver luogo nella materia, e poi che necessariamente nella natura mentale sia da riporre.

Coloro che sostengono l'opinione che l'infinito con realtà tutta presente rinvenir si possa nell'estensione e nel numero, non bene han penetrato né l'essenza di quelle due cose, né la ragione dell'infinito. L'estensione e 'l numero di per sé considerati sono essenze indifferenti, incerte e indeterminate; e reali essendo, come sono in questo riguardo infinite; in quanto con quante si voglia giunte giammai al fine non pervengono, ma sempre maggiori /140/ essere e maggiori possono concepirsi: così per la medesima cagione dell'incertezza, indifferenza e indeterminatezza non sono né esser deono infinite con vera reale infinità, che ogni essere a loro appartenente realmente tutto in atto presente contenga. L'una e l'altra proposizione, la prima, della natura dell'estensione e del numero, e la seconda, della ripugnanza delle medesime cose alla verace reale infinità, sol con esplicarne le nozioni di leggieri si dimostrano.

L'estensione e 'l numero non sono cose per costituzione di principj certe e determinate; ma ad essenze già costituite e perfette nell'esser loro, l'una estendendo e l'altro moltiplicando, avvengono. Imperocché, quello che già è costituito e perfetto e compiuto nel suo essere, con giunte di nuove parti e nuove unità, si estende e si moltiplica. Il numero e l'estensione sono gli estremi modi e, diciam così, gli estremi proventi delle cose. Niuna ragione in loro di certezza, differenza e determinazione né si dee ricercare, /141/ né per qualunque ricerca si può ritrovare. Più tosto, si dee ricercare e si può ritrovare nell'essenze delle cose già costituite e compiute e per-

La vera infinità non può aver luogo nell'estensione e nel numero

L'estensione e 'l numero, sono di per sé incerte, e indifferenti essenze, e indeterminate

fette. L'essenza o sostanza è la radice, onde tutto ciò che alle cose appartiene provene e dipende. Niente si può pensare che all'essenza o sostanza delle cose non si debba imputare. Dal che chiaramente s'intende che l'estensione e 'l numero, di per sé considerati, niuna certezza, niuna differenza e determinazione possono avere; e, pertanto, che in questo riguardo sono eglino infiniti, in quanto nel moltiplicare e nell'estendere non si può ad alcun fine aggiugnere, oltre al quale non possano sempre maggiori divenire. Or, tali essendo quali essere abbiám dimostrato, cioè essendo indifferenti e indeterminati e infiniti nel primo modo; non possono essere infiniti nel secondo modo, con vera reale infinità tutta presente in atto, che è la seconda proposizione che rimane a dimostrare.

Egli è indubitato che ogni cosa generalmente esser dee certa e determinata, /142/ dee esser compiuta e perfetta, dee, in fine, di principio e fine esser costituita. La certezza e la determinazione sono ragioni dall'esser reale inseparabili, sono essa essenza ed essa realtà. Siccome l'incertezza e l'indeterminazione sono ragioni del non essere, anzi sono esso non essere ed essa nullità. Il simile si dee dire della pienezza, della perfezione e del principio e del fine, che con quelle prime sono una cosa medesima. Il principio e 'l fine sono parti dell'essere principali: il primo è il fondamento dell'essere, il secondo è il colmo. Senza il principio non si può venire all'essere, e senza il fine non vi si può pervenire; e senza pienezza e perfezione, non può avervi né principio, né fine. Il vero infinito è a questa generale invariabil legge sottoposto. Il vero infinito, molto più che le finite cose, dee certo essere e determinato, e con principio e fine compiuto e perfetto. Questo può parere a' volgari un concerto di contraddittori: ma in fatti è il vero più bello.

*Ogni cosa esser
dee certa, e deter-
minata*

*Il vero infinito
esser dee ancor
certo e determi-
nato*

Della pienezza e della perfezione, in /143/ questa loro ragione separatamente di per sé considerate, è cosa manifesta che all'infinito più che al finito convengono; né i volgari in questo riguardo il negherebbono. L'infinito è primo, principale, universale nell'essere, che ogni realtà che l'appartiene dee contenere. Se l'infinito non è pieno e perfetto, la pienezza e la perfezione dove si troverà ella? Sarà peravventura il finito perfetto, e imperfetto l'infinito? È egli forse possibile che la perversità del filosofare giunga a questo

eccesso? Della certezza e determinazione è ugualmente certo che debbano all'infinito convenire. Non intendiamo qui di quella certezza e determinazione che restringe e limita e particolareggia le cose, ma di quella per cui le cose con presente realtà sono tutto ciò che esser deono, ed hanno tutto ciò che deono avere. E di quella incertezza intendiamo che altro non è che abilità o possibilità o potenza ad essere ciocché non si è, e ciocché non si ha ad avere. L'infinito è tuttociò che vi può essere, ed ha tutto /144/ ciò che si può avere: è adunque l'infinito certo e determinato, com'è perfetto e pieno con amplissima real contenenza di tutto il real essere che l'appartiene. E se così è, com'è sicuramente, l'infinito aver dee principio e fine; poiché né pienezza, né perfezione, né determinazione, né certezza senza principio e senza fine si può neppur fingere col pensiero.

*Si distinguono
due generi di
principj e di fini*

Per iscovrire il fondo di questa verità, fa di mestieri distinguere due generi di principj e di fini. L'uno è intrinseco, per comunione d'identità con tutto l'essere della cosa connesso. L'altro è estrinseco, senza comunione niuna d'identità. L'infinito certamente non può avere principio e fine estrinseco, perché nel tempo medesimo sarebbe finito e infinito; ma ben può e dee avere principio e fine intrinseco, perché altrimenti sarebbe incerto, indeterminato e imperfetto, sarebbe insieme e non sarebbe affatto. L'infinito dell'estensione e del numero principio e fine né intrinseco, né estrinseco può avere. Non intrinseco, perché /145/ l'estensione saria inestesa, indistinta e indivisibile, e 'l numero sarebbe scempio, indistinto e indiscreto, e sarebbon tali per la comunione d'identità, che 'l principio e fine intrinseco vogliono aver seco necessariamente. Non estrinseco, perché l'infinito sarebbe finito, e questo sarebbe quello. L'estensione e 'l numero, che intrinseco principio e fine non ponno avere, estrinseci aver gli deono necessariamente, se realmente vi deono essere, perciocché il principio e 'l fine che gli restringono e terminano, quelli eziandio sono che certezza loro arrecano e determinazione e convegnente perfezione. Essendo eglino, come già detto abbiamo, di per sé incerti, indifferenti e indeterminati e imperfetti, per difetto di principi costitutivi, il principio estrinseco e l'estrinseco fine succedono all'uffizio; e nell'essere

gli accertano e determinano, e lor donano quella perfezione che possono e deono avere, e in certo modo gli costituiscono ancora.

Adunque, nell'estensione e nel numero il principio /146/ e 'l fine di ristrizione e di limitazione è il medesimo che il principio e fine di certezza, di determinazione e di perfezione, e in alcun modo ancora di costituzione. Quindi, segue immantinente che non può nell'estensione, che non può nel numero essere vero infinito: perché l'infinito per cagion dell'estensione e del numero non può aver principio e fine intrinseco; e per cagione dell'infinità non può avere principio e fine estrinseco; e sì, di ogni principio e fine casso, sarebbe incerto, indeterminato e imperfetto. L'estensione e 'l numero sono eglino capaci dell'infinità del primo genere, che tal si appella sol perché con continovati profitti non perviene al fine giammai; ma non sono capaci dell'infinità del secondo genere che, ogni realtà contenendo in atto, esser certa, determinata, perfetta, e principio intrinseco e intrinseco fine aver dee necessariamente. Quel primo modo d'infinità ha intrigati de' più bizzarri cultori del Peripato e i più inconsiderati delle novelle scuole. Quanto si è detto /147/ del numero e dell'estensione, ben s'intende della materia, che è la sostanza numerosa ed estensa, essere stato detto. Adunque, la materia, perché dee avere principio e fine estrinseci, e intrinseci non gli può avere, è affatto incapace di vera reale infinità con real contenenza di ogni essere che si appartiene. Rimane a dimostrare che cotesta verace infinità unicamente alla natura mentale convenga; il che, per dar riposo a' lettori, faremo nel seguente capitolo.

*La materia è
del tutto inca-
pace di vera
reale infinità*

CAPO IV

Che 'l vero infinito nella natura mentale si dee riporre

Lo Spinoza nella prima definizione definisce l'essenza prima, ed autorevole, quella essere che involge l'esistenza; non intendendo che l'essenziale involgimento debba seco avere intrinseco principio e intrinseco fine per comunione e penetrazione di vera,

perfetta, onnimoda identità; e noi /148/ abbiám dimostrato che quello involgimento in sé involge tutti que' pregi che e' non intende; e che quella maravigliosa essenza cotanto pregevole è l'essenza mentale. E in questa seconda definizione [lo Spinoso] descrive l'infinito; non avvertendo che l'essenza infinita, ancor essa dee con seco avere principio e fine intrinseci, colla stessa comunicazione e penetrazione di vera, perfetta, onnimoda identità; e noi dimostreremo che quella essenza debba con sé avere tutte quelle doti che egli non ha avvertito; e che ella, tal quale la descriviamo, è la medesima essenza mentale. Nel precedente ragionamento abbiám provato che la natura materiale non può essere infinita, perché non ha principio e fine intrinseco. Con tutto ciò non confesseranno gli spinozisti, che vi sia un tale infinito con intrinseco principio e intrinseco fine, che per loro è un viluppo di contraddizione; né per forza di quello argomento sono costretti a confessarlo; perciocché, da questo che non vi possa essere infinito con principio /149/ e fine estrinseci, non segue che vi debba essere con principio e fine intrinseci. È adunque uopo altri argomenti allegare, se vogliamo accertare il vero e convincer coloro. E prima, per fare un esatto paragone delle due nature, è uopo un poco più oltra brigarci ad esplicare le ragioni della natura materiale, e per tutto della vera infinità dimostrarla incapace.

L'onnimoda real distinzione tante volte mentovata è la vera cagione di questa impossibilità. La distinzione, che tutta la sostanza materiale in parti distingue, tutta insieme la restringe e finisce e termina da ogni lato. Distinguendo le parti, l'une dall'altre esclude; sicché ciascuna parte nel suo proprio minuto essere conchiude, e l'esclude dall'altre. Il finire e terminare è della distinzione proprio ed essenziale. La distinzione è essa finizione e terminazione. Ma l'onnimoda distinzione, qual è quella che la materia per ogni verso dilacera, conduce l'affare all'ultima estremità; perciocché, cotanto distingue e /150/ termina, che o giugne agl'indivisibili o, distinguendo e terminando, trascorre in infinito. È adunque la sostanza estensa e numerosa della materia tutta in sé distinta e terminata per ogni parte. Niente nella materia può essere o si può pensare che non sia distinto e terminato.

*Nuovamente si
dimostra la na-
tura materiale
di vera infinità
essere incapace*

La distinzione e la terminazione è all'estensione ed al numero essenziale; e, per tanto, a' medesimi è ancora essenziale l'aver principio estrinseco ed estrinseco fine. Né, quanto fa al proposito, è alcun divario fra l'estensione e 'l numero. Perché, trattandosi di numero, che fa la sola distinzione reale, né la divisione aggiunge ostacolo al numero, perché non sia infinito, né la continuazione rimuove niuno impedimento all'estensione, perché sia. Ov'è, adunque, nella material sostanza la cagione includente dell'infinità? Non vi è più tosto l'escludente, che fino a qui abbiamo esplicata? Si può a qualunque cosa niente attribuire senza cagione che includa, e di più con cagione che escluda l'attributo? È questa, /151/ cognizione vera o vano fingimento? È sapere o capriccioso volere? Qui ancora, in questa definizione, lo Spinoso segue l'illusione del senso e della immaginazione. Nella prima definizione, perché il senso ci presenta, e l'immaginazione descrive la materia esistente, quindi prende motivo di definire perché la materia sia di sé causa, e che da sé esista. E in questa seconda, non perché il senso e l'immaginazione rappresenti la materia infinita, che è impossibile, ma perché la magnitudine eccede l'attività di quelle potenze, si determina a volere perché sia e perché da sé sia infinita.

Né si può dire che non alcuna delle unità o parti, ma esso numero sia infinito. Imperocché il numero, cioè l'adunanza o la somma, non è cosa reale, ma ideale. Il numero è nell'idea che l'osserva e 'l raccoglie ed aduna, non è nelle cose. Fuori dell'idea non vi è che le unità o parti, che fra loro realmente distinte con reale comunicazione non convengono in un esser reale. Perché, quanto alla /152/ continuazione delle parti nell'estensione, già abbiamo avvertito che nel proposito della presente quistione non giova, come nel sincero numero non nuoce la divisione. Adunque, qual cosa è nell'estensione e nel numero che richiegga l'infinità? Qual è, cui l'infinità si debba concedere? Vuolsi forse il sublime attributo dell'infinità donare al nulla? È questa scienza o ignoranza, un reale attributo ad ideale soggetto attribuire?

Lo Spinoso non solamente senza includente cagione niuna, ma di più senza reale soggetto dell'attributo, vuol che alla materia si conceda l'infinità. Tal è la vanità de' suoi ragionamenti.

*Vanità dello
Spinoso*

Per contrario l'onnimoda identità, ogni distinzione rimuovendo dall'essenza, ogni ristrizione ed ogni finizione con ella viene a rimuoverne insiememente. L'identità, connettendo, amplifica non restringe, comunica e conchiude, non esclude e stermina. L'identità conduce l'essere all'infinità e illimitazione, e l'onnimoda identità solleva l'essenza al /153/ più sublime grado dell'essere infinito e illimitato; o più tosto è essa infinità e illimitazione. Per l'onnimoda identità tutte le parti si penetrano e includono infra di loro, e tutte si adunano e concludono in una amplissima individua unità, la quale è il tutto che, in cotal modo le parti, penetrandole e includendole, allo 'ncontro, tutte in sé contene. E questo è il vero infinito, che con assoluta infinità ogni essere in sé accoglie, e questo è il vero *òlòn* de' greci, che i latini appellan solo ed universo. Cotesta mirabil'essenza comunichevole, penetrevole, individua, ha intrinseco principio e intrinseco fine, da sé procede e in sé ritorna e si riposa; e, ad ogni estrinseco principio e fine da sé rimosso, è illimitata e improdotta. Il principio e fine che estrinseci sono, ove sono, escludono gl'intrinseci, e questi escludon quelli; e pertanto l'essenza che gli ha intrinseci, estrinseci non può avergli a niun patto; e perciò è improdotta per gli uni che ha, e illimitata per gli altri che non ha. E l'essenza che gl' /154/ ha estrinseci, e intrinseci non gli può avere, è, per quelli che ha, limitata; e, per gli altri che non ha, è ancora prodotta. Ma dove sono coteste maraviglie? Sono elle no pitture della fantasia peravventura? Queste ragioni dell'infinità, senza che noi con disprezzo d'ingegni felici, ove realmente sieno, additiamo; elle di per sé si dimostrano nel maraviglioso comunichevole e penetrevol' essere mentale; e più nella più maravigliosa conversione della mente, con che intende ed agge e regge se medesima, che è essa potestà autorevole, ed esso primato e principato dell'essere e dell'operare e, quel che fa a questo punto, è essa universalità e infinità.

E queste ragioni medesime sono nuovi argomenti della realtà della Mente sovrana del mondo, dal moto, dalla materia, dall'universale ingegno del mondo, dal sostanziale ingegno dell'uomo, dall'idea e dalle ragioni invariabili dell'essenza già dimostrata; e con mirabil circolo di pruove, che è certissimo contrasegno d'infallibile

verità, l'une l'altre si dichiarano e /155/ confortano. Imperocché, l'essenza necessaria, essendo la più sicura e più chiara cognizione che risulta dall'impossibilità del nulla; e per chiari lumi e per comun consentimento, dovendo ella essere autorevole, universale e infinita, donde tutta la selva di tutte le spezie contingenti, finite, particolari e dipendenti sia provenuta da una parte; e dall'altra le ragioni dalle idee e concetti essenziali dell'autorità e infinità esplicate, avendo noi dimostrato che quanto all'impenetrabile e scomunichevole, tutto distinto e tutto divisibil'essere della natura materiale sconvengono; tanto convengono al comunichevole, penetrevole, tutto indistinto e individuo essere della natura mentale; da ciò segue che l'essenza necessaria nella mentale, e non nella material natura, giustamente si dee riporre; e chi alla prima tolta, come lo Spinoso vorrebbe, nella seconda la ripone, sconvolge tutto l'ordine ed estingue tutto il lume dell'umano sapere. E questo basti per ora. L'altre cose che ci sono da dire, le riserbiamo /156/ alla sesta definizione, dove lo Spinoso, per altre vie, alla materia l'opinione della infinità assoluta negl'intelletti deboli tenta di procacciare.

Le proprie ragioni dell'essenza necessaria, tutte si rinvencono nella natura mentale

CAPO V

Terza definizione: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; idest cuius conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat.

Prima di dir nulla dello Spinoso è uopo con giusto ragionamento dichiarare qual sia il vero essere della sostanza, affinché dal di lui breviloquio non vegniamo indotti in errore. Ed è da sapere che appresso gli antichi essenza e sostanza prendeansi talvolta a significare una medesima idea ed una medesima cosa. Se non quanto più propriamente diceasi essenza l'essere raccolto, descritto ed espresso nella mente dell'uomo; e sostanza più propriamente nominavasi l'essere /157/ in se medesimo considerato. Vediamo, adunque, qual sia l'essenza nella sua più propria significazione, per intendere che sia la sostanza in sé considerata.

Che sia l'essenza

Essenza dicesi quella che in ciascuna cosa è prima e principale, donde ogni altro essere alla cosa appartenente procede e dipende, e dove necessariamente insiste, per poter essere a suo modo. Così in tutte le spezie, quel che coll'osservazione o speculazione posiam ritrovare che sia il primo e principal essere, donde ogni altro che vi si scorga dirivi e dipenda, quello, con sicurezza, essenzial essere ed essenza diciamo; e modale o accidentale dinominiamo tutto ciò che da quel primo proviene, o ancora da estraneo principio che siavi in qualunque modo introdotto. Da ciò segue che l'essenza in sé nel suo proprio essere e di per sé per lo suo proprio essere sossiste; e che è principio e sostegno e subbietto dell'essere modale o accidentale, conciossiaché il primato dell'essere manifestamente richiegga che l'essenza non proceda, /158/ né dipenda da altro principio, né in altro principio sossista; che è il medesimo, che nel suo e pe 'l suo proprio essere aver sossistenza, ed esser ella principio sostegno e subbietto di ogni essere modale ed accidentale.

*L'essenza dee
ella in sé avere
principio e fine
del suo essere*

Oltre a ciò, per questa cagion medesima, l'essenza s'intende dover essere compiuta e perfetta, e in sé aver principio, mezzo e fine dell'esser suo. Perciocché, se l'essenza non ha in sé intrinseco principio, ella non è prima e principale, ma è secondaria e dipendente; e se in sé non ha intrinseco fine, ella non è sostegno e subbietto di tutto l'essere che alla cosa si riferisce; ma in alieno subbietto, e con alieno sostegno, sossiste; e sì non è sostanza, ma modo o accidente.

*Il sillogismo
è una ideale
o ragionevole
essenza, e l'es-
sanza è un real
sillogismo*

Non ci è più distinta, né più espressa immagine dell'essenza di quello che è il sillogismo. L'essenza in vero è come un real sillogismo, e 'l sillogismo è come una ideale o ragionevole essenza. Siccome il sillogismo ha principio e mezzo e fine, e da sé procede e in sé si conchiude: /159/ così l'essenza, con real processione e con real conchiusione, fa il medesimo, senza niun'altro divario fuori di quelle che il lavoro e 'l circolo del sillogismo è ideale ed espressivo, e 'l lavoro e 'l circolo dell'essenza è reale ed archetipo, quello nella ragione dell'uomo e questo nell'ingegno delle cose descritto e formato. E quel che al proposito più si avvicina, siccome i sillogismi sono certe particolari e minute scienze, che da più alti e più ampi principj di sapere discendono, ed in iscienze più larghe e più profonde si conchiudono; così vi sono delle particolari e minute

essenze, che da più alti ed ampi principj di essere procedono, ed in essenze più ampie e più profonde si contengono. Infine, siccome i sillogismi, avvegnaché altronde procedenti ed altrove conchiusi, pure, perché sono con proprj principj, mezzi e fini contesti, sono tuttavia scienze perfette; così parimente l'essenze finite e particolari con tutta l'origine e dipendenza loro, poiché di proprj principj e proprj mezzi e fini /160/ sono costituite, sono nondimeno perfette essenze. E' sillogismi in sé sono e di per sé e con proprie ragioni si concepono; e le particolari e finite essenze in sé e di per sé sussistono, e co' proprj concetti loro si esprimono.

I sillogismi sono vere minute scienze, e le scienze sono amplj sillogismi

Or, ad intendere che sia la sostanza basti avvertire che, quanto dal principio fino al fine detto abbiamo dell'essenza, tutto è vero della sostanza, cioè che sia primo essere e principale, onde ogni altro, che modale sia o accidentale dirivi e dipenda; e che, per proprj principj costituita, deggia esser compiuta e perfetta; e in sé e per sé sussista, e ogni altro essere fondi e sostegna; e, in fine, che qual è, tal si esprima col suo proprio concetto de' suoi proprj principj, e di altro concetto di altra sostanza non abbisogni; giacché, com'è stato detto, essenza e sostanza sol si distinguono, in quanto la prima più propriamente si dice nello stato ideale che acquista col pensiero dell'uomo, e la seconda più propriamente s'intende e appella nello stato reale fuori dell'umano pensiero.

Che sia la sostanza

/161/ Per venire all'espressioni dello Spinoza, dobbiamo avvertire che per tutta questa speculazione abbiamo inteso del principio e del fine, dell'indipendenza e dipendenza essenziale, che sol ha luogo nella costituzione dell'essenza o sostanza; e non già nel principio e fine, indipendenza e dipendenza naturale di generazione o di qualunque altro genere di produzione, che sono in tutta la natura universale: le quali due cose sono tra loro, come ognuno vede, del tutto distinte e diverse. Sicché, le sostanze finite e particolari così per proprj principj e fini sono costituite, e in sé sono e di per sé sussistono, che nondimeno da più alti e più ampi principj procedano e dipendano, siccome col paragone de' sillogismi e delle scienze abbiám fatto vedere.

Ma lo Spinoza ha voluto confondere queste due maniere, e perciò ha recata in mezzo quella definizione della sostanza, senza distinguer

La definizione dello Spinoza è frodolenta

nulla; la qual'è vera, ma per questo motivo è frodolenta e pericolosa, potendo i /162/ lettori dalle di lui scritture di leggieri prender l'una cosa per l'altra, e potendo credere che la sostanza, che in sé e per sé per proprio intrinseco ed essenzial principio sussister dee, debba eziandio nella natura universale, ella essere prima e principale, libera e indipendente. E poiché le cose materiali col senso si attingono, il che non si fa delle spirituali, la materia che 'l senso accerta, e che è in alcun modo sostanza, verrebbe ad essere riputata l'unica prima e principal sostanza indipendente; e la mente, dove il senso non aggiugne, che a sensuali filosofi è incerta, si rimarrebbe ristretta nelle angustie della cogitazione dell'uomo. Cotesto è l'inganno dello Spinoso, e in cotal modo noi l'abbiam scoperto e deluso.

Adunque, quando lo Spinoso dice che sostanza è quella che è in se medesima e di per sé si concepe, si deono distinguere due modi di essere e di concepire. L'uno è quello che è, e si esprime per principj, mezzi e fini intrinseci, ed essenziali; e l'altro è, e /163/ si esprime per principj, mezzi e fini estrinseci, e in questo senso accidentali. La prerogativa di essere in sé e di per sé senza sostegno di altra essenza, e di potere esprimersi senza implicanza di altro concetto essenziale, che in qualche modo conviene alla materia, libera la materia dalla suggezzione e dipendenza essenziale; cioè che la materia in alcun modo abbia ella in sé principio, mezzo e fine; ma non la sottragge alla suggezzione e dipendenza di principio estrinseco, e in questo senso accidentale. Per quella prima qualunque indipendenza è la materia in alcun modo sostanza, ma non è sostanza prima, principale, necessaria, universale, infinita, qual essere vorrebbe lo Spinoso; e non essere ne' precedenti sermoni con evidenza noi abbiám dimostrato. Altro ci vuole, che 'l mozzo e ingannevole parlare dello Spinoso, per dar colore a questa disperatissima impossibilità. E tanto basti qui a questo proposito aver detto./ 164 /

La materia è in alcun modo sostanza, ma non è sostanza prima e principale

CAPO VI

Quarta definizione: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam id, quod ejusdem essentiam constituit.

Quinta definizione: Per modum intelligo substantiae affectiones, seu id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Queste due definizioni sono vere. Non potrebbe farsi un ragionamento tutto di falsità tessuto. Adunque, sol dobbiamo star sull'avviso ed osservare che uso e' ne faccia. E perciò, lasciandole così stare, passiamo alla sesta definizione.

Sesta definizione: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque /165/ aeternam, et infinitam essentiam exprimit. Dico absolute infinitum; nam quicquid est in suo genere infinitum, de eo infinita attributa negare possumus. Quod autem absolute infinitum est, quicquid est ad ejus essentiam pertinet, et negationem nullam involvit.

Dopo che colla prima definizione lo Spinoza ha tentato di far credere che la materia sia di sé causa, e che ella sia l'autorevole prima e principal' essenza; e colla seconda, che la materia sia infinita, e che ella sia l'unico e solo infinito nella natura, nella presente definizione più particolarmente, l'unica e sola infinità in ogni genere colla contenenza di ogni forma di essere e di ogni attributo, vuol che le si conceda. Posta la definizione, che Dio debba essere assolutamente infinito, del quale ciocché vi è affermare e niente negare si possa, questa così general proposizione poi non distingue, ma indistinta e confusa la propone per indurci nell'errore. Poiché, infinite forme che sono nella materia in /166/ Dio esser non ponno, e per conseguente che infinite forme di Dio negar si deono; e' si crede, e vuol fare ad altri credere, che l'essenza divina sia un viluppo di contraddittorj: che sia insieme e che non sia in ogni genere assolutamente infinita; che l'essenza divina nella idea involga l'as-

Ingegno malizioso dello Spinoza

soluta infinità, dimodoché di lei ogni cosa che è affermare e niente negare si debba; e che in effetti infinite forme ed attributi, che nella materia sono, in quella non sieno e le si debbano negare.

Noi adunque, dopoché contro a quelle definizioni con forti argomenti abbiám dimostrato che l'essere autorevole primo, principale e infinito sol nella mente si dee ricercare e riporre, e non già nella materia, contro alla presente definizione con pari fermezza ed evidenza dimostreremo più particolarmente che la mente è l'unico e solo in ogni genere assoluto infinito, e che della mente ogni cosa che vi è affermare e niente negare si deggia; e, in fine, che l'essere mentale, e' non sia un viluppo di estremi rigidi contraddittorj /167/, che è la più certa e più chiara falsità e impossibilità; ma sibbene sia un mirabil conciglio di mitigati e temperati contraddittorj, che è il vero più certo e più evidente e necessario.

E poiché nelle precedenti definizioni prima abbiám generalmente descritto l'infinito e poi l'abbiamo nell'essenza mentale particolareggiato e colorito, qui, dirittamente dispiegando le ragioni della mente, vi dimostreremo la particolar ragione o, diciam così, formalità dell'universal contenenza di ogni essere, che vi aggiugne l'assoluto in ogni genere infinito.

L'intelligenza nel primo incontro si fa vedere universale ed infinita colla contenenza di ogn'essere assoluta. L'intelligenza è ella certamente ad intendere e sapere tutte le forme intendevoli e scibili potente: tutte adunque in sé nel suo proprio essere le dee contenere. La mente, intendendo e sapendo, le forme intendevoli e scibili, che sono le reali forme dell'essere, in sé figura, forma, esprime e rappresenta; adunque, tutte le forme /168/ reali dell'essere, che tutte in sé figura ed esprime, in sé nel suo proprio reale essere contene. L'essere, tutto è intendevole e scibile; e l'intendere e 'l sapere tutto l'essere esprime e rappresenta; l'essenza reale adègua l'intelligenza e la scienza; e questa quella per tutto aggiugne; altrimenti l'essenza è tenebrosa, anzi affatto non è; e l'intelligenza e scienza è cieca, anzi non è in niun modo. La contenenza mentale delle cose è tale e tanta, che con esse cose per reale identità comunica, e tutte le penetra e in sé inchiude e comprende. Se in sì fatta guisa non comunica colle cose intendevoli e scibili, e non così le

Si dimostra nella mente la reale universal contenenza di ogni genere assoluta

penetra e in sé conchiude, come le contiene ella in niun modo? E se non le contiene, come le sa e intende? Se le forme reali delle cose fossono dalla natura mentale realmente distinte, e fuori del mentale real'essere poste, non si può pensare come contenerle e comprender le potrebbe.

La real distinzione interrompe ogni comunicazione; ed ogni penetrazione e inclusione e contenenza /169/ sovverte e disperde affatto. La real distinzione è essa scomunicazione, ed essa impenetrabilità esclusione e, diciam così, incontinenza; e, per contrario, l'identità è essa comunicazione, penetrazione, ed essa contenenza e inclusione.

Le operazioni dell'intendimento non con altre nozioni che con quelle del penetrare, includere, contenere e comprendere concepiamo; e le lingue più belle, e credo l'altre ancora, con quelle denominazioni convegnono a significare. Si richiami lo Spinoza dal sepolcro, o vegna de' suoi alcuno, e ne riveli l'arcana maniera con che la mente figuri, esprima e rappresenti le cose, senza che le contenga; o come le contenga, senza che le penetri, e nel suo proprio real essere le conchiuda; o come le penetri e in sé le conchiuda, e non sia con quelle per real'identità strettamente avvinta.

Dobbiam qui in ogni modo arrear quello che della natura mentale dicemmo nel libro dell'immortalità. L'essenza mentale è in vero un mirabil /170/ nodo di due contraddittorj, che due ugualmente robuste dimostrazioni dall'una parte e dall'altra confermano. L'un contraddittorio è quello, pur ora dimostrato, che la mente con tutte le reali forme intendevoli e scibili sia una medesima cosa. L'altro è, che la mente da quelle forme debba essere realmente distinta. Questi due contraddittorj, che per forza di insolubili argomenti tra loro contrastano, diciam noi, che temperati, mitigati e conciliati formano il vero ingegnoso meraviglioso ed enimmatico della natura mentale: con fare che la mente sia insieme e non sia, colle forme reali che sa e intende una cosa medesima. E che non sia, è manifesto per invito argomento, che alla ragione dell'altro contraddittorio dall'altra parte corrisponde.

Il primo argomento dalla comunione, penetrazione e inclusione dell'intelligenza pruova la reale identità della mente colle cose; e

La natura mentale è un mirabil temperamento di due mitigati contraddittor

questo secondo dalla scomunicazione, impenetrabilità ed esclusione delle reali forme delle cose pruova la /171/ real distinzione delle cose dalla mente. E in brieve, le forme reali, l'une dall'altre sono realmente distinte; l'une dall'altre sono escluse e sterminate, impenetrabili e incomunichevoli affatto. Se la mente con quelle forme così fatte, con quelle distinzioni, esclusioni e terminazioni fosse per identità connessa, ella dovrebbe essere con quelle insieme distinta ed esclusa e sterminata, impenetrabile e incomunichevole; e per tanto, colla perdita dell'identità, della comunicazione, della penetrazione ed inclusione, perder dovria ogni lume d'intelligenza. L'uno e l'altro argomento dell'una e dell'altra parte della contraddizione è robusto e luminoso quanto ogni matematica dimostrazione.

Posto ciò, che altro rimane a poter dire, se non che l'una dimostrazione convinca in un modo e l'altra in altro? E che l'una e l'altra debba valere, e non l'una all'altra prevalere? Che diremo, se non che l'una restringa, moderi e mitighi l'altra, e non già la sconvolga ed abbatta? E che l'una parte e l'altra della /172/ contraddizione sien vere in un senso ristretto e moderato, non in tutta l'estension loro? Fermamente le contrarie insuperabili forze degli argomenti deono temperare e mitigare gli estremi rigori: e mitigati e temperati, congiugnerli in un vero ingegnoso e maraviglioso, ch'è il vero più pieno e più perfetto e più sublime. Cioè, che la mente sia tutte le reali forme dell'essere senza le loro distinzioni, esclusioni e terminazioni; ma le sia compenetrandole e conchiudendole, per comunione e penetrazione d'identità, in una piena, perfetta, copiosa ed ampia individua unità. Questa pregevole unità è la vera universalità e la vera infinità; questa è il vero unico e solo infinito in ogni genere, ogni forma di essere contenente. La mente non è un viluppo di estremi rigidi contraddittorj, e non è impossibile, come ha creduto e vuol far credere lo Spinoso; ma è un concerto e un ingegno di mitigati e temperati contraddittorj, è il vero più bello e maraviglioso, ed è il vero necessario.

/173/ Per le cose dette, s'intende bene che l'idea e 'l concetto medesimo che della mente si ha, implica l'universalità e infinità in ogni genere assoluta: onde la dimostrazione cartesiana vien confermata e, insieme, il Loke della idea di Dio innata convinto.

*Come la mente
sia insieme e
non sia le reali
forme che intende
e vuole*

*Si conferma la
dimostrazione
cartesiana e si
convince il Loke
dell'idea innata
di Dio*

Da una parte noi non possiamo non avere idea di essere mentale, perciocché quanto la mente nostra è a se medesima, tanto l'idea dell'essere mentale è alla mente intrinsecamente giunta. Né si può dire che la mente nostra di se stessa idea abbia e non più oltra perché è impossibile che vi sia idea di essere particolare, che non si estenda ad involgere l'essere universale, non potendo né in realtà né in idea l'universale dal particolare esser disgiunto in niuna guisa. La mente nostra, coll'idea che di sé ha, necessariamente ha insieme l'idea di universal essere mentale; e questa idea è quella che implica essere universale ed infinito. D'altra parte, questa ideale implicanza dimostra che l'idea di mente universale ed infinita è una ragione intrinseca ed /174/ essenziale della nostra intelligenza. Le ragioni, come sono alle cose ideate intrinseche ed essenziali, così similmente sono intrinseche ed essenziali all'intelligenza. L'idea di mente universale ed infinita non è adunque finta o pensata da uomini maliziosi o creduli, ma è in noi e con noi nata; e, poiché significa ed esprime e rappresenta mente universale e infinita, non può da finito essere dissimile fine da dissimile principio procedere: ma dee da essere infinito simile da simile provenire. Questo sia detto di passaggio, in confermazione di quello che della dimostrazione del Cartesio è stato detto in altri luoghi di questa disputa.

Per ritornare in via; della materia non è necessario altre ragioni ricercare per dimostrare che non è assolutamente in ogni genere infinita, dopo che non poter ella generalmente in niun modo esser infinita già dimostrato abbiamo. La materia non può essere infinita nell'estensione e nel numero, perché l'estensione e 'l numero /175/ sono dell'infinità del tutto incapaci. Tutta distinta e tutta divisibile, non può, né con principio intrinseco che non ha, né coll'estrinseco che ha, essere infinita. E per questa cagione medesima non può essere infinita nella essenza. Inoltre con sicurissime prove, abbiám mostrato, che alla materia né il moto, né niun altro modo, e tanto meno l'ingegno universale del mondo e 'l sostanziale ingegno dell'uomo, si può accordare.

Adunque, di ogni spezie di essere e di ogni modo di operare ignuda e cassa, non può, altro che l'insolentissimo Spinoso, immaginare che la materia sia in ogni genere colla contenenza di

ogni essere assolutamente infinita. Né il ricorso alla fortuna, per attribuire all'abilità della materia l'opera fortunosa, giova nel presente proposito allo Spinoso, il quale per altre vie e con altri principj vuol procacciare fede all'empietà. Egli con questa definizione, e coll'altre, l'infinità in ogni genere vuol torre alla mente e alla materia donare; e con questo disegno vuol fare apprendere che deità /176/ mentale, per dovere e non poter essere in ogni genere infinita, è impossibile; e che la materia, per essere di ogni spezie e di ogni modo di essere fornita, ella è l'assoluto infinito, ed ella è il Dio. E a questo scopo ha indirizzate queste sue definizioni, e con queste un novello sistema di ateologia fondare ha voluto. Che se all'opinione della fortuna pur rifuggire volessono i suoi cultori, altro non farebbono che scoprire la vanità dell'invenzioni del loro maestro; né da quella portentosa opinione, che 'l comun senso dell'uomo non che filosofica ragione ha dal mondo sbandita, niun conforto potriano aspettare.

Perché gli studiosi non confondano le cose, lo Spinoso con questa definizione ha pensato far apprendere che natura mentale della infinità in ogni genere assoluta, qual in Dio esser dee, non può essere capace; ed io con lucidissimo ragionamento ho dimostrato che la mente sola esser dee ed è l'unico e solo, in ogni genere, infinito. E questo è bastato per rovinare questo /177/ fondamento dell'insana machina dello Spinoso. Del rimanente, già al suo luogo la reale necessaria esistenza della Mente sovrana, universale, infinita con un concerto d'illustri dimostrazioni abbiám provata.

Né la finizione della mente dell'uomo adombra le nostre ragioni. La mente dell'uomo è certa nella coscienza, e la Mente sovrana del mondo è chiarissima nella scienza. Né certezza di mente finita può rendere incerta la Mente infinita, che la scienza dimostra ed assicura. Né la certezza di Mente infinita può fare incerta la mente finita, che la coscienza ne accerta. È cosa cotanto manifesta che l'esser mentale vuol essere infinito, che ragione di uomo non può rintracciare come possa esservi mente finita; ma nondimeno, che ci sia il dimostra la coscienza, e in questo dobbiam riposarci, e 'l secreto modo, nel numero di tante cose che al finito intendimento sono ascose, lasciare.

*La mente
dell'uomo, è certa
nella coscienza,
e la mente di
Dio, è certa nella
scienza*

Come il dovere di Mente infinita non può scuotere il certo di mente finita che addita /178/ la coscienza, così la presente realtà di mente finita non può infoscare la realtà della mente infinita che la scienza ne assicura. Anzi, mirabilmente la cognizione dell'una la cognizione dell'altra conforta ed illustra; perciocché la scienza della Mente infinita, che è sopra la materia, ne fa conoscere che la mente finita, poichè nondimeno è mente, è immateriale ed immortale; e la mente finita, poichè vi è in realtà e, realmente essendo, fa fede che l'esser mentale non è per contraddizione di attributi impossibile, ma per convenienza e connessione possibile, ne fa intendere che Mente sovrana universale ed infinita, la quale, se per contraddizione non è impossibile, per somma convenienza e connessione è necessaria, dee esservi necessariamente. La Mente infinita non è di quelle cose che ponno essere e non essere, ma se non è, è impossibile che sia, e se è, è necessaria. Adunque, giacché la realtà della mente dell'uomo non essere impossibile la dimostra, segue indubitatamente che ella è l'essenza necessaria. /179/ E questo è un nuovo non isprezzevole argomento. Se gli spinozisti, queste certissime regole del sapere e del vivere sprezzate, vogliono più tosto rimanersi nell'errore, peggio per loro.

*Altro argomento
della realtà
della Mente so-
vrana*

PARTICELLA SECONDA DEGLI ASSIOMI

CAPO I

Primo assioma: Omnia quae sunt, vel in se sunt vel in alio.

Questo assioma consente colla comune volgar divisione, che tutte le cose che ci sono, o sono sostanze o accidenti. Niente è da temere da questo stabilimento, perché niente è da temere dal vero. Se non che lo Spinoso per ignoranza o per malizia voglia confondere questo comune sostanzial modo di essere in sé, con quella singolar maniera di essere da se medesimo. /180/ Il perché [di] quel che egli ha traveduto o dissimulato, diciamolo noi apertamente. Adunque, vuolsi più innanzi dividere l'essenza, e dire che le cose che sono in se medesime, o sono elle da sé e da sé procedono; o non sono da sé, ma sono e procedono da superior distinto principio.

CAPO II

*Secondo assioma: Id quod per aliud concipi non potest,
per seipsum concipi debet.*

Lo Spinoso con nuovi assiomi segue ad affaticarsi per fare apprendere che la materia il primato dell'essere aver debba. Perché la materia ha il suo proprio concetto, e perciò non si concepisce col concetto della mente; cioè il suo concetto non involge e non esprime la natura mentale; per questa cagion sola, crede che la materia non sia della mente produzione, ma che ella sia di sé causa. E noi se-

Altro è il principio essenziale, ed altro il principio dell'origine

guiamo /181/ ad usare le nostre distinzioni. In uno de' precedenti capi dicemmo, ed ora di nuovo diciamo, che altro è il fine e 'l principio essenziale, che sono gl'intrinseci attributi costituenti l'essenza, ed altro il principio di origine e 'l fine a quello corrispondente. E ancora che altra è la scienza minuta, parziale o particolare, ed altra la scienza totale e universale: quella è del concetto essenziale, con cui la costituzion sola delle cose si conosce; e questa seconda, oltre all'essenza costituita, di più discopre le proprietà, i modi, le origini, i processi, le cause e gli effetti, con tutte le circostanze all'essere delle cose appartenenti.

Altro è e contiene la scienza minuta, ed altro la scienza intera

L'idea e 'l concetto di un'essenza sol comprende gl'intrinseci attributi costitutivi, che la buona definizione distingue e dichiara. Il concetto e la definizione non si estendono a dispiegare tutta l'essenza. Il principio e 'l fine essenziali sono il medesimo che la potenza e l'atto, il genere e la differenza, delle quali voci risuonano le scuole. Da questo che una natura è di /182/ potenza ed atto, di genere e differenza, di principio e fine costituita; e che per altra cosa distinta non possa, ma per se medesima debba esser concepita; e che abbia la sua propria essenza, il suo proprio concetto e propria nozione e definizione; non segue che ancora da se medesima debba e non possa da altro principio procedere e dipendere. Per vedere se questo sovrano pregio convenga o no alla natura della quale si tratta, fa di mestieri più oltra gire coll'investigazione e osservare tutte le parti che forniscono l'intera scienza, e in particolare se ella contenga ragioni che implichino universalità, infinità, necessità, primato e indipendenza; ovvero abbia contrarie ragioni, che contrarie condizioni arrechin seco.

Lo Spinoso si arresta nel solo concetto essenziale, e dal primato e indipendenza essenziale della costituzione vuole inferire il primato e l'indipendenza dell'origine. La materia è ella certamente una natura o essenza, ed ha, qual può avere, il suo proprio concetto; ma in niuna delle sue ragioni /183/ costitutive, né, oltra investigando ed osservando, in niuna parte dell'intera scienza nulla si ritrova che necessità, universalità, infinità, primato e indipendenza implichi in niun modo. Anzi, per l'ampiezza di tutta la scienza discorrendo, si scerne finita, particolare, impotente ad operare ed impo-

tente ad essere; e in questi difetti dimostra la necessità di superior principio immateriale, che l'abbia mossa, ordinata e prodotta. La qual cosa, con giusti ragionamenti avendo per tutti gli antecedenti capitoli bastevolmente dilucidata, non possiamo qui nulla ridirne senza noja degli studiosi. Ed è da notare che que' difetti si esplicano immediatamente da principj costitutivi della materia, che è essere impenetrevole, scomunichevole ed esclusivo; onde si potria dire che nel suo medesimo concetto involga la cognizione della causa e si mostri prodotta e dipendente.

Lo Spinosa, per acquistar fede, avrebbe dovuto con chiari argomenti provare che non ci è altro principio, /184/ né altro fine, che il principio e fine costitutivo essenziale; e che non ci è altro principato, né indipendenza, che l'essenziale; e che la natura, che ha proprio concetto e che di per sé col suo proprio concetto si dee concepire, è insieme da se medesima e da sé procede, e non è né procede da distinto principio. Ovvero, non potendosi fermare nel solo essenzial concetto e nella essenzial costituzione della materia, avrebbe dovuto i principj costitutivi che si hanno della materia dilatare ed esplicare; e per tutto l'intero essere della materia in ogni parte riguardare; e farne vedere che la materia per tutto include l'autorità, il primato e 'l principato della mente, e si dimostra ella essere autorevole prima e principale nell'essere e nell'operare. Ma egli non ha potuto o non ha voluto adoperar con tanta diligenza, e per tanto non ha potuto ritrovare quel che noi abbiam ritrovato: che la materia per tutto si dimostri all'essere e all'operare impotente, e all'uno ed all'altro di supremo immateriale /185/ onnipotente principio bisognosa.

Lo Spinosa molto dice e niente pruova

CAPO III

Terzo assioma: Ex causa determinata necessario sequitur effectus: et contra si nulla sit determinata causa; impossibile est, ut sequatur effectus.

*Si esplicano due
maniere diverse
di cause deter-
minate*

Due maniere di determinazioni si deono distinguere. L'una è quella per cui la causa è dcterminata e ristretta ad un solo dcterminato, proprio e particolare effetto; al qual modo è opposta quella indeterminazione, per la quale la causa non è ristretta ad un solo dcterminato effetto, ma molti e varj effetti è potente a produrre. E in questo senso l'assioma è falso. L'altro modo è quando la causa è pronta e spedita e in atto presente di produrre l'effetto; alla qual dcterminazione è opposta quella indeterminazione, per cui la causa è ella /186/ di per sé potente a produrre l'effetto, ma non è spedita e pronta e in atto presente di operare. L'assioma preso in questo secondo senso è vero, perciocché, niente mancando alla causa per la produzione, è necessario che segua l'effetto; e, mancando alcuna cosa, è impossibile che l'effetto segua. Altrimente, nel primo caso l'azione della causa spedita e pronta potrebbe terminare nel nulla; e nel secondo caso della causa impedita l'effetto potrebbe dal nulla provenire.

*Lo Spinoso
sempre confonde
le cose*

Lo Spinoso confonde questi due modi, e col vero di questo secondo, che non gli giova, ricopre la falsità del primo, che farebbe al suo proposito. Che vi sieno cause indifferenti, indeterminate e universali, che molti e varj effetti possan produrre, è tenuto per fermo da più sensati filosofi. Lo Spinoso della opinion contraria, come cosa certa e indubitata, forma un assioma. Gli assiomi per sé noti esser deono, sicché da niuno sien contrastati. Almeno dovea egli cavar fuori degli argomenti per provare il suo nuovo pensiero. /187/ Lo Spinoso quel che nella materia non osserva, tosto conclude che affatto non sia; e di quel che vi osserva, forma definizioni ed assiomi per tutto l'essere universo; e con questo mortale inganno, quanto c' dctermina dell'essenze e de' modi, delle cause e degli effetti, e di ogni altra cosa, vuole accertare, senza brigarsi di provar nulla con niuno argomento. Con tutto ciò, veggiamo se vi debba essere e vi sia quello, che non essere e non poter essere lo Spinoso non ha potuto provare.

Quella natura, che incontro a tre definizioni dello Spinoza abbiamo stabilito essere autorevole, prima, universale e assolutamente infinita nell'essere; quella medesima è autorevole, prima, universale e infinita nell'operare. E l'universale ed infinita contenenza di ogni forma reale ad essere è l'universale ed infinita contenenza di ogni real forma ad operare; e quella è dessa l'indifferenza e indeterminazione piena copiosa, per cui la causa è potente a molti e varj effetti /188/ produrre. È uopo senza rincrescimento qui ripetere che l'essere e l'operare son sempre insieme indivisibilmente giunti. Che l'essere senza l'operare sarebbe ozioso, e l'operare senza l'essere sarebbe nullo. L'essere è il principio, onde procede l'operare; e l'operare è fine e perfezzione, che compie e termina l'essere. L'uno e l'altro è impossibile: o che il fine sia senza il principio onde procede, o che 'l principio sia senza il fine, che 'l termina e compie. E per questa cagione s'intende che l'operare è intrinseco all'essere, e questo a quello.

*Si dimostra che
ci sieno cause
universali per
virtuosa univer-
salià*

Se sono realmente tra loro distinti, l'operare come procede e com'è affatto? E l'essere come influisce nell'operare, e com'è operante? Misteri ascosi agli spinozisti, ma veri, certi e chiari, che recare in dubbio sano intelletto non può niuno. Quindi, segue infallantemente che l'essere autorevole, primo, universale ed infinito, è universale, infinito, primo ed autorevole operare; e che l'universal contenenza di ogni essere è universal /189/ contenenza di ogni operare; e che la natura mentale, come contiene ogni essere a sapere e volere, lo contiene ancora a muovere, moderare, formare e produrre. La contenenza è la pienezza e la copia, onde ogni operare deriva. La contenenza è, diciam così, l'atto primo dell'operare, è l'autorità, la potestà e la virtù operante. Quando si dice che l'essere è principio dell'operare, la ragion di principio, la contenenza essere s'intende. Non può né l'effetto non esser contenuto, né la contenenza non poter l'effetto produrre. La natura mentale realmente contiene tutte le reali forme di essere; adunque, come le sa e vuole, così tutte le può produrre e muovere e formare.

*Misteri allo
Spinoza e a suoi
cultori ascos*

Affinché nulla diciamo che del tutto non convinca, dobbiamo qui ancora mettere a fronte l'un contra l'altro due contraddittorj e poi, mitigato l'estremo rigore, concordargli e conciliargli fra loro.

*Temperamen-
to di contra-
dittorj nella po-
tenza operante*

L'uno è che l'operare non può all'identità, cioè ad essenza indistinta e indivisibile, convenire, /190/ ma dee più tosto convenire al numero, cioè a natura tutta distinta e divisibile. L'altro, che l'operare non può convenire al numero, ma dee convenire all'identità. Cominciando dal primo, è evidente che l'operare non può aver luogo nell'identità. Imperocché, l'identità, quanto ella è, tutta è un solo di essere momento, tutta è essere stante ed antico; non vi è principio che influisca, non fine che l'essere riceva, non vi è novità con distinzione di parti e successione di tempo: tutto è, tutto è essere, non operare.

E pure, tutte queste cose nella sua idea medesima include l'opera e l'operare. Senza influenza e origine, senza novità con distinzione e successione di parti e di tempi, opera ed operare non si può concepire. Allo 'ncontro è non meno evidente che l'operare non può aver seggio nel numero. La distinzione reale, che l'esser numeroso tutto distingue e tutto divisibile rende, interrompe e disturba ogni principio d'influenza ed ogni processione di fine. Le unità o parti, l'une dall'altre /191/ realmente distinte ed escluse e sterminate, l'une nell'altre niente possono operare. E, inoltre, tanto è impossibile una pari tra le parti reciprocanza di operare, senza niuno prevalente principio; quanto è impossibile che vi sia un principio a tutte le parti, o unità superiore, che a tutte prevalga e in tutte influisca. Perciocché, nella reciprocanza si procederebbe in giro senza poter giammai ritrovare il principio di operare, e nella prevalenza ed eccellenza di una sola unità o parte si scerrebbe un principio senza cagione. Qual sarebbe questa unità o parte principale ed autorevole in un numero uniforme? Qual saria la cagione perché una sola unità o parte in tutto il numero influisse l'operazione? Né può ciascuna di per sé in se medesima operare, perché in tenuissime unità indivisibili, o parti in infinito divisibili, è impossibile ritrovar principio e fine, influenza e processione, autorità e potestà, origine e dipendenza. È adunque evidente che, nell'identità da ogni numero immune e /192/ in numero di ogni identità scevro, possa l'operare aver luogo.

Adunque, per la forza degli'invincibili contrarj argomenti, poiché non si può l'una e l'altra parte della contraddizione insieme negare, siam costretti a temperare e mitigare l'estremo rigore de' due con-

tradittorj e, mitigati e temperati, concordargli e conciliargli fra loro. E 'l temperamento e 'l consiglio esser dee questo infallantemente: che non tutte le parti dell'operare si concedano o nieghino all'una o all'altra natura, ma una sola parte a ciascuna di loro si conceda ed una sola si nieghi, e quella che all'una si concede, all'altra si nieghi. E poiché l'operare, per lo solo atto di essa operazione, è impossibile nella natura indistinta e individua, che è la natura mentale; e, per la sola potestà ed autorità e principato, è impossibile nella natura tutta estinta e divisibile, che è la natura materiale; segue di necessità che nella natura materiale l'atto di essa operazione con distinzione di parti e successione di tempi e luoghi; e nella /193/ natura mentale l'autorità e potestà e 'l principato dell'operare con indistinzione di parti e costanza di tempi, cioè con sempiternità, sia riposta; e così tutto l'operare, principio e fine, potenza ed atto, a niuna delle due nature separatamente, ma al concorso maraviglioso di amendue giunte insieme si conceda.

*Si spiega quel
mirabil tempe-
ramento*

E infine, giacché l'onnimoda distinzione e divisibilità, che non mai finisce o in scempissime indivisibili unità va a finire, è l'onnimoda e infinita capacità e abilità e pazienza e ossequio della materia; e l'onnimoda comunione e comprensione d'identità, che tutto il numero dell'essere accoglie in una pienissima individua unità, è l'infinito sapere, volere e potere della mente; è uopo confessare che l'infinito potere mentale, col sommo materiale ossequio, sieno due principj: il primo virtuoso, attuario, copioso, onnipotente; il secondo difettoso, vizioso, inope, ma ognipaziente, onde il moto, la moderazione e la formazione della materia sia provenuto alla costituzione dell'universo. /194/

*Come la mente,
e la materia
convengono
alla grande opera
dell'universo*

Splendido esempio di questo mirabil consiglio, posto dinanzi agli occhi dell'uomo, è l'uomo medesimo, nel quale l'autorità, potestà e principato mentale, e l'abilità, capacità e pazienza ed ossequio materiale, sono i capi, onde i moti e' modi e forme dell'uomo dirivano e dipendono. Con questo insigne divario fra la mente e materia dell'uomo e la mente e materia del mondo: che quelle si giungono insieme a costituire un sol principio di essere e di operare; e nel mondo tutto il potere e tutto l'impero è della mente, e tutto il patire e tutto l'ossequio è della materia; e la mente non

informa, ma forma la materia, né con lei si giunge a costituire un principio, ma essa mente è solo ed unico universal principio sovra-
no, che mossa, ordinata e formata e prodotta ha la materia.

*Bellissimo pa-
ragone della
mente del mondo
e della mente
dell'uomo*

Per venire ad una particolarità dell'indifferenza e indeterminatezza, che lo Spinoso vorrebbe impotente, e noi nell'uomo, potente, e nel mondo, onnipotente abbiamo dimostrata; è da /195/ notare che la mente dell'uomo, ella tutti i modi e tutte le forme ragionevoli della scienza e dell'arte figura nella materia congiunta; e che, con tutta la forma intera del corpo organico conformandosi, e con raccogliere i numeri e adeguar le dimensioni, l'informa; laonde, verso le particolari forme e modi è principio e causa indifferente, indeterminata e universale; e verso l'intera forma del corpo organico è causa universale di universale effetto, e in questo senso determinata ed adeguata; e la Mente del mondo verso l'infinita varietà delle spezie mondane è pure causa indifferente, indeterminata e universale di particolari effetti; e verso tutta l'intera forma mondana è causa universale di effetto universale, sebbene con infinita eccellenza e sovranità. Queste ragioni, che colla natura universale e colla natura dell'uomo e con seco medesime infra di loro convergono, esplicate dalle viscere, diciam così, dell'intelligenza e dalla natura di esse cose raccolte, distinte ed espresse e luminose, sono /196/ notte oscura agli occhi dell'abominevol gufo dello Spinoso, che sol di notte, cioè nelle tenebre dell'ignoranza, spiega l'ali del suo corto intendimento.

CAPO IV

*Quarto assioma: Effectus cognitio a cognitione causae dependet,
et eandem involvit.*

Non è perfetta la cognizion dell'effetto senza la cognizione della causa, e similmente è manchevole ed imperfetta la cognizion della causa senza la cognizione dell'effetto. La cognizione dell'uno necessariamente dipende dalla cognizione dell'altro, e l'una e l'altra involge. L'assioma è vero e devria esser qui ozioso, senza operar

nulla. Con tutto ciò, lo Spinoza con animo maligno l'ha qui inserito per discreditar l'origine e la dipendenza della materia dalla Mente sovrana. Perché la materia non è mente, la sostanza /197/ della materia non è sostanza mentale, e in questo riguardo non l'include, anzi visibilmente l'esclude, lo Spinoza ha creduto essere una evidenza che la cognizione della materia dalla cognizione della mente non dipenda, e che la cognizione della materia non involga la mente. E perciò il recare in mezzo questo assioma, senza dir altro, ha giudicato bastare al suo disegno.

Ma perché lo Spinoza non ha guardato nella splendidissima significazione dell'universal magistero, lavoro e forma del mondo? Perché ha dissimulata la significazione della intelligente sostanzial forma dell'uomo? Qual più stretta connessione di quella che è fra forma ragionevole artificiosa ed ingegno mentale, e fra mente particolare e finita e mente infinita e universale? La cognizione di forma ragionevole ed artificiosa include la cognizione d'ingegno mentale; più che non fa qualunque effetto di altro qualunque genere verso la sua causa. E il simile è da dire dell'evidente rapporto e reciproca inclusione della mente particolare /198/ coll'universale. L'uno e l'altro con chiarissimi argomenti nella prima parte di questo volume abbiám dimostrato. Lo Spinoza ha chiusi gli occhi a questi lumi, e gli ha aperti verso il tenebroso sostanzial'essere della materia. E, nondimeno, in queste ombre pur si vede e scerne che la materia è della mente certissima produzione.

Nella più fiate acribologicamente descritta impenetrabile e scommunichevole sostanza materiale, con incredibil chiarezza si ravvisa e totale impotenza per operare, che nullità di operare possiam nominare; e totale impotenza per essere, che ragionevolmente di essere nullità diciamo. L'impenetrabilità ed escomunicazione strugge e disperde ogni autorità e potestà di operare, ond'è manifesta la necessità di estrinseco superiore principio immateriale, che abbia mossa ed ordinata e formata la materia, e [strugge e disperde] ogni autorità e potestà di essere; onde si conosce la necessità del medesimo supremo principio, che l'abbia eziandio prodotta. Può farsi esservi l'autorità di essere /199/ senza che vi sia l'autorità di operare? Può qui mancare quel celebrato principio, che l'essere e l'o-

Fuori del magistero del mondo e dell'uomo, in essa sostanza materiale si scerne il necessario rapporto alla mente

perare l'uno coll'altro si combaciano perfettamente? Se la materia non è, come certamente non è, autorevole e potente ad operare, parimente ella non è autorevole e potente ad essere: conciossiaché l'autorità sia indivisibile, e non possa essere insieme e non essere. La cognizione della impotenza materiale ad operare e ad essere involge e include apertamente la sovranità di causa immateriale, ad essere e ad operare potente. È cosa certa che, siccome le cause nella universalità, pienezza, copia e potenza loro, fan mostra degli effetti, così gli effetti particolari, minuti, angusti e impotenti, nelle angustie e difetti e impotenze dimostrano le cause. L'estrema inopia, difetto, impotenza della materia involgono e includono la necessità di sovrano principio sommamente perfetto, pieno, copioso ed onnipotente. Non ci è in tutta la natura effetto niuno, che con più di chiarezza dimostri /200/ la sua causa, di quello che la materia faccia del principio divino.

L'impenetrabile e scomunichevole sostanza della materia per un'altra ragione involge e include la necessità della penetrabile e comunichevole sostanza della mente. Per l'impenetrabilità e scomunicazione delle parti, la materia, come è stato detto, è ad ogni atto di operare e di essere del tutto impotente. Ma per questa cagion medesima, ella è variabile e pieghevole in tutte le infinite possibili forme; e per tanto, com'è del tutto ad aggere impotente, così è a soffrire ogni variazione del tutto paziente. L'ognimpotenza, per così dire, della materia è della medesima l'ognipazienza. E la penetrevole e comunichevole sostanza della mente, com'è ad ogni essere ed operare potente, il che è stato dimostrato, così per la medesima cagione della penetrabilità e comunicazione è invariabile ed inflessibile, ed a soffrir nulla impaziente. L'onnipotenza della mente è della medesima l'ognimpazienza. Or trovino, se possono, un' /201/ appartenenza più stretta ed una più evidente implicanza di causa ed effetto, di questa che è fra l'ognipazienza della materia e l'onnipotenza della mente. Né possono dire che questa della mente è una ipotesi, perciocché noi l'abbiam dimostrata; e il punto è che lo Spinoza, dalla indipendenza ed esclusione della causa immateriale e mentale, che vuol dare ad intendere che sia nell'essenza e nella cognizione della materia, ora egli argomenta;

*L'impotenza
della materia è
l'ognipazienza
della medesima*

*E l'impazienza
della mente è
della medesima
l'onnipotenza*

e questo è che noi, con saldissime ragioni, falso essere abbi-
am provato con evidenza.

CAPO V

Quinto assioma: Quae nihil commune in se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt: sive conceptus unius, alterius conceptum non involvit.

Il precedente assioma è la prima proposizione, onde lo Spinoso vuole /202/ ordire un argomento. E questo che sussegue è la seconda. Con quello dice che la cognizione di ogni effetto dipende dalla cognizione della causa, e che in se medesima l'involge; e con questo soggiugne che quelle cose che niente di comune hanno tra loro, l'una per l'altra non si possono intendere, ovvero il concetto dell'una non involge il concetto dell'altra. Ognun vede l'empia conseguenza che egli di ritrarne intende: cioè che la materia, niente di comune con la mente, com'è crede, avendo; e perciò la cognizione della materia dalla cognizione della mente non dipendendo, non possa essere della mente effetto. Ma noi quella prima proposizione nella mente e nella materia falsa esser abbi-
am dimostrato; ed abbi-
am fatto chiaramente vedere che la cognizione della materia dipende dalla cognizione della mente, e che in se stessa l'involge; e con ciò siam venuti a dimostrare che quanto è nella materia di essere e di operare tutto è per partecipazione e comunicazione di Mente sovrana: con /203/ che questa seconda proposizione ancora, nella mente e nella materia, falsa essere s'intende. Con tutto ciò, delle cose dette non è inutile far qui un breve epilogo.

La mente è sostanza universale ed infinita, e la materia, quantunque imperfetta sostanza, nello stato presente è pure a suo modo infinita e universale. La mente ha sapere e volere, che è ordine e forma lucida intelligente, e la materia ha moto ed ordine e forma, che è sapere e volere cieco e materiale. La mente è magna, penetrevole e comunichevole, e la materia è minuta, scomunichevole, impenetrabile. E questi divarj sono l'appartenenza più stretta e la comunione più piena e la più concorde armonia: perciocché la mente

per quelle sue proprie pregevoli doti è onnipotente, e la materia per que' suoi diffetti e vizj è ognipaziente. E dell'autorità e potestà, e virtù e perfezzion mentale, e della flessibilità e abilità della materia, che è la medesima impotenza e imperfezzion sua, è potuto provenire l'universo, che né dalla sola /204/ materia, che è ad ogni operare impotente, né dalla mente sola, di ogni variazione impaziente, non potea esser formato. E questo è il confine di ogni umana ragione. Lo Spinoso, che l'ha voluto trapassare a ricercar la secreta guisa che umano intendimento aggiungere non puote e, tutti i lumi dell'umano sapere in sé spenti, da quelle caligini ha voluto argomentare, si è gittato nel profondo dell'ignoranza e della miseria.

Per poter negare con certezza che una cosa con altra non comunica essenzialmente, si dee di quelle tali cose avere il concetto essenziale; cioè si deono conoscere i principj costitutivi dell'essenza. E per poter dire con certezza di due cose, che l'una con l'altra realmente in niun modo comunica, si dee di quelle cose possedere l'intera scienza, cioè tutto l'essere di quelle dee essere piano ed aperto all'intendimento. La ragione di queste due regole è chiarissima: perché nel bujo dell'essenza che non si conosce, e della scienza che non si possiede, si dee pensare /205/ che alcuna cagione includente possa celarsi, per la quale l'una cosa nell'intero essenzial essere, o nell'intero essere scibile, includa l'altra. È certamente inconsiderato e temerario chi non avendo il concetto essenziale delle cose, vuol negare che quelle cose essenzialmente tra loro comunichino; o, non possedendo la scienza intera, risolutamente nega che le cose niuna comunicazione abbiano tra loro. E all'ultimo eccesso dell'inconsiderazione e della temerità giugne colui che, nella scienza difettosa illustri argomenti nondimeno della comunione avendo, con tutto ciò per l'oscurità della secreta guisa si risolve a negare.

In più luoghi ho avvertito gli studiosi che tanto la natura mentale per l'essere ingegnoso e maraviglioso, quanto la natura materiale per l'esser volgare di ogn'ingegno di maraviglia sforuito, sono amendue ugualmente ad umano intendimento disintendevoli. La natura mentale, tutte le reali forme dell'essere nel sapere e volere indissolubilmente adunando, in una somma sovrana /206/ e am-

plissima realtà dilata l'essenza. E la natura materiale, in indivisibili sottilità o in infinito sempre l'essere dividendo, quasi nel vuoto va a perdersi nel non essere. L'una nell'eccessiva luce dell'essere e l'altra nelle tenebre del non essere si celano a' mortali; sicché minima parte de la scienza dopo tanti secoli se ne attinge appena. Lo Spinoso, più di tutti gli altri inconsiderato e temerario, non contento di dubitare, nell'ombre dell'ignoranza forma i suoi argomenti e combatte alla cieca.

CAPO VI

Sesto assioma: Idea veri debet cum suo ideato convenire.

Non ci è cosa di questa più vera, che l'idea per esser vera dee essere conforme alla cosa ideata. Nel tempo medesimo, dobbiam tener per fermo quello che abbiám conchiuso ne' /207/ due precedenti discorsi. Cioè, che 'l concetto che della materia si ha, e più la di lei scienza, involge la Mente sovrana che è la sua causa; e la Mente sovrana nel concetto che se ne può avere, e più nella scienza, involge la materia che è il suo effetto. Lo Spinoso torce l'assioma per confermare il falso, e noi lo raddrizziamo in confermazione del vero

CAPO VII

Settimo assioma: Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

Questo settimo assioma consente colla prima definizione e compie la mirabil dottrina dello Spinoso. Ivi dice che quella natura è di sé causa, e coll'essenza include l'esistenza, la quale non può intendersi non esistente. È qui che quella natura non involge l'esistenza e non è di sé causa, la quale può intendersi non esistente. /208/ In amendue i luoghi vuol donare l'autorità e 'l primato dell'essere alla materia, e sottrarlo alla mente. Quella definizione dimostrammo

esser falsa, per questo che l'essere di sé causa non con alcuna propria essenzial cagione includente, ma coll'intendimento dell'uomo congiunge, con ditterminare che quello è di sé causa, e nell'essenza involge l'esistenza, che non può intendersi non esistente. E inoltre, manifeste cagioni escludenti arrecammo, che dalla natura materiale quell'autorità e quella essenziale inclusione escludono. Di questo presente assioma non si può dire che sia generalmente falso: perché quando si dice che quello che può intendersi non esistente non include l'esistenza, viene a dirsi che la non esistenza o con chiara idea si scerna o con giusto argomento si ricolga.

Conciossiaché, questo sia l'intendere; e non sia con fallaci figure della fantasia immaginare o con paralogismi apprendere le cose. Lo Spinoza ha creduto generalmente vero questo assioma, ed ha creduto alla Mente sovrana doversi /209/ applicare. Ma, preso l'assioma nel senso in che doversi prendere abbiamo avvertito, ov'è l'idea chiara che la Mente sovrana non esistente ci presenti? Ov'è l'argomento che questo medesimo giustamente conchiuda? Anzi, dov'è l'argomento che per contraddizione ad essere impossibile la dimostri? La Mente sovrana non è natura contingente o semplicemente ad essere possibile. Se può essere, è neccessaria; e se può non essere, ella è impossibile. La sovranità, l'universalità e l'infinità nella loro idea o nozione implicano l'essere necessario, e queste ragioni nell'idea o nozione della mente sono implicate allo 'ncontro. Lo Spinoza niuna idea chiara e niuno argomento arreca in pruova che la Mente sovrana è impossibile per contraddizione adunque per niuna via, che ella sia a non essere possibile può provare. Per contrario, ovunque si guardi, scernonsi cause includenti la necessità; nella materia ad operare impotente, impotente ad essere, nel magnifico universal lavoro e magistero del mondo, nella sostanzial forma /210/ intelligente dell'uomo, nelle ragioni invariabili dell'intelligenza, nelle prime naturali nozioni ed idee; le quali con altrettante dimostrazioni nella prima parte di questo volume abbiamo esposte agli giovani studiosi. Né perché lo Spinoza e idee e argomenti rigetti, può perciò nella Mente sovrana l'assioma esser vero. Perciocché lo Spinoza, esso arrecar dee gli argomenti che la contingenza e la possibil nullità o non esistenza conchiudano. Esso

*In qual senso
l'assioma dello
Spinoza sia vero
e in quale no*

Spinosa dee far vedere che la mente può intendersi non esistente o possibile a non essere. Ma se l'uomo e la sua intelligenza, e 'l mondo e 'l suo lavoro, e la materia nuda tanti argomenti ne somministrano in favore, non è possibile che niuno argomento in contrario allo Spinosa abbian potuto somministrare.

Veramente lo Spinosa niuno argomento, con vere cause o includenti la possibile nullità o la necessità escludenti, ha potuto avere. L'unico argomento dal suo dubitare e non intendere ha tratto. Sol perché egli cogli altri /211/ suoi pari ha potuto dubitare e potuto intendere non esistente la Mente sovrana, quindi egli argomenta che la Mente sovrana nell'essenza non involga l'esistenza, e non sia di sé causa. Se, dic'egli, la Mente sovrana l'esistenza nel suo medesimo essere involgesse, niuno dell'esistenza di lei potrebbe dubitare, e niuno potrebbe intenderla non esistente. Lo Spinosa cogli altri del suo umore, sol per l'estrema superficie delle cose trascorrendo, non ha posto mente nel particolare ingegno della natura dell'uomo e della connatural sua cognizione. E le idee prime, per la moltitudine delle idee avvenitricie della materia e per lo divagamento dell'animo e per lo predominio del senso, rimaner ponno intanto infoscate ed oppresse, che l'uomo in fine si disumani e un brutto divegna: e la ragione, per tante cagioni quante ognun sa, può con isconci argomenti così dal dritto traviare, che l'uomo quel che non è, essere, e quel che è, non essere apprenda. La Divinità è un sole non sensibile e immaginario, /212/ ma ragionevole e intelligente, che per tutto riluce e si dimostra. Se lo Spinosa e gli spinozisti, e gli altri atei di altra scuola, per alcuna o per tutte l'anzidette cagioni del tutto ciechi divenuti, no 'l veggono, non è da farne maraviglie.

*Onde lo Spinosa
argomenti*

PARTICELLA TERZA DELLE PROPOSIZIONI

CAPO I

Proposizione prima: Duae substantiae diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.

È falso che due sostanze aventi diversi attributi non possano l'una coll'altra infra di loro in alcuna cosa comunicare. La costituzione di due sostanze che hanno diversi attributi è diversa. La costituzione dell'una non può alla costituzione dell'altra riportarsi. Il concetto dell'una il concetto /213/ dell'altra non può implicare. E di due diverse costituzioni e due diversi concetti, due diverse scientifiche notizie o minute parziali scienze risultano. Ma gli attributi o principj costitutivi, perché sono principj e capi di tutta l'essenza intera e di tutta l'intera scienza, è ancora vero che da que' capi e principj dell'essere e del sapere, esplicati, dilatati e propagati fuori delle angustie de' concetti essenziali e delle minute parziali scienze, si diffonde più oltra la scienza che tutta l'essenza dichiara. Dal che s'intende che due sostanze aventi diversi attributi e diverse costituzioni, e concetti essenziali diversi, possano nondimeno per tutta la realtà dell'essenza e per tutta l'ampiezza della scienza fra loro comunicare. Fuori de' brevi, per così dire, cancelli delle costituzioni e concetti essenziali, rimane la più parte dell'essere e del sapere delle cose: onde quel che non è, e non apparisce nel concetto e nella costituzione essenziale, ben può essere ed apparire nell'intera scienza. Nel sesto assioma di inconsiderazione /214/ e di temerità notato abbiamo chi, quello che nel concetto essenziale non iscor-

ga, assolutamente neghi che sia, prima che per tutta la scienza non guardi nelle cose. Lo Spinoza è ito ricercando argomenti per convincersi dell'impossibilità dell'origine e dipendenza di una sostanza dall'altra; e, non avendo potuto ritrovarne niuna, è rifuggito alle strettezze della comunicazione e scomunicazione essenziale; e, confondendo le diverse ragioni delle diverse comunicazioni, da quelle ha argomentato ed ha soddisfatto al suo empio disegno. Niego che altra comunicazione non vi sia, che quella della costituzione e del concetto essenziale. Niego che due sostanze di diversi attributi non possano niuna comunicazione tra loro avere. Oltre la comunicazione della costituzione essenziale, avvi la comunicazione reale di tutta l'essenza intera; ed oltre alla scienza minuta del concetto essenziale vi è l'intera scienza. Per discendere al particolare della mente e della materia, qual più piena /215/ e più aperta comunicazione di quella che è e si scerne fra queste due nature? Noi ne' precedenti articoli l'abbiam già dimostrato. Con quanti argomenti abbiam provata la necessità di supremo immaterial principio, con altrettanti siam venuti a provare la real comunicazione dell'una natura coll'altra, perciocché quelli argomenti dall'essere della natura materiale al moto, al modo, all'operare, all'essere impotente tratti, nell'essere della natura materiale l'autorità e la potestà del principio mentale descrivono e dipingono distintamente. Per non ripetere tante volte tutte le cose; l'ognipazienza, che è la somma di tutte le proprie ragioni della materia, è certo ed espresso esempio dell'onnipotenza mentale, che è il colmo di tutte le ragioni proprie della mente. Qual realtà si osserva nella materia, che alla mente non si debba rapportare? Qual parte della scienza della materia è, che alla scienza della mente non appartenga? Anzi, nel concetto medesimo che della materia possiam formare, cioè che /216/ ella sia impenetrabile, incomunichevole, estensa, si può affermare con sicurezza che 'l penetrabile, intenso e comunichevole essere mentale si scerna. Lo Spinoza nega tutte queste cose. Ma il suo negare non le oscura; ed egli è che dee provare che la mente e la materia niente di comune abbiano tra loro; il che con questa proposizione non ha potuto, né con altre potrà fare giammai.

CAPO II

Proposizione seconda: Quae res nihil commune habent inter se, earum una alterius causa esse non potest.

Non ci è cosa di questa più certa, che ogni causa dee in sé l'effetto contenere; e che l'effetto nella causa, e questa in quello, si dee potere intendere. Se la causa comunione niuna non ha coll'effetto e non lo contiene, certamente no'l può produrre, giusta /217/ il volgare assioma, che niuna cosa, quel che essa non ha, può ad altri donare; dall'altra parte non è men certo che la comunione e la contenenza non dee essere tale e tanta, che niente sia nella causa che all'effetto non sia comune; perché se quello che niente contiene niente può donare, quello che tutto ha niente può ricevere. Se quanto l'uno è ed ha, tanto è ed ha l'altro, niente manca all'uno che abbia a ricevere, niente all'altro abbonda che abbia a dare; non c'è ragione perché l'uno sia causa e l'altro effetto. La generazione sola vuole ogni comunione ed ogni contenenza, con ogni somiglianza ed equalità.

In quest'uno genere di produzione ha riguardato lo Spinoza, e in quest'uno riguardo ha formate tutte quelle proposizioni. Ogni maniera di causa ha ristretta alla generazione: e questo è il fondamento di questa sua dottrina. Ma lo Spinoza dovea provare, non supporre quella ristrizione. Che fuori della comunione, contenenza e produzione genetliaca non ci sia altra superior comunione /218/ e contenenza di causa superiore, per implicanza di contraddizione dovea dimostrare con argomenti. Con queste sue teorie delle costituzioni e de' concetti essenziali non ha fatto nulla. E, presa la comunione più generalmente, il suo assioma se gli ritorce contro. Egli dal dover la causa coll'effetto comunicare, perché la materia non è mente, né questa è quella, inferisce che la materia non è effetto della mente. E noi, perché non ci può essere comunicazione fra due cose che l'una non sia effetto dell'altra, o amendue non siano effetti di un comune principio; e perché fra la mente e la materia ci è tanta di essere comunicazione, quanta per tutto abbiam dimostrato; e non si può dire né che la mente sia effetto della

L'argomento dello Spinoza gli si ritorce contra

materia, né che amendue sieno effetti di un comune principio; giustamente concludiamo che la materia sia effetto della mente.

Né la prerogativa del maggior pregio, né il divario che indi risulta, fa ostacolo alla certissima conseguenza; perciocché, il maggior pregio mentale e 'l /219/ dispregio della materia così bene si adattano e combaciano insieme, che per tutto l'universo non ci è effetto che più comunichi colla sua causa, e di quella più partecipi, e più la rassomigli, ed esprima, di quello che la materia faccia verso la mente. L'essere dell'una e dell'altra convengon sì, che l'una dall'altra, e da amendue con mirabil temperamento ed armonia insieme giunte, la grande opera mondana è dovuta provenire. E d'altra parte questa maniera di superior comunicazione, contenenza e produzione di causa suprema è di ogni altra più vera e più perfetta. Ma questa corrispondenza e comunicazione del moto materiale e del sapere e volere mentale e di essa mente colla materia, oltre a quello che per tutto il volume detto ne abbiamo, fa di mestieri con particolar ragionamento più oltre dichiarare: il che faremo nel seguente distinto capitolo, descrivendo quello che in una nostra latina disputazione del moto è stato scritto. /220/

La comunicazione, contenenza e produzione di causa superiore, è di ogni altra più vera e più perfetta

CAPO III

Della corrispondenza del moto della materia col sapere e volere della mente

In quella scrittura due proposizioni, fuor dell'opinione de' volgari, abbiám proposte agli studiosi. L'una, che 'l sapere e volere mentale è il moto più vero e più perfetto. L'altra, che 'l moto della materia è ordinato e ragionevole, ed è sapere e volere cieco della materia. Cominciando dalla prima, innanzi ad ogni altra cosa dobbiam notare che i volgari, travedute le prime vere ragioni essenziali delle cose, in alcune secondarie, non vere ed accidentali han risguardato; e con quelle, certe solenni formole di definizioni prescrivendo, di là tutta esplicano e ricolgono la scienza. Contra l'insegnamento del divin filosofo [Platone], che delle cose invariabili ed eterne e non già delle /221/ variabili e temporali è la scienza, egolino da

queste seconde colla scorta del senso e non da quelle prime colonne dell'intelligenza, le ragioni essenziali delle cose han ricolte. Così han fatto del moto, e così della sostanza di più ancora col lor maestro gli scolari dello Spinoso. La mutazione, la traslazione, il discorrimento e successione di luoghi e tempi colla distinzione e sminuzzamento di parti e di momenti, essere principj essenziali del moto han diffinito. E lo Spinoso co' suoi seguaci, simiglianti ragioni, che sono proprie della material sostanza, alla sostanza generalmente considerata hanno assegnate. Onde gli uni e gli altri, altro moto fuori del moto materiale, e gli spinozisti inoltre altra sostanza fuori della sostanza materiale, non riconoscono.

Ma la vera essenzial ragione del moto universalmente è che il moto sia un procedimento o pregresso da certo principio per alcun mezzo a certo determinato fine. Nell'idea o nozione del moto è quella ragione di progresso /222/ o procedimento implicata; ed, allo 'ncontro, nell'idea o nozione del progresso o procedimento è il moto involto. Né moto senza niun progresso, né progresso senza niun moto; né moto o progresso senza serie ed ordine di principio, mezzo e fine può esservi o si può concepire a niun patto. Ora, tutte queste ragioni, senza distinzione, variazione e successione di parti e momenti, che sono ragioni del men vero e men perfetto moto materiale, ponno stare; e tutte senza quelle imperfezzioni nel sapere e volere mentale, che è il moto più vero e più perfetto, si ritrovano.

Il sapere e 'l volere, per tutta l'immensa lunghezza e larghezza delle cose, da un principio per ordinati mezzi ad uno universo fine si diffondono; e con tutte le cose comunicano, e tutte penetrano vivi, lucidi, efficaci, attuosì. Non ci è in tutta la natura virtù, efficacia ed atto o azione più poderosa, né più eccellente di quella che è nel sapere e volere. La comunicazione e la penetrazione del sapere e volere è /223/ l'azione più verace e più perfetta; è il colmo delle più virtuose naturali azioni; e per conseguente è il più vero e perfetto e più pregevole moto: perciocché né moto senza niuna azione, né azione senza moto si può ritrovare. L'idea medesima dell'azione implica il moto, come l'idea medesima del moto implica l'azione. Giammai di queste due cose, azione e moto, distinte idee o nozioni o ragioni potranno arrecare; giammai o moto

*Il sapere e volere
è il moto più vero
e più perfetto*

da ogni azione disgiunto o azione di moto scevra ritrovare potranno. Nel sapere e volere mentale chiaramente riluce l'azione, e nell'azione con pari chiarezza il moto si scerne.

*Nella vita è
il più perfetto
moto; e nella
scienza è la vita
più perfetta*

Oltre a ciò, nella vita è il più vero e perfetto moto, e più nobile; e la scienza col volere è la più vera e perfetta e pregevole vita. Né il moto dalla vita, né la vita dalla scienza; né dalla più vera, perfetta e pregevole vita il più vero, perfetto e pregevol moto si può divellere. La vita è la natura più potente, è la natura più attuosa ed operosa, che muove e promuove con più /224/ utilità e frutto. La vita è una università di virtù, di operazioni e di momenti. La vita, nella serie delle nature, nel più alto grado in cima è posta. E la scienza, nella serie delle varie spezie di vita, è la vita più virtuosa e più bella. Chi, tutti que' pregi che alla vita si concedono, alla vita della scienza vorrà negare? Vorranno gli spinozisti torre il moto alla vita, o la vita alla scienza? Veramente la coloro perversa filosofia è notte e veleno all'uman vivere e sapere.

Finalmente il sapere e 'l volere rassomiglia, esprime e descrive il moto. Siccome assomiglia ed esprime la forma, così fa del moto ancora necessariamente. La forma è un moto compiuto, è il fine del moto. Il moto è della forma principio, è un cammino alla forma. Il sapere e volere prosegue e accompagna il moto fino alla perfezzion della forma; così l'uno e l'altro rappresenta, dell'uno e dell'altro è esempio, immagine e idea. Qual più necessario rapporto, qual più /225/ esatta corrispondenza, qual comunione più piena, qual più perfetta somiglianza si può ritrovare o pensare? Il sapere e volere, come per questa cagione è vera e perfetta forma, così per la cagion medesima è vero e perfetto moto. Ma il sapere e volere tutte le varie forme in sé aduna, e perciò è forma universale; e tutti in sé i varj modi del moto accoglie, e pertanto è universal moto. Il sapere e volere è forma e moto universale, e per conseguente è la più vera e perfetta forma, e più vero, più perfetto moto.

D'altra parte, ogni qualunque moto della materia, che è la seconda proposizione, ordinato e ragionevol'esser dee. È questa, invero, una conseguenza delle dimostrazioni nella prima parte allegate perché se la materia è ad ogni moto impotente, se la mente è del moto della materia l'unico principio, segue immantinente che ogni

*Il volere e
sapere è forma
universale e uni-
versal moto*

moto della materia ragionevole ed ordinato esser dee. Ma qui una cosa molto maggiore, e niente men vera, /226/ con due fermissimi argomenti a provare prendiamo. Cioè, che 'l moto di sua natura, per lo suo essere medesimo, ragione ed ordine aver deggia; che 'l moto sia la ragione e l'ordine della materia; che in fine sia ugualmente impossibile il moto dalla ragione e dall'ordine, e la ragione e l'ordine da se medesime, separare. Questa cosa al primo aspetto inopinata ed ardua può anche a non volgari intelletti parere, ma prestamente piana e probabile, anzi in ogni modo certa, renderemo.

*Il moto della
materia è ordina-
to e ragionevole*

E in primo luogo, niente senza principio, onde provenga e dipenda, può esser in niun modo. Quanto questo è certo, tanto è indubitato che ogni cosa che da principio provenie e dipende, ragione ed ordine dee in sé avere. Sol con esplicare le ragioni del principio si fa manifesto che il principio nelle cose da sé provengenti e dipendenti, ragione ed ordine induce necessariamente. Il principio, nel produrre, regge ancora ed ordina le cose. Dee contenere quel che produce; e, contenendo, tutti i numeri /227/ delle cose connette e accoglie. E questo è il medesimo che reggere ed ordinare. Il principio è insieme regola, e la regola è principio. Principio e regola sono una medesima cosa, e per poco una ragione medesima. La contenenza e la produzione sono le proprie ragioni del principio. Il raccoglimento e la connessione sono proprie della regola. Ma non può stare né contenenza o produzione, senza connessione e raccoglimento; e perciò il principio è ancora regola; né connessione o raccoglimento ponno esservi senza contenenza e produzione; e per tanto la regola è ancora principio. O dicano [gli avversari] come il principio possa contenere e produrre, senza che accoglia insieme e connetta tutti i numeri dell'essere delle cose che contene e produce; e come la regola possa connettere ed accogliere, senza che contenga e produca. Certamente né dalla contenenza e produzione l'accoglimento e la connessione si ponno disgiungere, senza distruggere ogni virtù di principio; né dalla connessione /228/ o accoglimento la contenenza e la produzione si possono divellere, senza estinguere ogni lume di regola. La contenenza e la produzione, senza la connessione e l'accoglimento, verserebbe circa il nulla; e l'accoglimento e la connessione, senza la contenen-

za e la produzione, dal nulla proverrebbe. Queste ragioni da noi così esplicate sono nelle loro proprie nozioni e idee dell'intelligenza e in esse produzioni e generazioni della natura manifeste.

Adunque, non è da dubitare che 'l moto come da principio così da regola dee provenire, e per tanto regolato, ordinato e ragionevole esser dee. Quest'argomento è tolto dalla ragion di principio, a tutte le cose, che ci sono, comune. L'altro dalla ragion propria di esso moto deduciamo. Ogni moto, per poter esser realmente, dee essere con certo e determinato modo, e con certi e determinati principio mezzo e fine, circoscritto e conchiuso. Moto reale, infinito, smoderato, informe, di ogni modo e forma, e di principio e fine /229/ scevro, non ci può essere. Il moto nell'idea è a tutti i molti e varj modi di moto indifferente, è infinito, smoderato, informe. Ma fuor dell'idea, realmente in esse cose non può essere, se non con alcun modo o forma, e con principio e fine. L'università reale del moto non è che una raccolta d'infiniti varj modi particolari. Non ci è unità ed università infinita e indifferente, se non nell'idea. Il moto infinito, smoderato e informe è una ragione della mente nostra, non è una realtà della natura.

Or se così è, com'è sicuramente, ogni moto esser dee regolato, ordinato, ragionevole. Imperocché che è l'ordine, se non atto di disposizione di principio *mezzo* e fine? Che altro è ragione, se non progresso da certo principio per conveniente mezzo a certo determinato fine? E 'l modo e la forma, non sono elle la costituzione delle parti, che con principio mezzo e fine compie l'essenza? Modo, forma, ordine e ragione sono una medesima cosa, nella mente con luce, nella materia non con /230/ luce ma da luce. Il modo e la forma sono certamente ragione ed ordine: e nel modo e nella forma è il moto infallantemente. Il modo e la forma col moto s'inducono, col moto invero moderato e formoso. Colla cospirazione delle parti, che del moto è funzione, si perviene alla costituzione delle cose, che è il modo e la forma. È nella forma il moto, è nel moto la forma; è nel moto e nella forma l'ordine e la ragione. Come il modo e la forma, così il moto senza ragione ed ordine non può essere a niun patto. Vedete quanto espressa ed aperta è la corrispondenza e la comunione del moto della materia col sapere

Ogni moto esser
dee moderato e
particolare

e volere mentale. E pure mancavi una, diciam così, formalità che ora vi aggiugneremo, la quale questa importante dottrina rende più luminosa di qualunque più accertata verità della filosofia.

Il moto della materia non ha unità, non è uno; alla disposizione, divisibilità, straposizione della material sostanza aggiugne la successione /231/ e 'l flusso de' tempi: per cui le parti o momenti del moto nel tempo ancora si escludono e sterminano. La qual cosa, con evidenza che maggiore non può essere, dimostra la dissoluzione e la rovina di ogni unità. L'essere del moto non è mai il medesimo, è sempre distinto, sempre nuovo, e perciò non è uno, non è stante, di per sé non è affatto. L'uno è il principio dell'essere. Quel che è uno e costante veramente è. Una volta prodotto, segue ad essere senza nuova produzione. Nell'essere uno è vera quella legge che, una volta essendo, vuol essere sempre. Quel che non è uno, non ha del suo essere principio: da estrinseco principio prodotto, senza nuove produzioni non segue ad essere; con nuove produzioni sempre nuovo essere ricevendo, fugace, sdruccevole, incostante, veramente non è, da sé non è affatto. Tal è il moto, di per sé è nulla. L'unità è realtà; il difetto dell'unità è del moto la nullità. Nell'onnimoda real distinzione, divisibilità, straposizione, incostanza /232/ e caducità, è evidente il difetto dell'unità, è evidente la nullità del moto della materia. Il sapere e volere della mente, che è il moto meraviglioso, ha vera unità, è veramente uno. Il moto mentale somministra al materiale l'unità; anzi esso è l'unità, che è il principio dell'essere del moto materiale, che dal suo nulla il cava fuori, e si induce nella materia e realtà, e costanza gli dona. Il moto materiale è mero numero di ogni unità scevro, che da sé non può stare. Il moto mentale è perfetta unità, che il numero di tempi non dee in sé esplicare. Giunti insieme piena ed evidente cagione apprestano, perché il sapere e volere della mente è il moto più perfetto, e perché il moto della materia mondana è sapere e volere.

Qual è la corrispondenza e la comunicazione de' due moti, tal'altrèsì è la corrispondenza e la comunicazione delle due nature. E in vero questa una certissima conseguenza. Lasciate stare le ragioni della stretta /233/ connessione dell'essere e dell'operare da noi non una volta esposte, è di per sé manifesto che la natura o essen-

*Il moto di per sé
non è*

za nell'operare dimostra che ella sia. Per conoscere l'essere di una cosa, non ci ha più certa dimostrazione dell'operare. Quanto la mente e la materia convengono e consentono nell'operare, tanto né più né meno nell'essere deono convenire. E per dirne un motto, siccome la mente per lo suo penetrevol' essere, con tutte le forme reali comunica e tutte penetra e contene, e sa e vuole e può produrre, così la materia per lo suo essere impenetrevole, a tutte le forme pieghevole ed abile, tutte col moto le può ricevere. E, in fine, come il moto, così la materia non ha unità, non è una. L'onnimoda real distinzione e divisibilità dissolve e strugge ogni reale unità. L'essere della materia non è mai il medesimo, è sempre distinto, sempre nuovo, sempre con nuovo essere si estende a occupare o formare lo spazio; o in estreme scempissime unità terminando la /234/ divisione, o sempre in infinito divisibile; nell'uno nell'altro caso manca di reale unità, che sia l'uno del suo essere principio. Nell'onnimoda distinzione e divisibilità è evidente il difetto dell'unità, e nel difetto dell'unità è evidente la nullità. La materia non è una, non è affatto, è di per sé nulla. L'essere mentale somministra al materiale l'unità; anzi è essa unità, che è dell'essere materiale principio. L'uno mentale coll'ogni sapere e volere la materia dal suo non essere uno, che è il suo nulla, cava fuori e all'essere conduce. Che vuol più lo Spinoso? Che gli spinozisti? Nelle tenebre che cuoprono la secreta guisa, dove umano lume non penetra, vorran forse rimanersi? Per vivere sciolti da ogni legge, vorran contraddire ad ogni ragione? Non è da credere. /235/

CAPO IV

Proposizione terza: Duae aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantialium, vel ex diversitate earundem affectionum.

Demonstratio: Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt per axioma 1; hoc est per definitionem 3 et 5. Extra intellectum nihil datur per quod res distingui inter se possunt praeter substantias, seu quod idem est per earum attributa, earumque affectiones.

La diversità degli attributi e la diversità delle affezioni sono due maniere di speciose distinzioni. La diversità generalmente è alcuna cosa di più della semplice distinzione; e la diversità degli attributi è il colmo della diversità. Diversi attributi /236/ sono affatto impenetrabili, incomunichevoli ed esclusivi tra loro. Non si può dire, senza manifesta contraddizione, che una medesima cosa sia con attributi diversi costituita. Ed è pure aperta contraddizione il dire che una medesima cosa nel tempo medesimo abbia diverse affezioni, come moto e quiete, rarità e densità, e simiglianti ripugnanze. Non ci è chi voglia dubitare che queste non sieno due vere insigni distinzioni. Ma lo Spinoza fa vista di voler fare una intera divisione di tutte le maniere, e tutte annoverarle; e intanto non fa quel che mostra di voler fare, e propone una imperfetta e manchevole divisione. Questo è l'errore, e di ciò vegniamo a convincere lo Spinoza con dimostrare che, oltre a quelle due, vi è la distinzione semplice reale, che senza quelle diversità realmente distingue le cose; e che ponno esservi e in effetto vi sono cose realmente distinte, le quali nondimeno hanno i medesimi attributi e le medesime affezioni. /237/

L'identità e la distinzione sono due de' primi semplici elementi dell'essere e del sapere. Elle non per cagioni antecedenti, ma per se medesime col proprio primo e semplice loro essere si dimostrano e sono. L'identità reale non è altro che reale comunione e penetrazione di essere e inclusione; e la distinzione reale è di essere reale scomunicazione, esclusione e impenetrabilità. Ove l'essenza con seco medesima comunica e se medesima penetra e include, ivi è identità, ed ove non si penetra e include, e non comunica con

L'identità e la distinzione sono i due primi elementi dell'essenza e della scienza

se medesima, ivi è distinzione. Cerchino e ricerchino per tutta la natura, tutta l'intelligenza, per osservare se altra sia l'essenza di questi due primi elementi ed altro il concetto. Né troveranno cause superiori, onde l'identità e la distinzione provengano ad essere o pervengano al sapere.

La diversità degli attributi non è cagione della distinzione dell'essere sostanziale formoso, ma è essa impenetrabilità e scomunicazione ed esclusione, /238/ ed essa di quello essere distinzione. E la diversità delle affezioni non è capo da distinguere l'essere formoso modale, ma similmente è essa distinzione. Così ancora, ove le realtà sostanziali per essenzial dovere sono impenetrabili e scomunichevoli ed esclusive, e tra loro si scomunicano ed escludono e sterminano; ivi esse realtà, senza la diversità degli attributi, ed esse cose sono fra loro realmente distinte. Tali sono due porzioni o parti della materia che, deposte le forme e modi o affezioni diverse delle spezie particolari, nella loro, diciam così, deformità del tutto uniformi; per necessario dovere della natura materiale, sono impenetrabili, incomunichevoli ed esclusive, e l'una e l'altra si escludono e sterminano necessariamente; e per tanto, eziandio deposte le diverse forme e i modi, o affezioni diverse, sono tra loro con profonda reale distinzione realmente distinte. Questa verità cotanto evidente non ha potuto ignorare lo Spinoso, ma /239/ ben ha voluto adombrare, con confondere l'identità ed unità reale coll'identità ed unità ideale, l'identità ed unità dell'esser reale coll'identità dell'essere formoso per costituzione di attributi. E da questa seconda argomenta della prima e conchiude che, ove non è diversità di attributi, la sostanza è realmente una, e non sono due o più sostanze realmente distinte.

L'identità degli attributi di per sé considerata unifica la forma o essenza generica o specifica, non unifica la realtà; è ideale, non reale. Perché una è l'idea de' medesimi attributi e della medesima essenza o forma, per questa cagione, e in questa, gli attributi medesimi hanno identità, ed una e la medesima è la forma ed essenza. L'identità ideale non convince la reale a niun patto. Chi argomenta da' medesimi attributi, argomenta dall'idea dove gli attributi sono i medesimi: ma quello che è uno medesimo nell'idea, si distingue e

L'identità degli attributi di per sé considerata è ideale

moltiplica nella realtà delle cose. I simili nella /240/ idea uni divengono. La sola diversità distingue le cose nell'idea. Simiglianti attributi e simiglianti affezioni nell'idea si unificano, nell'idea identità ed unità acquistano. Per contrario, la produzzion reale e la real'esistenza distingue e moltiplica l'uno ideale. Dall'identità ed unità ideale non segue l'identità reale delle cose prodotte nella loro esistenza reale. Di altro argomento è uopo, per provare che gli attributi, siccome si compenetrano, includono e unificano nell'idea, così fanno il medesimo nella costituzione delle cose realmente esistenti.

L'identità reale, questa è dessa che gli attributi reali, sostanziali, costituenti, in essa reale costituzione fra loro si compenetrino e includano. Questo non ha potuto fare lo Spinoso, e perciò ha confusa l'una con l'altra identità. Ed è da notare che in questa terza proposizione ha usurpato il vocabolo *res* ed ha detto *duae aut plures res distinctae* coll'altro che segue; e nella seguente ha sostituito il vocabolo di sostanza ed /241/ ha detto *in rerum natura duae aut plures substantiae*. Il che egli ha fatto, perché *sub stantia*, appresso gli antichi e talvolta tra moderni filosofi ancora, si prende a significare l'essenza e l'essere essenziale per costituzione di attributi essenziali. Nel qual sentimento presa la sostanza, di leggieri nella rete dello Spinoso è preso il lettore; perciocché, conchiudendo bene l'argomento, dall'identità degli attributi l'identità dell'essenza o forma generica o specifica, che è ideale, facilmente si travede, e si conchiude che per l'identità degli attributi la sostanza in realtà nell'esser reale è una. E in questa medesima proposizione pure ingannevolmente, ove dice che le cose in un modo si distinguono *per substantias*, soggiugne come una esplicazione, *seu quod idem est per earum attributa*, sol per confondere l'essere sostanziale reale coll'ideale.

Qual sia l'identità reale

Nel particolare della materia, che è l'unica sostanza dello Spinoso, non facea di mestieri durar tanta fatica /242/. Nella materia manifestamente sono tre capi e tre maniere di distinzione. Oltre alla diversità degli attributi ed oltre alla diversità delle affezioni, avvi l'essenziale irreparabile distinzione della realtà dell'essere sostanziale informe. La mente è sostanza perfetta, comunichevole, penetrevole, indistinta, individua, intelligente. La materia è sostanza imperfetta, impenetrabile, scomunichevole, tutta distinta e tutta

divisibile e cieca. Gli attributi della materia, se così possono appellarsi, tutti sono difetti e vizj. La mente ha essere formoso perfetto con perfetta costituzione di veri attributi sostanziali. La materia non ha essere formoso, ma è informe, è deforme; non ha costituzione di attributi, ma è di attributi, diciam così, affatto destituita. La materia non acquista costituzione né forma, se non dopo che è nelle varie forme delle spezie particolari formata. Questi punti abbiám noi provati e riprovati mille volte, ed ora con venia de' delicati ingegni è stato uopo /243/ qui ricordare.

Nella materia lo stato informe è reale e sostanziale, anzi tutta la realtà e tutta la sostanza delle cose materiali è in esso riposta. Lo stato formoso per costituzione delle spezie particolari, ed il formoso modale che varia i medesimi particolari, avvengono da poi, e sono amendue dallo stato informe realmente distinti, ed amendue hanno le loro proprie distinzioni. E queste sono le due maniere dello Spinoso, l'una de' diversi attributi, che si può dire sostanziale, in quanto le spezie particolari per la costante costituzione, e per essere elleno principj e sostegni di operazioni e di modi, coll'antichità il titolo di sostanze meritar ponno; e l'altra de' modi diversi, che l'essere modale distingue. Nello stato informe ha luogo la real distinzione oscurata dallo Spinoso, che due e più porzioni e parti distingue della sostanza materiale; conciossiaché le porzioni o parti della materia, deposti i diversi attributi e deposte le diverse /244/ affezioni o modi per necessario dovere dell'essenza della materia, sieno impenetrabili, incomunichevoli ed esclusive, e con profonda real distinzione sieno l'une dall'altre distinte. Già dicemmo che l'identità e la distinzione sono due delle prime e semplici essenze e nozioni, che di per sé sono e di per sé si conoscono. L'identità è assolutamente prima, perché una ed indissolubile. La distinzione, perché molteplice e indissolubile, è in ordine all'identità seconda, ma nella natura è prima.

Con che concludiamo il presente discorso, affinché niuno niuna cagion metafisica della real distinzione delle parti della materia da noi aspetti, fuor dell'impenetrabile e scomunichevole ed esclusiva natura della materia, che più tosto è essa real distinzione; come di ogni altra distinzione abbiám non ha guari affermato.

*La materia di
per sé non ha
costituzione*

*La costituzione,
è delle spezie
materiali parti-
colari, che avvie-
ne da poi*

Ne' seguenti, come lo Spinoso da non veri principj trarrà le sue conseguenze, così noi da veri ricoglieremo le nostre; ed allora tutta questa dottrina sarà terminata. /245/

CAPO V

Proposizione quarta: In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem attributi.

Demonstratio: Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum, per propositionem praecedentem; si tantum ex diversitate attributorum, ergo concedetur, non dari nisi unam ejusdem attributi: at si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus, per propositionem primam, ergo depositis affectionibus et in se considerata, hoc est per definitionem 3 et 6 vere considerata, non potest concipi ab alia distincta, hoc est, non poterunt dari plures, sed tantum una.

Ognuno può vedere che col precedente discorso il presente argomento /246/ è sciolto. Ma quella dottrina per maggior nettezza esser dee compiuta: e questo è che ora imprendiamo a fare, con riportarla a più alti principj. Dell'esser unico e solo unica e sola cagione è l'universalità ed infinità. L'unico e solo essere universale dee essere unico e solo. L'universale e infinito, ogni cosa in sé contenendo e conchiudendo, fuori di sé niente lascia che vi possa essere in niun modo. Né vi può essere altro simigliante infinito ed universale, ché certamente sarebbe ozioso, e perciò nullo ed impossibile. Ma non è universale né infinito quello che non è uno. Senza unità non è principio contenente, non ha contenenza, non ogni numero possiede, non è universale, non è infinito; conciossiaché l'universalità non sia ella altro che di ogni numero e di ogni essere contenenza. Sol l'universale e infinito è unico e solo, l'uno solo è infinito e universale, e per conseguente il vero e reale uno perfetto è vero reale perfetto universale e /247/ infinito. Imperocché, vi è l'uno non reale ma ideale, men vero e imperfetto,

L'universalità, e infinità, è cagione unica dell'esser unico, e solo

Universale non è quello che non è uno

con ideal contenenza, il quale realmente non è uno ma molto; non è realmente infinito e universale ma finito e particolare. Siccome l'uno vero e reale e perfetto è in se medesimo indiviso, ed è da altra simigliante unità indiviso perché non ha nell'essere compagno; così l'uno ideale, che realmente è moltiplicato ed è diviso in se medesimo, è da altro essere diviso, perché ha del suo essere, non compagno, ma superiore principio. L'uno vero reale e perfetto con seco medesimo comunica, da sé procede e in sé ritorna, e perciò è universale, infinito, primo, indipendente, unico e solo. L'uno ideale, realmente molteplice, non può con seco stesso comunicare, né da sé procedere e in sé ritornare; a cagion che né una parte dall'altra, né ciascuna delle parti può da sé essere, in se medesima, e con seco; e per tanto è finito, particolare, secondario e da altro principio dipendente, e non è unico e solo.

*La vera reale
universalità,
nella perfetta
reale identità si
ritruova*

La vera /248/ reale perfetta unità, universale infinita unica e sola, sol nella vera reale perfetta identità dell'essere è riposta. La sostanza o essenza o natura, per reale vera perfetta identità con seco comunicante, è il vero reale e perfetto infinito e universale, e 'l vero universo unico e solo. La sostanza o essenza o natura, per ideale men vera e imperfetta identità una, realmente moltiplicata, è l'ideale non vero, né perfetto universale e infinito, e non è ella l'unico e solo universo, perché ha del suo essere il vero uno e universo, non compagno ma superiore principio. L'uno è il primo essere e la prima nozione; il molto non è, né si conosce, se non dall'uno; il molto è dopo l'uno e dall'uno; è secondaria essenza e scienza. Tuttavia, il molto ha ideale unità, nell'idea è uno, ed ivi è nel suo genere unico e solo. L'idea non dalle cose prende, ma alle cose ella dona l'unità. L'idea, di sua propria indole una, la moltitudine unifica e le differenze conforma, e molte cose diverse, deposte le divisioni /249/ e le varietà, con una uniforme immagine rappresenta. Tal'è l'identità de' medesimi attributi: ella è ideale, non reale. L'idea non iscerne in esse cose i medesimi attributi con real comunicazione e compenetrazione cospiranti alla costituzione, ma, deposta ogni proprietà ed ogni differenza, gli attributi nelle loro forme separatamente figura ed esprime. Il molto, che ha i medesimi attributi, quella unità che in sé non ha, acquista nell'idea. Chi argomenta dalla identità de'

medesimi attributi, argomenta dall'idea. Per concludere vera reale unità, dalla sostanza, o essenza, o natura in sé considerata, si dee trarre l'argomento. Dagli attributi con real comunione e penetrazione cospiranti alla costituzione, giustamente si conchiude che la sostanza così costituita è realmente una; ma a sostanza realmente moltiplice, l'identità degl'attributi generalmente considerata, non reale ma ideale, non vera ma immaginaria unità procaccia.

La vera universalità e infinità è la sola /250/ unica ragione dell'essere unico e solo; questo insigne pregio nell'uno vero per vera identità di real'essere si ritruova; e tal'è l'uno vero reale e perfetto essere comunichevole, penetrevole, indistinto, individuo della natura mentale. La non vera universalità e infinità ideale nella distinzione reale, che nell'idea si unifica, è da ricercare; e questa dispregevole unità realmente moltiplice è dell'essere impenetrabile, scomunichevole, tutto distinto e divisibile della natura materiale. Nella mente, è vera la proposizione conchiudente dello spinoziano argomento, per vera reale perfetta identità degli attributi manifesta nella real comunione del sapere e volere mentale, e non per l'identità degli attributi generalmente considerati. Nella materia, l'argomento non vale a concludere vera reale unità, qual lo Spinoso vorrebbe; ma solamente conchiude unità ideale, che la materia può avere, e allo Spinoso non giova. La mente è il vero reale e perfetto uno per vera reale perfetta /251/ identità di attributi, ed ella è assolutamente in ogni genere infinita e universale, ed unica e sola; ed altra mente co' medesimi attributi e medesimi pregi è oziosa, nulla ed impossibile. La materia sol per l'idea una, sol nell'idea nel suo genere è universale ed infinita, e nel suo genere unica e sola; ed è impossibile che vi sia altra, che con quella non sia una medesima forma, sostanza o essenza e una medesima materia. Questo nodo, che gordiano reputano gli spinozisti, ho io non con violenza riciso, ma pianamente proscioltto; con tutto ciò, che egli, lo Spinoso, dalla forza della verità costretto, non siasi potuto guardare; che non paja aver esso non più che l'unità ideale intesa, vogliam pure avvertire gli studiosi.

Primamente la sostanza generalmente e' prende a considerare, e dalla identità degli attributi generale conchiude che non possano esservi due sostanze del medesimo attributo, e che una sostanza

La natura mentale, è il vero uno universale

Lo Spinoso dimostra l'identità, e unità ideale, non reale, avere intesa

esser debba in ogni modo. Niuna delle proprie ragioni essenziali /252/ della materia si propone, che l'avrebbero dal maligno intento distolto; ma, preterita ogni proprietà, separatamente l'essere generale della sostanza riguarda, e da quello argomenta. Benché lo Spinoso, fuor della materia, altra sostanza non riconosca, pure le proprietà della materia essenziali, per fare una determinazione di tanta importanza, dovea osservare. Ora, dalle ragioni comuni, posposte le proprie, o di più ragioni, dall'une argomentare e non dall'altre, non è egli argomentar dall'idee? Vedete che perversità di uomo: per dare ad intendere che la sostanza materiale è l'unica e sola sostanza, le vere ragioni, che ogni unità e universalità e solitudine disperdono, tien celate, e dell'altre fa mostra, che que' sommi pregi nella generalità possono in alcun modo adombrare. In secondo luogo, dal primato di natura della sostanza vuole inferire che, deposte le affezioni diverse, la sostanza una esser deggia. Ma il primato di natura non soffre forse la distinzione reale? Non è /253/ perciò sostenuto dall'idea? Finalmente, non ha potuto non spiegare l'argomento con quelle parole: *ergo (substantia) depositis affectionibus non potest concipi ab alia distincta*, che è quello che noi diciamo, che, deposta ogni diversità, la sostanza nell'idea è una. E pure, a quelle parole medesime come una giusta interpretazione soggiugne: *hoc est non poterunt dari plures (substantiae) sed una*. Tali sono gli argomenti dello Spinoso, con che ha preteso da' petti degli uomini svellere ogni religione. /254/

Parole proprie
dello Spinoso

CAPO VI

Proposizione quinta: Una substantia non potest produci ab alia.

Demonstratio: In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi per propositionem praecedentem, hoc est per propositionem secundam, quae aliquid inter se commune habeant; adeoque, per propositionem tertiam una alterius causa esse nequit, sive una ex alia non potest produci.

Finalmente dalle precedenti proposizioni così forma l'argomento lo Spinoso. Due sostanze, o elle hanno attributi diversi ovvero hanno i medesimi attributi. Se diversi; per la diversità che toglie ogni comunicazione, l'una non può esser prodotta dall'altra. Se i medesimi; per l'identità che toglie ogni distinzione, /255/ non vi ponno esser due sostanze distinte, l'una produttrice e l'altra prodotta. Perché le velenose dottrine dello Spinoso gli animi non contaminassero de' Lettori, sollecitamente vi abbiamo apprestati gli antidoti delle vere dottrine, ond'è avvenuto che ne' precedenti capitoli questo argomento sia stato disciolto. Dell'una e dell'altra parte del dilemma ivi abbiain discoperta la falsità, e in particolare della prima parte, che sola importa, con dimostrare che due sostanze aventi diversi attributi possono nondimeno aver tra loro necessario ed essenzial rapporto; e per tal rapporto possono l'una coll'altra pienamente comunicare, e l'una dall'altra procedere e dipendere. E nel particolare delle due sostanze mentale e materiale, che è il bersaglio dove lo Spinoso indirizza i colpi degli argomenti, posto da banda il necessario rapporto ed ordine, e la necessaria processione e dipendenza che è fra 'l moto materiale e 'l principio immateriale movente; e fra l' /256/ ingegno del mondo e 'l principio sovrano ingegnoso; e fra l'ingegno dell'uomo e 'l sovrano ingegno universale, ed altri che abbiain con invincibili argomenti dimostrato; di più fra 'l moto della materia e 'l volere e sapere della mente, e fra esse sostanze materiale e mentale, abbiain fatto chiaramente vedere la corrispondenza, comunicazione e connessione tal'essere e tanta, quale e quanta in niun'altra coppia di cose né di operazioni per tutta la natura non si può ritrovare. Di questo

rapporto ed ordine, e di questa connessione e comunicazione si grande, che è fra la materia e la mente, che potran mai pensare gli spinozisti in soccorso del loro maestro? Certamente non vorran dire che l'una natura coll'altra con tutto ciò non abbia che far nulla, perché direbbono una evidente impossibilità; cioè che il rapporto e l'ordine, la connessione e la comunicazione delle due nature dal nulla sian provenute. Di quello che osserviamo in una sola natura, /257/ se cagione non si vede niuna estrinseca onde provegna, dobbiam dire che essa natura, quel che ha, l'abbia da se medesima. E di quello che in due nature diverse veggiamo essere, siamo costretti a dire che o dall'una nell'altra, o in amendue da un terzo principio, dipenda. Nel punto di che trattiamo, qual di queste cose scerranno gli spinozisti? Il rapporto e l'ordine e la comunicazione della materia colla mente ad un terzo superiore principio non possono attribuire: perché questo sarebbe il medesimo che nell'inchiesta del principio trascorrere in infinito, per sempre cercarlo e non trovarlo giammai. Né che la materia sia ella il principio, perciocché il maggior pregio, al migliore tolto, al peggiore concederebbono contro ad ogni dover di ragione ed ordine di natura. Né possono rivolgersi a dire che l'esistenza della mente sia una ipotesi. Perché qui noi non facciamo niuno argomento, ché al suo luogo ne abbiam fatti assai, ma rispondiamo all'argomento loro. Lo Spinoso dalla /258/ diversità della mente e della materia vuole inferire che la materia dalla mente non sia potuta provenire; e noi gli rispondiamo che la diversità di queste due nature è tale, che più tosto ella sia la cagione onde tra quelle nature siavi il necessario rapporto ed ordine, e la connessione e comunicazione che vi sono; le quali cose per altro sono un concerto d'invincibili argomenti a provare la realtà della Mente sovrana. Né di altro fa uopo, perché il colpo dell'argomento dello Spinoso il vano dell'aere percuota. L'altra parte, che nel punto della produzzion sostanziale non ci è molesta, poiché noi né da mente universale altra simil mente del tutto realmente distinta, né materia da materia poniamo poter esser prodotta; l'altra parte, dico, quanto dal vero si discosti, alla precedente proposizione abbiam con evidenza provato. L'unità o identità che nella materia può aver luogo, che è ideale, non arreca quello che giusta il filoso-

fare dello Spinoso fa ostacolo alla produzion /259/ sostanziale, la quale sol l'unità e identità reale proibisce. E così, anche in questa parte, ognun vede che va a vuoto l'argomento.

CAPO VII

Proposizione sesta: Ad naturam substantiae pertinet existere.

Demonstratio: Substantia non potest produci ab alia, per propositionem praecedentem: erit itaque causa sui. Substantiae enim essentia; per definitionem primam, sui existentiam necessario involvit, sive ad ejus naturam pertinet existere.

Per provare che la sostanza di per se generalmente considerata sia di sé causa, con due argomenti adopera lo Spinoso. Il primo è che l'esistenza sia una essenzial ragione della sostanza. Il secondo, che sostanza da sostanza non può esser prodotta. Il /260/ primo è espresso nella prima definizione, e in questa proposizione non lascia di ricordare. Il secondo argomento è questo che, col titolo di dimostrazione come fa degli altri, alla proposizione soggiugne. L'uno e l'altro, ciascuno al suo luogo è stato da noi prosciolto. Tuttavia, per far più manifesta la vanità degli argomenti, e del loro autore, e per non lasciar vuoto questo spazio, di altre ragioni ricolmiamo la dottrina.

Poiché lo Spinoso qui nomina la sostanza, [ciò] che nella prima definizione non ha fatto, vediamo se la nozione o idea o concetto della sostanza involga la necessità, l'autorità e 'l primato dell'essere, che lo Spinoso le vuol concedere; poiché tutte queste cose involge l'essenziale involgimento dell'esistenza. Le nozioni o idee o concetti sono un deposito dell'intelligenza, al quale niuno può arrogarsi potere né detrarre, né aggiunger nulla. Niuno può niuna idea o nozione scambiare o alterare in qualunque modo. Nelle idee o nozioni /261/ o concetti delle cose tutti gl'intelletti purgati deono convenire. Quali sieno le ragioni essenziali della sostanza,

Alle idee o nozioni delle cose, niuno può aggiunger nulla, né detrarre

che la idea o nozione della sostanza involge, nella terza definizione abbiám mostrato. E sono: che la sostanza sia una essenza compiuta e perfetta con principio, mezzo e fine costituita e conchiusa; che ella in se medesima insista e di per sé sossista, impaziente di alieno subbietto e sostegno; che sia infine de' modi e di operazioni principio; e che qual è, tal con proprio concetto senza implicanza di altro distinto essere si esprima.

Or, quale delle mentovate ragioni involge l'esistenza, l'autorità, l'indipendenza e 'l primato dell'essere? Per cominciare da questa parte, certamente non implica que' sommi pregi l'esser principio di modi e di operazioni. Per questa prerogativa non si può dir altro, se non che la sostanza i suoi proprj modi e proprie operazioni debba contenere, sostenere e produrre; che la sostanza non sia ella un modo ma sia sostanza, non sia operazione /262/ ma operante principio. Ov'è qui la necessità, l'autorità e 'l primato dell'essere assoluto e indipendente? Ove la ragione, che que' singolari pregi per necessario indissolubil nesso involga? Ove, infine, è l'essenzial ragione, che per necessaria discordanza escluda la contingenza e la suggezzione? Similmente, la sostanza è di proprio principio e proprio fine costituita, e nel proprio essere compiuta e perfetta, di alieno principio e di alieno sostegno non bisognosa; ma in niuna di queste ragioni la necessità di dover essere, l'autorità, e 'l primato sovrano assoluto indipendente non vi si scerne.

Per torre la confusione, della quale vuol sempre avvalersi lo Spinoso, in quel medesimo luogo opportunamente distinguemmo i principj e fini essenziali ed intrinseci, e' primati e le indipendenze corrispondenti, da principj e fini e primati estrinseci, ed in questo senso accidentali. Ed ivi, col paragone de' sillogismi e delle scienze, dicemmo che le sostanze di ragion sua vogliono avere principj e /263/ fini essenziali ed intrinseci; e con questi essere autorevoli e prime nell'ordine intrinseco ed essenziale; e in questo risguardando escludono i principj essenziali ed intrinseci; e non escludono i principj estrinseci ed accidentali. E come i sillogismi de' proprj principj e fini, onde sono conchiusi, contenuti, da più ampli e più eminenti principj provegnono e dipendono, ed in iscienze più ampie e più profonde son contenuti, così vi sono vere sostanze, che

L'autorità e 'l primato essenziale, coll'autorità e primato assoluto di ogni essere, non si dee confondere

hanno proprj fini e principj, onde costituite sono nel proprio esser loro perfette; e nondimeno sono e deono essere in amplissime sovrane universali sostanze contenute, e deono da quelle procedere e dipendere. Questo sia detto per isveller dalle radici la maligna piantagione dello Spinoso. Del rimanente, dato e non concesso che sia così come vorria lo Spinoso; pure dalle sue proposizioni medesime si viene in chiara cognizione che la mente sola è di sé causa, perché la mente sola è vera e perfetta sostanza, e che la materia non /264/ è di sé causa, perché non è perfetta sostanza, né vera.

Tutte le ragioni essenziali della sostanza che abbiamo annoverate, tutte mancano alla materia. Per evidenti dimostrazioni e per confessione di ogni scuola, la materia è a moderare e formare e muovere impotente; non è adunque di modi o forme o moti, non è di operazioni principio. Quanto è paziente a soffrire il moto e gli altri modi, tanto non è né all'uno né a gli altri potente. Senza interna ed attuosa reale influenza, che nella materia non può essere, vero real principio non può stare. Inoltre, nell'essere della materia tutto esclusivo straposto scomunichevole, che, o in infinito dividendo, rovina verso il nulla, o, in estreme incomprensibili unità individue terminando, al nulla si avvicina; né principio, né fine, né costituzione niuna, né stabile insistenza, né sussistenza può aver luogo. La rovinosa distinzione, che tutta lacera e sminuzza la sostanza della materia, ovvero ad estremità indivisibili la restringe, /265/ né principio, né fine comporta, ed ogni costituzione o insistenza e sussistenza disperde affatto. Come, una parte tutta distinta e sempre divisibile, o una indivisibile, tenuissima estremità, si può capire che in se medesima insista o di per sé sussista? Dov'è il principio, dove il fine e dove la costituzione? La costituzione è comunicazione e cospirazione di principio e di fine: senza che 'l principio e 'l fine cospirino e comunichino fra loro insieme, non ci è costituzione e non ci è principio, né fine.

La materia perciò non ha essenza, non ha concetto essenziale, non è vera, né perfetta sostanza. E per tal cagione gli antichi filosofi alla materia, prima che in ispezie particolari non sia formata, il titolo, di sostanza non han creduto poter donare. Se la materia è in alcun modo sostanza, non è perfetta sostanza, non è vera per

*La materia non è
perfetta sostanza*

*Gli antichi alle
spezies particolari
della materia il
titolo di sostanza
han concesso*

concorso di tutte le ragioni sostanziali, e per conseguente alla materia non appartiene l'esistere; e non è ella la sostanza, che da altra sostanza non può essere prodotta. /266/ Chi crederebbe che 'l grand'errore dello Spinoso da secreto interno natural senso e lume, la cui guida non ha egli poi seguita, dipende?

La nozione e l'idea della sostanza vera e perfetta è certamente quella che lo Spinoso ha descritta. L'idee, le cose nella maggior loro perfezione rappresentano. Le particolarità, che reali sono con minute partecipazioni, dal sommo della perfezione e dalla espressione dell'idea dechinano. Le idee generali, come dalle minutezze particolari sceverano l'essenze, così tutta l'ampiezza e tutta la perfezione adeguano. La sostanza, cui nulla manca della sostanzial verità e perfezione, è ella nel vero di sé causa, è prima, indipendente, autorevole, universale, infinita. Ma lo Spinoso, sedotto dal senso bruto, alla materia che non è perfetta sostanza, né vera, quella idea e quella nozione temerariamente ha attribuita.

*La mente sola
è vera e perfetta
sostanza*

La mente sola è vera e perfetta sostanza. La mente sola è il termine dell'espressione dell'idea. L'idea è la sola immagine che, quanto ad /267/ umano intelletto è possibile, adombra la perfezione mentale. La mente è la sostanza che nell'essenza e nel concetto essenziale implica l'esistenza. Alla sostanza mentale appartiene l'esistere. Nell'essere comunichevole e penetrevole del sapere, volere e potere mentale, l'intrinseco principio e l'intrinseco fine, la perfetta costituzione, l'insistenza in sé e la di per sé sussistenza, e la perfezione, e 'l colmo dell'essere manifestamente si scernono. E in questa sublimità di perfezione sostanziale, l'autorità, il primato, l'indipendenza, l'universalità e infinità con pari chiarezza rilucono. Permettiamo, adunque, allo Spinoso la prima definizione e la sesta proposizione, purché la sostanza vera e perfetta abbia voluto definire, e dalla non vera e imperfetta discernere. Ma con ciò è poi forzato a concedere che la vera e perfetta sostanza è la mente, e la non vera e imperfetta è la materia. Questa volta, dal medesimo velenoso parlare dello Spinoso l'antidoto abbiamo raccolto. /268/

CAPO VIII

Proposizione settima: Omnis substantia, est necessario infinita.

Demonstratio: Substantia unius attributi non nisi una existit per propositionem secundam: erit itaque ejus natura vel finita, vel infinita. At non finita; nam per definitionem secundam deberet terminari ab alia ejusdem generis, quae etiam necessario deberet existere per propositionem sextam: adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum per propositionem quintam: erit ergo infinita.

Dalla identità de' medesimi attributi, com'è stato detto e provato, segue della sostanza non la reale ma l'ideale identità ed unità, la qual soffre la real distinzione, onde possono esservi due sostanze del medesimo /269/ attributo realmente fra loro distinte. Adunque, siccome l'ideale identità non proibisce che vi sieno due sostanze, delle quali l'una sia dall'altra prodotta, così la medesima identità non fa ostacolo che non vi sieno due sostanze delle quale l'una sia dall'altra terminata. Qual è la cagione, tal sicuramente esser dee l'effetto. Generalmente l'identità e unità, poichè non vi può essere altra sostanza distinta del medesimo attributo, fa che la sostanza sia, diciam così, improdotta e infinita. Ma l'identità e unità ideale, nella idea ove la sostanza è una, che sia improdotta e infinita può fare, e non altrove. E poichè colla ideale identità e unità ben può stare la real distinzione e reale molteplicità, quindi segue che la sostanza idealmente una, con tutto ciò in realtà prodotta e finita esser debba. L'argomento dello Spinoza nella sostanza generalmente considerata non così tosto ad ognuno dimostra la sua leggerezza, e la nostra soluzione in quel caso può parer necessaria per scoprire l'inganno. Ma /270/ nel particolare della sostanza materiale, che è tutta con profonda real distinzione scissa e tutta divisibile, e nella quale sono più realtà sostanziali, o reali sostanze fra loro distinte, chi con quello argomento adoperar volesse a provare che una realmente è la sostanza della materia, farebbe certamente uno scempio; e scempio pur farebbe chi quella nostra distinzione aolver l'argomento credesse necessaria. L'argomento nella sostanza

generalmente considerata è un nodo di facile soluzione, e nel particolare della materia non ha nodo niuno, né difficile né facile, di niuna soluzione degno.

*L'unità ideale
che operar possa,
e che la reale*

Per contentare gli animi più dubitosi è da por mente che l'unità ideale, per l'intervento della real distinzione, non ha tutto il vigore che l'unità per altro avere dovrebbe. La sostanza idealmente una, per lo difetto della reale identità, non può tutto l'essere che l'appartiene, con real nesso e real contenenza tutta in atto presente, in una real'essenza contenere. Ma per l'identità ideale che non manca, /271/ quante nuove giunte alla sostanza che si pone finita si facciano o fingano, tutte accoglie, aduna e comprende in una sola forma e idea. Ponendosi sostanza finita, come vuol l'argomento che altrimenti è nullo, ogni altra simigliante sostanza che vi si aggiunga viene accolta e compresa nella medesima idea; e in questo riguardo la sostanza è una medesima, ed è in quel riguardo medesimo, cioè idealmente improdotta e infinita. Ma come per l'ideale identità tutto l'esser del suo genere raccoglie in una idea, e nella idea è una medesima sostanza, così per la real distinzione non può adunarla in una reale essenza, con real contenenza tutta in atto presente. Questa è l'infinità ideale, e questa medesima è l'infinità, che successiva dinominano; la quale in effetto è ristretta e limitata, e dicesi infinita sol perché con nuove e nuove giunte, che giunge insieme l'identità ideale, e la reale distinzione disgiunge, può procedere sempre oltre ogni termine in infinito, dove però non perviene giammai. Siccome l'ideale identità /272/ unifica la sostanza nell'idea, così la real distinzione in realtà la distingue, ed ogni comunicazione e contenenza reale interrompe; onde la sostanza idealmente una e realmente distinta l'essere del suo genere che l'appartiene ben può comprendere in una idea, ma non può realmente comprendere in una reale essenza.

Inoltre, poste da banda tutte queste cose, l'identità de' medesimi attributi della sostanza generalmente considerata, altra infinità che quella che è al suo proprio genere ristretta non può arrecare. Da qua' principj si trarrebbe l'infinità di ogni genere, colla contenenza universale di tutti gli attributi e di tutte le forme e perfezioni dell'essere? Qual saria questa conseguenza, una è la sostanza del

medesimo attributo; non vi ponno essere altre sostanze distinte somiglianti e perciò è infinita; è adunque una e infinita in ogni genere assolutamente? L'infinità in ogni genere nella generale idea de' medesimi attributi si è potuta dallo Spinoso fingere, ma da menti purgate e sincere scernere /273/ non vi si può a niun patto. Or se così è, la sostanza in cotal modo una e infinita, né infinita è, né una in ogni genere, ma è al suo proprio genere ristretta, è molteplice e finita. È ella, dunque, da altre sostanze più ampie e più generose di costituzione più magnifica e più perfetta, terminata e prodotta eziandio: giacché produzione e terminazione e infinità e improduzione sono cose fra loro con invariabil reciprocenza insieme l'una nell'altre implicate. Limpidissima per certo è questa verità, che nella material sostanza ognuno al primo sguardo può osservare. La materia, come altrove abbiám notato, non ha attributi, non ha costituzione, non forma niuna; la materia è del tutto informe, di ogni essere specioso o formoso affatto ignuda. L'identità ideale della materia, sol nel tenue e informe essere estenso, l'unità e infinità ideale e successiva reale infinità domanda. Ma nell'essere specioso o formoso non è una, né infinita; in questo grado di cose ella /274/ è molteplice e finita; e per tanto esser dee, ed è dal vero uno e dal vero infinito terminata e prodotta.

Niuna di queste certissime conseguenze non da' medesimi principj dello Spinoso discende. Lo Spinoso, che sia l'uno, non ha ben penetrato. L'uno vero e perfetto è il medesimo che 'l tutto; il vero uno è universo. Quello che non è uno, ma parte, non è l'uno perfetto e vero. Il volgo degli scolastici malamente definisce l'uno esser quello che è indiviso in sé, e da ogni altra cosa che non è, diviso. Più tosto, l'uno è in sé e da sé, e da ogni altra cosa indiviso. Degli antichi filosofi che pronunziarono il noto oracolo, *omnia esse unum*, questo è il vero arcano sentimento non compreso dallo Spinoso. L'uno e 'l tutto, in somma, sono una medesima cosa, e per poco una ragione o nozione medesima. La materia, perché nel general essere reale tutta distinta e divisibile, e perché nell'essere specioso o formoso del tutto informe, non è una ma molta, non è tutto ma parte, non è /275/ universale e infinita ma finita e particolare; e perciò dal vero uno e dal vero tutto, e dal vero universale in ogni

Qual sia il vero uno

Lo Spinoso non ha compreso il vero sentimento di que' filosofi che pronunziarono "omnia esse unum"

genere infinito, nell'unità e universalità e infinità di quel maraviglioso essere, è da ogni parte penetrata ed assorta. E questo vero uno, universo e infinito, è l'essenza o natura che, con nesso di perfetta reale identità e unità, tutti gli attributi e tutte le forme e perfezioni dell'essere con infinità tutta presente insieme aduna e contiene; la quale nel penetrevole, comunichevole sapere, volere e potere mentale, più chiaramente che la luce del sole si vede da intelletti non oscurati dal senso. Or concludiamo finalmente il capitolo e 'l volume con uno argomento, che 'l fine di questa terza parte col suo principio ricongiunge, e che quanto per tutto è stato detto mirabilmente dichiara e conferma.

La materia non può realmente essere, se non d'eterminata e particolareggiata con d'eterminati modi particolari della dimensione. I principj e fini /276/ de' modi, figure o forme della dimensione, sono principj e fini intrinseci, che compiono e distinguono il real essere della materia. Dicemmo una volta che all'estensione ed al numero, e similmente alla sostanza estensa e numerosa che è la materia, i principj e fini di limitazione sono ancora principj e fini di costituzione. Oltre alle ragioni allora da noi allegate, i varj modi, figure o forme della dimensione sono le prime differenze che primamente distinguono l'estensione e 'l numero; e perciò all'estensione ed al numero sono intrinseche ed essenziali. In ogni cosa, quel che nell'essere è primo è alla cosa intrinseco ed essenziale. Dell'estensione e del numero non vi sono differenze che de' varj modi prima distinguano l'esser loro; sono eglino, adunque, prime loro intrinseche ed essenziali differenze; la materia è ella numero ed estensione, e secondo l'opinione, che alla sostanza della materia non dell'estensione altro concede, pure niuno può negare che alla materia l'estensione e 'l numero /277/ sieno intrinseci ed essenziali; onde, con quella opinione, ancora i principj e fini de' varj modi esser deono intrinseci e costitutivi essenziali del real essere della materia. Oltre a ciò, la materia, siccome per essenzial necessità è realmente distinta e divisibile in parti, così per la medesima necessità esser dee realmente distinta e divisibile in varj modi, figure o forme di dimensione. Quella prima distinzione delle parti componenti è la cagione di questa seconda de' modi; anzi nella seconda è

La materia non può realmente essere, se non d'eterminata con particolari modi

la prima distinzione e nella prima è la seconda; poich  non ci pu  essere distinzione di parti componenti senza distinzione di modi, n  questa pu  essere senza quella, dimodoch  queste due distinzioni pajono essere una medesima cosa.

Adunque, se la distinzione di parti   essenziale alla materia, alla medesima   ancora essenziale la distinzione de' modi. D'altra parte la materia   di per s  indifferente, indeterminata, smoderata, universale. La materia nella sua nozione o idea   verso tutti i modi universalmente /278/ indifferente e indeterminata: non   a niun particolar modo d'eterminata, e per niuno   differente e particolare. Perciocch , se di per s  fosse differente d'eterminata e particolareggiata in alcun modo, non sarebbe verso tutti i possibili diversi modi potente o paziente, non a ricever tutti sarebbe abile e capace, non sarebbe ciocch  ella  . L'idea o nozione della materia n  tutti, n  parte de' modi particolari in s  implica, altrimenti l'idea, alla natura materiale, che di tutti i modi   potente o paziente, e verso tutti   indifferente e indeterminata, saria del tutto contraria e ripugnante. Adunque la materia nella sua nozione, o idea non involge l'esser reale, non involge l'esistenza. L'esser reale della materia, come con evidenza   stato dimostrato,   fornito e compiuto dal particolareggiamento di modi; i principj e fini che distinguono e d'eterminano i modi, essi forniscono e compiono l'esser reale della materia, che   la di lei esistenza. Adunque, la nozione o idea della materia /279/ che non implica i modi particolari, non implica l'esser reale e l'esistenza della medesima. L'essenza della materia non involge l'esistenza. L'esistenza non   alla materia essenziale. Pu  e dee la materia intendersi non esistente. La materia non   ella di s  causa; di per s  non  , di per s  in questo riguardo   nulla.

Quella natura   di s  causa [e] nella sua essenza involge l'esistenza; quella non pu  intendersi non esistente, la quale nella sua nozione o idea o concetto essenziale involge il suo esser reale, la sua esistenza; e quella l'involgimento essenziale dell'esistenza ha nella idea, la quale ha reale unit  e reale universalit  contenente la sua real d'eterminazione e perfezzione dell'essere. Poich  la d'eterminazione in ogni genere   la perfezzione dell'essere, e niente realmente pu  essere o parere e intendersi esistente, che non sia e

*La distinzione
delle parti  
alla materia
essenziale, e cos 
la distinzione de'
modi*

*Altro argomen-
to, che la materia
nell'idea non in-
volga l'esistenza*

paja e s'intenda nel suo essere determinato e perfetto, è cosa certa che quella natura nella sua nozione o idea o concetto involge l'esistenza; la quale ha reale unità e universalità, contenente /280/ tutta la sua real determinazione e perfezione. L'unità reale, per nesso di reale identità contenente l'ultima determinazione e perfezione dell'essere, fa che la natura realmente una, coll'idea o nozion sua, non si possa concepire, se non colla contenenza dell'ultima perfezione realmente esistente. È evidente che la materia non ha sì fatta reale unità, è evidente che la materia non ottiene la determinazione e perfezione dell'essere in reale unità e universalità, e perciò è evidente che la materia nella sua nozione o idea o concetto non involge il suo essere realmente esistente.

Non ha la filosofia altra ragione dell'essenziale involgimento dell'esistenza, che questo dell'involgimento ideale o nozionale dell'esser reale ed esistente; né ci è altra ragione di questo ideale involgimento, se non l'unità e universalità reale, con nesso di reale identità contenente l'ultima determinazione e perfezione dell'essere. La natura mentale ha questa pregevolissima unità e universalità. Quanto /281/ è manifesto che la materia scomunichevole e impenetrevole, tutta distinta e divisibile, non ha reale unità e universalità contenente l'ultime determinazioni e perfezioni del suo real essere materiale, tanto è manifesto che la mente, nel meraviglioso essere penetrevole e comunichevole che nel sapere e volere apertamente si dimostra, ha ella il pregio di quella unità e universalità con real contenenza di tutte le perfezioni dell'essere. L'unità e universalità reale, propria della mental natura, è l'unica e sola cagione dell'involgimento essenziale dell'esistenza.

Questa cagione dell'essere necessario ed essenziale e primo e indipendente, che ben vide il grande Agostino, e dopo di lui videro anche il Pereira ed altri col Cartesio in quella celebre dimostrazione della divinità, e che niuno pensò esser uopo esplicare; questa è il saldissimo fondamento della verace natural teologia. Siccome l'unità ideale della materia è il fondamento del nuovo ateologico delirio dello Spinoso. La materia non /282/ è realmente una, non è realmente universale, e perciò niuno di que' sommi pregi le può convenire, che lo Spinoso le ha voluto attribuire. La Mente sola è

*L'unità, e
universalità reale,
è la cagione
dell'involgimento
ideale dell'esistenza*

realmente una ed universale. La Mente sola nell'essenza e nell'essenzial nozione involge l'esistenza. La Mente è che non può intendersi non esistente, ed a chi unicamente appartiene l'esistere. La Mente è vera, perfetta, una ed unica sostanza, che altre sostanze del medesimo attributo non può soffrire. La Mente sola è di sé causa, di per sé è, di per sé s'intende. Ella è il vero uno e 'l tutto e l'universo, il primo essere necessario, autorevole, indipendente, universale e infinito. La Mente ha la materia dal suo nulla tratta e nell'essere introdotta: e, il suo sapere e volere e potere in lei trasmettendo, l'ha mossa ed ordinata ed ornata, e 'l mondo e l'uomo ha formato, e ognora col suo sapere, volere e potere conserva e regge il mondo e l'uomo. Scosse così le fondamenta, lieve opera sarebbe tutto l'insano edificio abbattere dello Spinoza, se più tempo ed agio di concederne piacesse al benignissimo Dio, a cui onore e gloria per tutti i secoli.

IL FINE

Appendice

Le citazioni di Rossi dall'*Etica* di Spinoza presentano delle omissioni e delle alterazioni. Inoltre la numerazione delle proposizioni è sfalsata. In questa appendice si riporteranno le citazioni di Rossi, il testo originale dei luoghi citati dall'*Etica*, insieme alla traduzione italiana. In questo modo, viste le numerose differenze tra le citazioni rossiane e i luoghi spinoziani, sarà possibile avere una visione sinottica dei testi riportati nella *Disamina del sistema dello Spinoso*, dell'originale in latino e della traduzione in italiano.

Ci sono molte differenze fra il testo citato da Rossi e quello delle edizioni accreditate dell'*Etica* che ho potuto consultare. Anche per questo motivo ho creduto opportuno utilizzare l'edizione di Cristofolini che riporta le varianti di tutte le edizioni dell'opera spinoziana. In generale, sembra che le differenze delle citazioni di Rossi siano da attribuire a una semplificazione e riduzione del testo di Spinoza. E non è escluso che l'eliminazione della proposizione prima sia una scelta di Rossi compiuta proprio in quest'ottica. Non sono, peraltro, a conoscenza di una edizione dell'*Etica* oppure di un compendio o un'esame dell'opera spinoziana coerenti con le citazioni di Tommaso Rossi. Rimangono, però, diversi problemi e diverse domande. Rossi si preoccupa di cambiare la numerazione delle proposizioni dell'*Etica*, ma conserva la numerazione spinoziana nei riferimenti delle dimostrazioni. Fa eccezione solo la proposizione che nella *Disamina* è la numero 7 e che corrisponde all'ottava proposizione dell'*Etica*. Nella dimostrazione di questa proposizione, Spinoza fa un riferimento alla proposizione quinta e alla settima. Rossi corregge entrambi questi riferimenti: invece che alla proposizione 5 e 7, Rossi si riferisce rispettivamente alla proposizione 2 e 6. Probabilmente, l'abate si accorge che anche il più distratto lettore avrebbe notato l'incongruenza di una proposizione che rimanda a se stessa; resta però a mio avviso difficile da spiegare perché Rossi invece di riferirsi alla proposizione 5 si riferisca

alla 2. Probabilmente, se si accetta l'idea che il filosofo sannita operi una semplificazione del testo spinoziano, la proposizione 2 (a questo punto, si deve supporre, secondo la numerazione sfalsata della *Disamina*) gli sembrava di più immediata comprensione.

Definizioni

I

[*Disamina del sistema dello Spinoso*, d'ora in avanti DSS] Prima definizione: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id cujus natura non potest intelligi non existens.

[*Ethica*, d'ora in avanti Eth.] I. Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

[*Etica*, d'ora in avanti E.] Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza; ovvero ciò la cui natura non può esser concepita se non come esistente.

II

[DSS] Seconda definizione: Ea res dicitur finita in suo genere, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex gr., corpus dicitur finitum, quum aliud semper majus concipimus. Sic etiam cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, neque cogitatio corpore.

[Eth.] II. Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

[E.] Si dice finita nel suo genere quella cosa che può essere delimitata da un'altra della medesima natura. Un corpo, per esempio, si dice finito,

perché ne concepiamo sempre un altro maggiore. Del pari, un pensiero è delimitato da altro pensiero. Ma un corpo non è delimitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo.

III

[DSS] Terza definizione: Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur; idest cuius conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat.

[Eth.] III. Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

[E.] Per sostanza intendo ciò che è in sé e che per sé si concepisce: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui si debba formare.

IV

[DSS] Quarta definizione: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam id, quod ejusdem essentiam constituit.

[Eth.] IV. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens.

[E.] Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza in quanto costitutivo della sua essenza.

V

[DSS] Quinta definizione: Per modum intelligo substantiae affectiones, seu id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

[Eth.] V. Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

[E.] Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, tramite il quale anche si concepisce.

VI

[DSS] Sesta definizione: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit. Dico absolute infinitum; nam quicquid est in suo genere infinitum, de eo infinita attributa negare possumus. Quod autem absolute infinitum est, quicquid est ad ejus essentiam pertinet, et negationem nullam involvit.

[Eth.] VI. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit. Explicatio. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit.

[E.] Intendo Dio come ente assolutamente infinito, ossia sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita. Spiegazione. Dico assolutamente infinito, non nel suo genere: infatti ciò che è infinito soltanto nel suo genere è qualcosa di cui possiamo negare infiniti attributi; è invece assolutamente infinito ciò alla cui essenza appartiene tutto quanto esprime essenza, e non implica negazione alcuna.

Assiomi

I

[DSS] Primo assioma: Omnia quae sunt, vel in se sunt, vel in alio.

[Eth.] I. Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.

[E.] I. Tutte le cose che sono o sono in sé o sono in altro.

II

[DSS] Secondo assioma: Id quod per aliud concipi non potest, per seipsum concipi debet.

[Eth.] II. Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.

[E.] II. Ciò che non può essere concepito per altro, deve essere concepito per sé.

III

[DSS] Terzo assioma: Ex causa determinata necessario sequitur effectus: et contra si nulla sit determinata causa; impossibile est, ut sequatur effectus.

[Eth.] III. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.

[E.] III. Da una data causa determinata deriva necessariamente un effetto e, viceversa, ove non si dia alcuna causa determinata è impossibile che derivi un effetto.

IV

[DSS] Quarto assioma: Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit.

[Eth.] IV. Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit.

[E.] IV. La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica.

V

[DSS] Quinto assioma: Quae nihil commune in se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt: sive conceptus unius, alterius conceptum non involvit.

[Eth.] V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.

[E.] V. Le cose che non hanno nulla in comune tra loro non possono neppure essere comprese reciprocamente l'una per mezzo dell'altra, ossia, il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

VI

[DSS] Sesto assioma: Idea veri debet cum suo ideato convenire.

[Eth.] VI. Idea vera debet cum suo ideato convenire.

[E.] VI. L'idea vera si deve accordare con il suo ideato.

VII

[DSS] Settimo assioma: Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

[Eth.] VII. Quicquid, ut non existens, potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

[E.] VII. Se qualcosa può essere concepito come non esistente, la sua essenza non implica l'esistenza.

Proposizioni

I

[DSS] Proposizione prima: Duae substantiae diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.

[Eth.] Propositio II. Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.

[E.] Proposizione II. Due sostanze aventi attributi diversi non hanno nulla in comune tra loro.

II

[DSS] Proposizione seconda: Quae res nihil commune habent inter se, earum una alterius causa esse non potest.

[Eth.] Propositio III. Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

[E.] Proposizione III. Quelle cose che non hanno nulla in comune tra loro non possono essere causa l'una dell'altra.

III

[DSS] *Proposizione terza: Duae aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantialium, vel ex diversitate earundem affectionum. Demonstratio: Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt per axioma 1: hoc est per definitionem 3 et 5. Extra intellectum nihil datur per quod res distinguuntur inter se possunt praeter substantias, seu quod idem est per earum attributa, earumque affectiones.*

[Eth.] *Propositio IV. Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur, ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum. Demonstratio. Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt (per Axiom. 1), hoc est (per Defin. 3 et 5) extra intellectum nihil datur praeter substantiam, ejusque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distinguuntur inter se possunt praeter substantias, sive quod idem est (per Defin. 4) earum attributa, earumque affectiones.*

[E.] *Proposizione IV. Due o più cose distinte si distinguono tra loro o per la differenza degli attributi delle sostanze, o per la differenza delle loro affezioni. Dimostrazione. Tutte le cose che sono, o sono in sé o sono in altro (per l'assioma 1), cioè (per le definizioni 3 e 5), fuori dall'intelletto non c'è nulla se non le sostanze e le loro affezioni. Non c'è nulla fuori dall'intelletto, mediante cui più cose si possano distinguere tra loro, se non le sostanze, ossia, ed è lo stesso (per la definizione 4) i loro attributi e le loro affezioni.*

IV

[SSD] *Proposizione quarta: In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem attributi. Demonstratio: Si darentur plures distinctae, deberent inter se distinguuntur vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum, per propositionem precedentem; si tantum ex diversitate attributorum, ergo concedetur, non dari nisi unam ejusdem attributi: at si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura*

suis affectionibus, per propositionem primam, ergo depositis affectionibus et in se considerata, hoc est per definitionem 3 et 6 vere considerata, non potest concipi ab alia distincta, hoc est, non poterunt dari plures, sed tantum una.

[Eth.] *Propositio V.* In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi. *Demonstratio:* si darentur plures distinctae, deberent inter se distinguì vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (per Prop. Praeced.). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari, nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per Prop. 1), depositis ergo affectionibus, et in se considerata, hoc est (per Defin. 3 et 6) vere considerata, non poterit concipi ab alia distinguì, hoc est (per Prop. Praeced.) non poterunt dari plures, sed tantum una.

[E.] *Proposizione V.* Nella natura delle cose non ci possono essere due o più sostanze della stessa natura o attributo. *Dimostrazione.* Se ce ne fossero numerose, distinte, dovrebbero distinguersi tra loro o per la differenza degli attributi, o per la differenza delle affezioni (per la proposizione precedente). Se fosse solo per la differenza degli attributi, ci sarebbe da ammetterne una sola di uno stesso attributo. Ma se fosse per la differenza delle affezioni, dato che una sostanza procede per natura le sue affezioni (per la proposizione 1), considerandola in sé a prescindere dalle affezioni, ovvero (per le definizioni 3 e 6), considerandola secondo verità, non si potrà concepire che si distingua da un'altra, ovvero (per la proposizione precedente), non ce ne potranno essere numerose, ma una soltanto.

V

[DSS] *Proposizione quinta:* Una substantia non potest produci ab alia. *Demonstratio:* In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi per propositionem praecedentem, hoc est per propositionem secundam, quae aliquid inter se commune habeant; adeoque,

per propositionem tertiam una alterius causa esse nequit, sive una ex alia non potest produci.

[Eth.] *Propositio VI.* Una substantia non potest produci ab alia substantia. *Demonstratio:* In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi (per *Prop. praeced.*), hoc est (per *Prop. 2*), quae aliquid inter se commune habent. Adeoque (per *Prop. 3*) una alterius causa esse equità, sive ab alia non potest produci.

[E.] *Proposizione VI.* Una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza. *Dimostrazione.* In natura non ci possono essere due sostanze dello stesso attributo (per la proposizione precedente), ossia (per la proposizione 2) aventi qualcosa in comune tra loro. Perciò (per la proposizione 3) l'una non può essere causa dell'altra, ossia l'una non può essere prodotta dall'altra.

VI

[DSS] *Proposizione sesta:* Ad naturam substantiae pertinet existere. *Demonstratio:* Substantia non potest produci ab alia, per propositionem praecedentem: erit itaque causa sui. Substantiae enim essentia; per definitionem primam, sui existentiam necessario involvit, sive ad ejus naturam pertinet existere.

[Eth.] *Propositio VII.* Ad naturam substantiae pertinet existere. *Demonstratio.* Substantia non potest produci ab alio (per *Coroll. Prop. praeced.*); erit itaque causa sui, id est (per *Defin. 1*) ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere.

[E.] *Proposizione VII.* Alla natura della sostanza appartiene l'esistere. *Dimostrazione.* Una sostanza non può essere prodotta da altro (per il corollario della proposizione precedente); sarà dunque causa di sé, cioè (per la definizione 1) la sua essenza implica necessariamente l'esistenza, ovvero alla sua natura appartiene l'esistere.

VII.

[DSS] Proposizione settima: *Omnis substantia, est necessario infinita.*
Demonstratio: *Substantia unius attributi non nisi una existit per propositione secundam: erit itaque ejus natura vel finita, vel infinita. At non finita; nam per definitionem secundam deberet terminari ab alia ejusdem generis, quae etiam necessario deberet existere per propositionem sextam: adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum per propositionem quintam: erit ergo infinita.*

[Eth.] Propositio VIII. *Omnis substantia est necessario infinita.*
Demonstratio. *Substantia unius attributi non, nisi unica, existit (per Prop. 5), et ad ipsius naturam pertinet existere (per Prop. 7). Erit ergo de ipsius natura, vel finita, vel infinita existere. At non finita. Nam (per Defin. 2) deberet terminari ab alia ejusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere (per Prop. 7); adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum (per Prop. 5). Existit ergo infinita.*

[E.] Proposizione VIII. *Ogni sostanza è necessariamente infinita.*
Dimostrazione. *Una sostanza di un solo attributo non esiste se non unica (per la proposizione 5), e alla sua natura appartiene di esistere (per la proposizione 7). Apparterrà dunque alla sua natura l'esistere o finita o infinita. Ma finita no. Infatti (per la definizione 2) dovrebbe essere delimitata da un'altra della medesima natura, che a sua volta dovrebbe necessariamente esistere (per la proposizione 7); ci sarebbero quindi due sostanze del medesimo attributo, il che è assurdo (per la proposizione 5). Esiste dunque infinita.*

Indice dei nomi

- | | |
|---|--|
| Agostino d'Ippona, 103, 210 | Doria, Paolo Mattia, 75 |
| Amerio, Romano, 30 | Du Hamel, Jean-Baptiste, 135 |
| Aristotele, 87 | |
| | Epicuro, 76, 120 |
| Badaloni, Nicola, 12, 17, 30,
52 | Feneuil, Anthony, 32 |
| Balibar, Étienne, 64 | |
| Bergson, Henri-Luis, 32 | Gatti, Giacomo Filippo, 79,
80, 81, 82 |
| Bodei, Remo, 560 | Giuntini, Chiara, 41 |
| Bostrenghi, Daniela, 46 | Grassi, Ernesto, 30 |
| | |
| Cartesio, Renato <i>vedi</i> | Hirschman, Albert Otto, 61 |
| Descartes René | |
| Cervone, Annalisa, 17, 30, 36,
53 | Iofrida, Manlio, 42 |
| Cicerone, Marco Tullio, 95 | |
| Cristofolini, Paolo, 13, 59, 213 | Kolesnik-Antoine, Delphine,
31, 32 |
| | |
| D'Anna, Giuseppe, 39 | Lilla, Vincenzo 46 |
| De Giovanni, Biagio, 30, 53 | Locke, John, 11, 13-14, 30-35, 39,
64, 77, 106-114, 116-120, 124-
125, 127-132, 142, 160 |
| Descartes, René, 11, 30-33, 35,
36-38, 41, 77, 103, 107, 133,
135, 161, 210 | Lucrezio Caro, 46, 84 |
| De Spirito, Angelomichele, 12,
67, 68 | Lullo, Raimondo, 103 |
| Deleuze, Gilles, 13 | |
| Di Martino, Laura, 65 | Mazzola, Roberto, 41 |

Migliaccio, Nicolò, 71, 79, 81
Morfino, Vittorio, 39, 46

Pereyra, Abraham Israel (Pereyra, Thomas Rodriguez),
103

Pinzolo, Luca, 65

Platone, 97

Sanna, Manuela, 39, 41, 52, 56,
59

Santinelli, Cristina, 46

Scaligero, Giulio Cesare, 111

Sini, Carlo, 59

Spinoza, Baruch, 11, 13, 15, 18,
29, 32-33, 39-41, 43, 46-53, 55,
58-59, 61-65, 71, 75-77, 80-81,
83, 105, 137-139, 140-142, 145-
146, 149-151, 153, 155-157, 159-
162, 165-169, 172-179, 182-183,
185, 190-195, 197-205, 207, 210-
211, 213-214

Toland, John, 39-46, 48-52

Tschirnaus, Ehrenfried Walther, 41

Urbani-Ulivi, Lucia, 37

Vico, Giambattista, 12, 16, 30,
52, 59, 60, 61

Roberto Evangelista

evangelista.roberto@gmail.com

Citation standard

ROSSI Tommaso, *Della mente sovrana del mondo*, a cura di R. Evangelista, Napoli, ISPF Lab Consiglio Nazionale delle Ricerche ("I quaderni del Lab", 1), 2014. ISBN 9788890871207.

Abstract

Tommaso Rossi (1673-1743), Abbot of Montefusco in the Kingdom of Naples, devoted his life to metaphysical and theological studies and had epistolary relations with Giambattista Vico. In his philosophical works *Dell'animo dell'uomo* and *Della mente sovrana del mondo* (1743), he faced the problem of human nature and of the nature of God's mind, crossing some key-questions in the philosophy of modern age, such as the mind-body relation, the possibility for the human knowledge to know the natural and divine things, and the definition of the matter. Tommaso Rossi's thought, hostile to all forms of atheism and materialism, took part in the philosophical debate which, from Locke to Descartes and Spinoza, tried to define the new field and the new role of natural science.

Della mente sovrana del mondo (1743), whose third part is dedicated to the exam of Spinoza's philosophical system, is an important document, not only of the reception of Spinoza, but also of the philosophical redefinition for a cosmological and gnoseological order where the human wit was going to play a very important role.

Keywords

Tommaso Rossi; Baruch Spinoza; Matter; Southern Italian culture; Mind-body relation

Laboratorio dell'ISPF

<http://www.ispf-lab.cnr.it>

ISSN 1824-9817