dimostrazione. Chi dice esistere Dio, o ne dimostra per un argomento chiaro o per uno oscuro. Per uno chiaro no del tutto; chè se chiaro fosse ciò che dimostra l’esistere di Dio, giacchè la cosa dimostrante si concepisce insieme alla dimostrata e perciò anche si intende con essa (conforme già dimostrammo), sarà chiara altresì la esistenza di Dio concepita insieme all’argomento che la dimostra, siccome quello che è chiaro. Ma la esistenza di Dio manifesta non è, secondo avvertimmo; dunque per un argomento chiaro non si dimostra. Per uno oscuro nemmeno: chè l’oscuo dimostrante l’esistenza di Dio, vuole una dimostrazione; e se avesse a dirsi che tale dimostrazione è fatta per cosa manifesta, non sarebbe più oscura ma chiara l’esistenza di Dio. Dunque l’argomento oscuro che la dimostra non può dimostrarsi per mezzo di cosa manifesta. Ma desso non si dimostra nemmeno per una oscura; chè affermando ciò si andrebbe all’infinito, ricercando noi sempre una dimostrazione dell’oscuo portato avanti a dimostrazione dell’argomento proposto. L’esistenza di Dio non può dunque dimostrarsi per altro; ora giacchè non si manifesta di per sè, nè si dimostra per altro, rimarrà incomprensibile la esistenza di Dio.

Ancora può soggiungersi questo: chè afferma esistere Dio, o dirà ch’ei provveda alle cose del mondo, o che non provvede: e se provvede, sarà o a tutte o a talune. Ma se di tutte e’pigliasse cura, non sarebbe nel mondo verum male, nè alcuna cattiveria: ma dicono che tutto sia pieno di male, dunque non si avrà a sostenere che Dio abbia cura di ogni cosa. Che se ei ne cura alcune soltanto, perché a queste provvede, a quelle no? In fatti o egli vuole o può a tutte provvedere; o vuole e non può; o può e non vuole; o non può e non vuole. Se volesse e potesse, avrebbe cura di tutte: ora ei non provvede a tutte (secondo che dicemmo innanzi), dunque non vuole e non può a tutte provvedere. Se ei vuole e non può, desso è più debole della cagione per cui non può provvedere alle cose di cui non si cura: ma è contro il concetto di Dio che ei sia più debole di altro. Se può curarsi di ogni cosa e non vuole, è da reputarsi invidioso. Se non vuole nè può, è invidioso e anche debole: e il dire ciò intorno a Dio è proprio degli empi.

Alle cose del mondo non provvede dunque Iddio; e se egli non ha cura veruna e non esiste opera di lui, nè effetto; nessuno può dire in quale modo comprenderà l’esistenza di Dio, poscia ch’ei non appare da sè e non si comprende per alcuno effetto. Anche perciò è dunque incomprensibile se Dio esista. Concludiamo, da siffatte avvertenze, che coloro i quali dicono asseveramente che Dio è, sono costretti ad empietà; chè se lo dicono provvedente ad ogni cosa, portano Dio ad essere cagione dei mali; se lo dicono curante di alcune cose o di nessuna, sono costretti ammettere un Dio o invidioso o debole. Tali sentenze si conoscono proprie degli empi.

2. — Della causa.

Perchè poi non imprendano i dommatici a bestemmiarci, mancando loro mezzo di contradireci praticamente; nella guisa più comune chiedersi ra-
gione della causa efficiente, tentando da prima di sapere il concetto di causa. Da quanto i dommatici dissero, nessuno potrà concepire la causa; giacché oltre i discordi e assurdi pensamenti circa la causa, fecero non rinvenibile la sua sostanza a motivo del dissentire sovr’essa.

Altri dice la causa un corpo, altri un incorporeo. Più comunemente, secondo loro, parrebbe che sia causa ciò per il cui operare nasce l’effetto: così il sole, o il calore del sole, è cagione del liquefarsi la cera o dello scioglimento della cera. Ché in ciò dissentono: sostenendo alcuni essere causa la causa dei nomi come dello scioglimento, altri dei predicati, come del liquefarsi.

Giusta il detto, pertanto, intenderebbesi comunemente per causa ciò che operando produce l’effetto; e di tali cause i più stimano che altre sieno contenenti gli effetti, altre concausali, altre cooperatrici. Contenenti quelle che, se presenti, l’effetto esiste; se tolgonsi, egli si toglie; se diminuiscono, egli scema (così la girata del laccio dicono cagione del soffocamento); concausale quella che reca una eguale forza insieme ad altre cause per produrre l’effetto (così ciascuno dei bovi traenti l’aratro dicono causa della tiratura dell’aratro); cooperatrice quella che reca una tenue forza, ma per cui facilmente segue l’effetto (come quando in due portando a stento un peso, se un terzo sorviene, lo alleggerisce). Taluni dissero eziando che cose presenti sieno cagione di future come le precedenti: per esempio, della febbre l’ardenza solare. Ma altri rifiutarono questo argomento,

perchè la causa essendo relativa a qualche cosa, ossia all’effetto, non può andare innanzi ad esso in quanto ne è cagione. Sulle quali cose noi dubitando ragioniamo quanto segue.

3. — Se esista qualche causa di alcun che.

Verisimile è che una causa esista; giacché come avverrebbero l’aumento e la diminuzione, la nascita e il corrompimento, il moto in generale, ciascuno degli effetti naturali e degli animati, il governo dell’intero mondo, e l’altre cose tutte, se non per qualche cagione e quando niente di ciò secondo natura esistesse, ancora diremo che per qualche cagione sicuramente a noi appaiono le cose tali quali non sono. Inoltre quando non ci fosse cagione, tutto in univalse seguirebbe per ventura: così accidentalmente nascerebbero cavalli dai sorci, elefanti dalle formiche. A Tebe d’Egitto cadrebbero piogge fuor di tempo e nevi, e non verrebbero né paesi australi dove vendono, se non ci fosse qualche cagione per cui i paesi australi sono freddissimi e infocati gli orientali. Chì, però, dice non esistere cagione, viene confutato: chè s’egli afferma di sostenere ciò semplicemente e senza veruna causa, non sarà creduto; se ammetterà qualche cagione, volendo negare la causa, esibirà una cagione per cui la causa non esiste.

È per ciò verisimile che causa esista. Ma che poi sia verosimile anche il dire non esistere alcuna cagione di qualche cosa, rendesi manifesto dalle poche avversione le quali, fra molte, si possono addurre qui ad istruzione dell’argomento. Anzi tutto ci sarebbe
impossibile pensare una causa, prima di concepire l’effetto come effetto di essa; che allora conosciamo esistere la causa di un effetto, quando comprendiamo questo siccome effetto di essa. Ma neppur possiamo concepire l’effetto di una causa, come effetto della medesima, se non concepiamo la causa dell’effetto siccome cagione di esso; che stimiamo conoscere l’esistenza dell’effetto di una causa allorquando comprendiamo la causa di lui come causa sua propria. Ora se per pensare la causa, uopo è innanzi conoscere l’effetto; e se per conoscere lo effetto, secondo che dissi, occorre prima avere conosciuta la causa; il modo dell’alterna dubitazione mostra che ambidue sono inescogitabili, e che non ci è possibile concepire la causa come causa, nè l’effetto come effetto. Che l’uno argumento di essi abbisognando della prova dell’altro, non sapremo da quale di loro farci a pensare; e quindi non potremo affermare l’esistenza di alcun che cagione di qualche cosa.

E s’anche taluno conceda potersi pensare la causa, stimerà essere incomprendibile per il dissentimento. Giacché quale sostiene esserci una cagione di qualche cosa, o dice di affermare ciò semplicemente e non tratto da veruno motivo ben ragionevole, oppure dirà di venire a tale concetto per alcune cagioni. Ma se dirà semplicemente, e non sarà credibile più di ch’è semplicemente dica non esserci cagione di nulla; e se dirà per quali cagioni pensi che la causa esista, adoperarassi a mettere innanzi il ricercato per prova del ricercato. In effetti, mentre noi indaghiamo se c’è una cagione di qualche cosa, egli, quasi una ca-

zione esistesse, dirà che una causa c’è per cui esiste la causa. E ancora, poiché cerchiamo intorno alla esistenza della causa, bisognera pure ch’egli esibisca la cagione di quella cagione per cui afferma l’esistenza della cagione; e poi l’altra cagione di questa; e così all’infinito. Ma come è impossibile recare cause all’infinito, è anche impossibile il sostenere risolutamente che ci sia una cagione di qualche cosa.

Arroge: o la causa, quando esista già, e sia una cagione, produce l’effetto, oppure quando non è cagione. Quando non esista, no; e quando esista, occorre che essa prima sussista, e sia in prima una cagione, e poi che ella tragga in guisa l’effetto da dirsi effettuato da essa quale esistente cagione. Ma poiché la cagione è per qualche cosa, anzi per l’effetto; si rende chiaro come prima di questo ella non possa esistere quale cagione. Sicché la cagione, neppur quando è causa, non può produrre quello di cui è cagione. Ora se nè quando non è cagione, nè quando è, non vale ad effettuare qualche cosa; ella non produce nulla. E dunque ella non sarà nemmeno cagione; chè senza il produrre di qualche effetto, la causa non può come causa immaginarsi; onde taluni dicono pur questo che la causa o deve coesistere con l’effetto, o esistere prima, o farsi dopo lui. Dire che la causa ha sussistenza dopo la generazione dell’effetto di essa, parmi sia ridicolo. Ma non può nemmeno esistere avanti di lui; giacché si dice che venga concepita insieme con esso, affermando egli che le cose referentesi a qualche cosa, in quanto ad alcun che si referiscono, coesistono e
vengono concepite insieme fra loro. Coesistere poi non possono: chè se la causa è effettrice dell'effetto, e ciò che viene fatto deve seguire da cosa esistente, bisogna in prima che la causa diventi causa, e che in tal modo poi produca l'effetto. Se dunque la causa non esiste prima del suo effetto, né sta con esso, né dopo lui si fa, ella non può in veruna guisa del tutto partecipare della esistenza. Forse da tali argomentazioni si chiarisce come il concetto della causa può rovesciarsi. Chè se la cagione, quale un relativo a qualche cosa, non può pensarsi prima del suo effetto; e se per pensarlo come causa del proprio effetto, importa concepirlo prima del suo effetto; non essendo possibile pensare qualche cosa prima di quello avanti il quale non può pensarsi nulla; impossibile è dunque pensare la cagione.

Raccogliamo ancora da tutto ciò che sono verosimili gli argomenti giusta i quali avvertissimo come debba sostendersi l'esistenza della cagione; ma che verosimili pur sono quelli i quali stanno a provare non conveniente il sentenziare che ci sia una qualche cagione. Tra questi non è conceduto preferirne alcuni, dacchè non abbiamo segno, né criterio, né dimostrazione di certezza (come si è innanzi avvertito); onde siamo necessitati a sospendere l'assentimento circa la sussistenza della cagione, non dicendo che una qualche causa esista piu che non esista, per quanto s'attiene alle cose esposte dai dommatici.

Intorno alla efficienza basterà avere adesso così parlato: ed al presente giova dire in compendio dei principii chiamati materiali. Ch'ei sieno inconcepibili è agevole conoscere dalla controversia esistente su loro fra i dommatici. Ferecide Sirio dice la terra essere il principio di tutte le cose; Talete Milesio l'acqua; Anassimandro, uditore di lui, l'infinito; Anassimene e Diogene Apolloniate, l'aria; Ippaso Metapontino, il fuoco; Senofane Colofonio, la terra e l'acqua; Oenopide da Chio, il fuoco e l'acqua; Ippone Regino il fuoco e l'acqua; Onomacrito ne' versi orfici, l'acqua e la terra; Empedocle e gli Stoici il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra (e qui che giova mai discorrere sulla materia senza qualità, di cui, con ragionamento prodigioso, egli trattano confessando di non comprendere?); i seguaci di Aristotele Peripatetico il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra e il corpo in mobile cerchio; (') Democrito ed Epicuro gli atomi; Anassagora Clazomenio le parti eguali; Diodoro soprannominato Crono i piccolissimi e inseparabili corpi; Eraclide Pontico e Asclepiade Bitino le informi molecole; Pitagora i numeri; i matematici le estremità dei corpi; Stratone naturalista, le qualità.

Tanto, però, e anche maggiori sendo fra i dommatici le controversie rispetto a' materiali principii; noi dovremmo o consentire a tutte le proposte dissidenze, o ad altre, o a talune. Ma a tutte non si può; ch'è non possiamo concordarci e ad Asclepiade il quale insegnà essere gli elementi fragili e qualificati; ed
eziandio a Democrito che li dice indivisibili e senza qualità; e anche ai seguaci di Anassagora i quali alle parti eguali lasciarono ogni qualità sensibile. Che se alcuna opinione anteponiamo alle altre, o la preferiamo alla semplice e senza dimostrazione, o con dimostrazione: ma senza dimostrazione noi non con-
verremo; e se con dimostrazione, occorre che ella sia vera. Per vero non si ammetterà se non quando giudicata da criterio vero: e che vero sia il criterio dimostrasi per una giudicata dimostrazione.

Se, pertanto, a chiarire vera la dimostrazione che preferisce alcuna opinione importa farne dimo-
strato il suo criterio; e acciòché il criterio si dimo-
stri, occorre innanzi giudicarne la dimostrazione; incontrasi quel modo di alternazione che non lascia procedere il ragionamento: quando la dimostrazione abbisogna sempre del criterio dimostrato, e il cri-
terio della dimostrazione giudicata. Se però taluno voglia sempre giudicare il criterio con un altro cri-
terio, e dimostrare la dimostrazione per altra dimo-
strazione, sarà spinto all’infinito. Ed e’ che non potendo concordare con tutte le opinioni circa gli elementi, e nè con taluna di esse, ci conviene rat-
tenere l’assenso intorno alle medesime.

Forse, con queste sole avvertenze, può notarsi la incomprensibilità degli elementi e dei materiali prin-
cipii: ma per avere come ribattere i dommatici copio-
samente, fermiamoci alquanto a questo luogo. E giac-
ché molte sono e quasi infinite le opinioni circa gli elementi (come avvertimmo), ora cercheremo discor-
rere a parte a parte di ciascuna, secondo la forma
di questo trattato; e ciò varrà a confutarle tutte. Con-
ciossiachè qualunque controversia altri faccia intorno agli elementi, traendosi o sopra i corpi, o sopra gli incorporei; reputiamo bastevoli il dimostrare che i corpi sono incomprensibili e altresì non comprensibili gli incorporei: d’onde si chiarirà che gli elementi non si comprendono.

5. — Se comprensibili i corpi.

Dicono dunque taluni essere corpo quello che può agire e patire. Secondo tale concetto dessò è incomprensibile: ché per quanto discorremmo, la causa è incomprensibile; e se non possiamo affermare che la cagione esiste, non ò possibile nemmeno dire che alcuna cosa paziente esista; chè ogni paziente deve al tutto patire per una cagione. Ora posto che incom-
pressibili sieno e la cagione e il paziente, rimarrà per questo incomprensibile anch’el corpo.

Altri dicono essere corpo ciò che ha le tre misure con resistenza. Punto dicono ciò di cui non esiste parte alcuna, linea una lunghezza senza latitudine, superficie una lunghezza con larghezza: e allorché questa piglia profondità e resistenza, essere corpo (intorno al quale adesso è discorso) composto di lun-
ghezza e di larghezza, di profondità e di resistenza. Ma facile è pur contro costoro la argomentazione: chè o dicono essere il corpo nulla più che queste misure, o altra cosa sopra il concorso delle predette. Fuori della lunghezza e larghezza e profondità e della resistenza, nulla sarebbe il corpo. Ma se queste sono il corpo, ed altri dimostri che elle non sono
esistenti, toglierrebbe via eziandio il corpo; giacchè il tutto viene disfatto dal togliersi delle singole parti sue. In varie guise tali argomenti potrebbero confutarci; e qui basterà dire che se ci sono estremità, esse sono o linee, o superficie, o corpi. Se taluno dica esserci una qualche linea, dirà pure che ciascuna delle sopradette o può sussistere individualmente, o vedersi unicamente intorno agli oggetti chiamati corpi. Ma linea o superficie da sè esistente forse non potrebbe sognarsi che da uno scemo: e quando si affermasse vedersi intorno ai corpi unicamente, e ciascuna di loro non esistere da sè, in prima verrà qui ad ammettersi che i corpi non sono da esse composti (giacchè parmi avessero elle dovuto possedere avanti una propria sussistenza, e così insieme formare i corpi); e poi che elle non sussistono neppure nei soggetti chiamati corpi. Ciò potrebbe con molti argomenti dimostrare; ma basterà adesso riferire le dubbiezze che vengono dal contatto. Se i corpi tra loro congiunti si toccano, colle proprie estremità ossia con la superficie si toccano, tutte quindi le superficie non si uniranno per il contatto iteramente; giacchè confusione allora sarebbe questo contatto, e la separazione dei combaciati sarebbe uno strappamento, il che non si vede. Ma se in alcune parti la superficie tocca la superficie del corpo a lei aderente e in altre poi è unita al corpo di cui fa estremità; dunque nessuno può, nel corpo, vedere una lunghezza ed una larghezza senza profondità; e però nemmeno una superficie.

Eguamente se due superficie (giusta una suppo-

sizione) sieno fra loro congiunte per quelle estremità in cui elle finiscono, secondo quella che si dice essere la loro lunghezza (e cioè secondo le linee) queste linee per le quali dicono toccarsi le superficie tra loro, non si uniranno a vicenda (chè si confonderebbero); e se poi ciascheduna di esse tocca la linea ad essa contigua in alcune parti della larghezza, e in altre è congiunta alla superficie di cui è l’estremità, non sarà senza larghezza, onde neppure linea. Or se non esiste nel corpo nè la linea, nè la superficie; neppure saranno nel corpo o lunghezza o larghezza o profondità. Che se alcuno dica tali estremità essere corpi, gli sarebbe da fare breve risposta; quando la lunghezza sia corpo, bisognerà dividerlo nelle sue tre misure; ciascuna delle quali essendo corpo spartirassi di nuovo in altre tre dimensioni, le quali saranno corpi; e queste in altre egualmente, e ciò sino all’infinito; a tal che il corpo riescirebbe di infinita grandezza essendo diviso in parti infinite. Ma ciò è assurdo; e dunque non sono corpi le superaccennate divisioni. E se non sono nè corpi, nè linee o superficie, non si reputeranno nemmeno esistenti.

Anche la resistenza è incomprendibile; giacchè quand’ ella fosse comprensibile, per il tutto si comprenderebbe: or se dimostriamo che il tutto non sia comprensibile, verrà manifesto che non possa comprendersi la resistenza. Chè, poi, incomprendibile sia il tutto, da ciò ne argumentiamo: le cose che intra loro si toccano, o a vicenda si toccano in alcune parti, o tutte in tutte, tutte in ogni parte no certo, chè non si toccherebbero, bensì starebbero unite. E neppure si
toccano le parti con le parti; giacché le parti loro a rispetto dell’intero sono parti, ma a rispetto delle loro parti esse sono interi; e questi interi sono parti di altri. Gli interi, dunque, con gli interi non si toccano per gli argomenti anzidetti; ma neppure le parti con le parti; poiché le parti loro a rispetto delle proprie parti essendo interi, non si tocheranno né quali interi con interi, né come parti colle parti. Or se comprendiamo che il tutto non si fa nè per l’intero nè per le parti, incompreseibile sarà il tutto, e però anche la resistenza e quindi pure il corpo. Ché nulla essendoci oltre quelle tre dimensioni e la resistenza, e noi avendo mostrato inconcepibile ciascuna di esse; sarà incompreseibile pure il corpo.

Così quanto al concetto del corpo, è incompreseibile se il corpo esista. Ma in tale proposito è da segnun- gere come, degli esistenti, alcuni si dicono sensibili, altri intelligibili; questi con l’intelletto si percepi- scono, quelli coi sensi: i sensi sono semplicemente passivi e l’intelletto dalla comprensione dei sensi va al compendio degli intelligibili. Importante se il corpo esista, desso è o un sensibile o un intelligibile; ma se sensibile non è, giacché si sembra comprendersi per l’insieme della lunghezza e della profondità e della larghezza e della resistenza, e del colore e delle altre cose per cui si percepisce; e invece i sensi, dai dommattici si affermano pazienti. E se il corpo è detto un intelligibile, occorre del tutto che esista qualche cosa nella natura delle cose sensibili da cui seguà la nozione dei corpi intelligibili. Ma fuor del corpo e dell’incorporeo non c’è nulla; de’ quali l’incorporeo è da sè un intelligibile. Ma il corpo, siccome avvertiamo, non è un sensibile. Sic- ché, non essendoci nella natura delle cose alcune di sensibile dacuì venga la nozione del corpo, non sarà intelligibile neppure il corpo. Che se desso non è un sensibile nè un intelligibile e fuor di questi nulla esiste, è da dire per tale ragionamento che non esista neppure il corpo. Però mettendo noi tali argomentazioni contrarie ai corpi, innanzii a chi stima apparire esistente il corpo, concludiamo la sospen- sione di assenso circa i corpi.

Dalla incompreseibilità del corpo si deduce pure incompreseibile l’incorporeo. Che le privazioni si considerano quali privazioni di condizioni (come la cecità in rispetto della vista, la sordaggine per l’udito, e così di altro): ora acciocché noi comprendiamo la privazione, importa si comprenda prima la condi- zione, per la cui mancanza si dica esistere una priva- zione. In fatti chi non avesse notizia della vista non potrebbe dire se altri non abbia il vedere, d’onde ne viene l’essere cieco. Se dunque l’incorporeo è una privazione di corpo, posto che non si comprendano le condizioni verrà impossibile il comprenderne le privazioni; ora fu già dimostrato che il corpo è incompreseibile; dunque sarà incompreseibile anche lo incorporeo. Desso, in fatti, è o sensibile o intel- ligibile: quando sensibile sia, non può comprendersi per la differenza degli animali e degli uomini e dei sensi e delle circostanze, e per li mescolamenti e le altre cagioni esposte da noi nei cinque modi: quando sia pensabile, non ammettendosi una propria com-
preuzione dei sensi, mossi dalla quale sembriamo essere portati agli intelligibili, non si concederà neppure una propria comprensione degli intelligibili, e però nemmeno dell'incorporeo. E quale dica di comprendere l'incorporeo, affermerà di comprenderlo o col senso o col discorso; ma col senso non affatto. Giacché pare che i sensi comprendano i sensibili per mezzo di stimolo o di colpo, com'è la vista (o che si faccia per distensione d'un cono dei raggi dell'occhio, o per discesa e rispondenza di immagini, o per versamento di raggi e di colori), e l'udito (ossia che l'aria colpita, o le parti della voce si portino alle orecchie, e colpiscono il sottile aere acustico in guisa che producano la percezione della voce); anche gli odori colpiscono le narici, e i sapori la lingua, e le cose che muovono il tatto egualmente il tatto. Ora gli incorporei non sono valevoli a sopportare cotale stimolo; per cui col senso e'non si possono percepire.

Ma e nemmeno colla ragione. Chè se la ragione, come dissero gli Stoici, è un detto e un incorporeo, chi sostiene di comprendere gli incorporei con la ragione, usurpa ciò stesso che si indaga. In effetti mentre noi ricerchiamo se possa comprendersi alcun che di incorporeo, esso prende alla semplice un che di incorporeo, e con questo vuol dare la prova degli incorporei. Ma anche la stessa ragione (se è incorporea) fa parte di quanto ricerchiamo: e come, dunque, alcuno dimostrerà che in prima si comprende codesto incorporeo, dico la ragione? Giacché, se per altro incorporeo, ricercheremo la dimostrazione anche di questa comprensione; e ciò sino all'infinito; e se,

invece, per qualche corpo, ancora siamo a investigare circa il comprendimento dei corpi. Per qual maniera dunque mostreremo che si intende il corpo, cui pigliasi a dimostrazione del comprendimento della ragione incorporea? Se per un corpo, andremo alla l'infinito; se per un incorporeo, cadremo nel modo di alternazione. Or così incompreseibile rimanendo la ragione, siccome incorporea ch'ella è, niuno vale ad affermare che l'incorporea si possa comprendere per essa. E quando la ragione fosse corpo, dappoi che è controversia circa i corpi se comprendonsi o no, a cagione di quel continuo così detto trascorrimento loro per cui è non ricevono dimostrazione e nemmeno si reputano esistenti (di che Platone chiama i corpi generati e non esistenti), dubito come si possa giudicare la disputa intorno al corpo; chè nè per un corpo nè per un incorporeo non la vedo possibile a definirsi, a cagione delle incertezze poco anzi riferite. Non possono dunque neppure per la ragione venire compresi i corpi. Ma se e' non cadono sotto il senso, nè vengono compresi per la ragione, e' dunque sono affatto incomprensibili.

E posto che non può asseverarsi nulla nè della esistenza del corpo nè di quella degli incorporei; bisogna sospendere il giudizio anche sugli elementi; e forse anche circa quant'è oltre gli elementi; chè talune cose sono corporee, altre incorporee, e si delle unche delle altre fu dubitato. Ma all'ultimo essendosi rattenuto lo assentimento circa i principii efficaci e circa i materiali, per le esposte argomentazioni, è dubbio il discorso dei principii.
6. — Della mescolanza (errore).

E per ommettere anche tali cose, in quale modo i dommatici insegnano formarsi i composti dei primi elementi, quando non esiste il toccamento, nè il contatto, nè la mescolanza, nè alcun combinamento? Che nulla sia il tatto, or ora dimostrai quando discorrereva della sussistenza del corpo: e che il modo della mescolanza (per quel che concerne le loro argomentazioni) non sia possibile, ne espongo alla breve. Di molte cose intorno alla mescolanza si dicono, e quasi infinite sono le controversie dei dommatici intorno alla proposta questione; per cui drittamente dalla non giudicata disputa ne potrebbe raccogliersi la incomprensibilità della questione. E noi cesseremo qui dall’obiettare contro ciascuna per tenere brevità nella trattazione, reputiamo discorrere bastevolmente sull’attuale argomento.

Le cose mescolate dicono comporsi di sostanze e di qualità: verrà, quindi, asserito o che si mescolino le sostanze, o punto le qualità, o che si mescolino le qualità e punto le sostanze, o che nè l’una nè l’altra si mescolino insieme, o che entrambe fra loro si uniscano.

Ma se fra loro non si mescolano nè le qualità nè le sostanze, la mescolanza non potrà pensarsi. Come, infatti, accadrà che nasca sola una sensazione di cose misturate, quando nessuna delle cose che sono dette mescolarsi vengono tra loro mescolate? E quando si affermasse che le qualità vengono tra loro semplicemente apposte, e che le sostanze si mescolano, ancora ciò sarebbe un dire assurdo; giacchè da noi non si percepiscono separate nei mescolamenti le qualità, ma le sentiamo come una sola cosa fatta dalle mescolate. Dato poi che altri affermasse mescolarsi le qualità e punto le sostanze, direbbe un impossibile; giacchè il sussistere delle qualità è nelle sostanze. Ulteriori sarebbe ridicolo dire che le qualità si separano dalle sostanze e si mescolano tra loro anche individualmente, e che le sostanze prive di qualità rimangano in disparte.

Resta a dire che e le qualità dei misturati e le sostanze si frammettono tra loro, e mescolate compiacciono la mescolanza: ma ciò è più assurdo delle cose dette, dappoi che sia impossibile tale mescolamento. A mo’ d’esempio: se a dieci tazze d’acqua si mescolasse una tazza di succo di cieuta, si dirà mista la cieuta all’acqua tutta; chè quando alcuno pigli anche una piccolissima porzione della mescolanza, la troverà piena della virtù della cieuta. E se la cieuta viene mescolata ad ogni parte dell’acqua, e tutta ella si distende ad ognuna per un inframmettimento vicendevole delle sostanze e delle qualità stesse (acciocchè si faccia così la mescolanza), quelle che si distengono l’una con l’altra in ogni parte hanno un luogo eguale e perciò anche sono uguali tra loro: e dunque una tazza di cieuta sarà pari a dieci tazze di acqua; sicchè il mescolamento dovrà essere o di venti tazze o di sole due, giustà la supposizione di tale modo di mescolanza. Ancora, quando una tazza di acqua si gettasse nelle venti tazze (per una supposizione accenca all’argomento) dovrà farsi la misura di qua-
7. — Del moto.

In aggiunta alle cose dette avanti, è da intendersi anche per il discorso circa i movimenti, come sia impossibile lo stimare la natura secondo i dommatici. Che gli è del tutto necessario si facciano i composti per un cotal moto degli elementi e del principio efficiente; or quando mostriamo che non esiste accertata alcuna foggia di movimento, verrà manifesto (anche conceduta in supposizione ogni cosa sopra discorsa) che i dommatici invano espongono il ragionamento chiamato naturale.

8. — Del movimento di passaggio.

Quei che reputano avere perfettamente disputato circa il moto, dicono essercene di sei specie: locale passaggio, naturale mutazione, accrescimento, diminuzione, generazione, corrompimento. E noi considereremo partitamente ciascuna delle annunziate specie, fatto principio dal locale passaggio. Desso, importa, secondo i dommatici, è quello per cui la cosa mossa va da un luogo ad altro, o tutta o in parte: tutta come ne' camminanti, in parte come nella sfera movernesi intorno al centro; che mentre ella rimane nel medesimo luogo, cambia i luoghi per le parti. Credo poi sieno tre le controversie che fecero gli antichi intorno al movimento. Biante ed altri tra i filosofi concepiscono esistente il moto, e invece Parmenide e Melisso ed altri che non esiste: gli scettici non dissero il moto più che no esistente; giacché, in rispetto alle apparenze, il movimento sembra esistere, ma quanto al discorso filosofico, e' non sussiste. Se, quindi, noi proposta la controversia di coloro i quali concepiscono esistere il moto, e di coloro i quali sostengono essere niente il moto, rinverremo che la disputazione abbia un eguale valore, saremo forzati (giusta le cose discorse dai dommatici) a dire che non più il moto esiste di quel che non esista. Incominciamo da chi afferma esistere il moto.

Costoro si appoggiano massime alla evidenza; e dicono: se il moto non è, come va il sole dall'oriente
all'occidente, e come fa egli le stagioni dell'anno, le quali avvengono secondo ch'ei si approssima a noi o si dilunga? o come le navi staccatesi da alcuni lidi, approdano ad altre spiagge assai rimote dai primi? ch'io giova al moto, come esce egli di casa e di nuovo vi si riduce? or tali fatti non si possono contrastare; e gli è per questo che un colato dei Cinici interrogato sulla ragione del moto, nulla rispose, e invece levatosi prese a camminare, porgendo evidenza di fatto che il moto esiste. E così essi argumentano di svergonzare quelli che si oppongono loro.

All'incontro que' che negano lo esistere del moto, maneggiando questi altri argomenti. Se alcun che si muove, o di per sè ha il movimento o l'ha da altro; e quando l'abbia da un altro, ciò che è detto muoversi da altro, o senza cagione si muove o per qualche cagione. Ma senza cagione, è detto che nulla si faccia; se dunque per qualche cagione si muove, la cagione per cui e' si muove sarà movitrice di lui; e con ciò andrassi all'infinito per la disputazione discorsa poco addietro. Inoltre se ciò che muove è efficiente, e se l'efficiente si muove, a questo occorrerà un altro movente, e al secondo un terzo, e così all'infinito per guisa da rendere il moto senza principio: ma ciò è assurdo, dunque ogni mosso non viene a muoversi per altro.

Ma e neppure da sè. Difatto ogni movente muove o spingendo innanzi, o traendo indietro, o puntando in su, o comprimendo; bisognerà perciò, che lo spingentesi di per sè faccia il proprio movimento in alcuno degli annunciati versi. Ora, quando muove sè collo spingere innanzi, desso starà all'indietro di sè medesimo; quando col trarre indietro, starà davanti; quando punti in su, rimarrà sotto; e quando calchi, sarà di sopra: ma impossibile essendo che una medesima cosa stia e sopra, e davanti, e sotto, e die tro sè stessa, non accade possibile che nulla abbia di per sè movimento. E poi che non si muove alcuna cosa di per sè e nemmeno per altro, niente dunque si muove. Che se taluno rifugga all'impeto dell'animo e alla scelta, vuolsi rammentargli la controversia intorno a quello che sia di facoltà nostra propria; e la quale fu messa, come non giudicabile, perché infino ad ora non ci venne trovato il criterio della verità.

Ci ha pure da aggiungere questo. Se alcuna cosa si muove, o si muove nel luogo in cui dessa è, o dove la non è. In dove ella è, no; giacchè la rimane in esso, se in esso essa sta: e nemmeno in dove ella non è, giacchè dove la non istà non può valere a nulla, nè può nulla patire. Niente, dunque, si muove. C'è poi un argomento di Diodoro Crono che ebbe di molte tradizioni; tra cui esporremo le più valide per la natura del nostro lavoro, e insieme il giudizio che di essa ci appare. Sostengono dunque taluni che alcuna cosa può muoversi nel luogo in cui è; infatti i corpi rotondi che girano intorno ai centri si muovono restando nel luogo medesimo. A oppugnare i quali bisogna mettere l'argomento sopra ciascuna parte della sfera; e avvertendo che secondo quel discorso non si muove nemmeno per le parti, concludere che nulla si muove nemmeno nel luogo
in cui è. Faremo lo stesso discorso pur contro chi dice come il mosso abbia due luoghi, quello in dove è, e quello in cui si porta; e domanderemo loro: quand’è che la cosa messa va dal luogo in cui è ad un altro? quando è nel luogo primo, o quando è nel secondo? Ma quando è nel primo luogo, non trappassa nel secondo, giacché ella sta nel primo; e quando la non fosse in quello non trapasserebbe da esso. Ancora badisi che viene a recarsi innanzi l’argomento di cui è questione: difatti nel luogo in cui una cosa non sia, non può nemmeno operarvi; e nessuno concederà portarsi in qualche luogo alla semplice una cosa di cui non concedette esistere il moto.

E altri sostengono: in due maniere si afferma il luogo, in una larga, come la casa mia; in altra più esatta, come, a mo’ di dire, l’aria che si compone intorno alla superficie del mio corpo. Però quando si dice che il mosso muovesi entro un luogo, non è in quello dell’esatta maniera ma in quello della larga. Contro essi (seguendo la divisione del luogo pigliato in larga maniera) può argomentarsi così: il corpo che si dice mosso è propriamente in una parte di questo luogo, come in luogo strettamente suo; in altra, non c’è come non è nelle rimanenti del luogo pigliato in senso largo. Deducendone poi che nessuna cosa può muoversi nè nel luogo in cui ella è, nè in dove ella non sia, concludiamo che non può muoversi nemmeno nel luogo il quale abusivamente tale si chiama per largo significato. Giacché odat luogo preso in larga significazione, si compone in due; quello in cui il corpo sta con esattezza, e quello in cui esattamente esso non è; e già si dimostrò che nè in l’uno nè in l’altro c’è si può muovere.

Può eziando farsi la seguente argomentazione: se alcun che si muove, o si muove una prima parte per una prima parte di spazio, o per tutto insieme il divisibile intervallo; ma nè secondo una prima parte può muoversi alcuna prima parte, nè per tutti insieme l’intervallo divisibile, conforme dimostremo; dunque nulla si muove. Ora che una prima parte non possa muoversi per una prima parte di spazio, è cosa manifesta per sè medesima: chè se indefinitamente vengono tagliati i corpi, e i luoghi e i tempi nei quali si dice che muovonsi i corpi, non ci sarà movimento; sendo impossibile il rinvenire tra gli infiniti un primo dal quale primo sia mosso ciò che è detto muoversi. Che se le cose sopracennate riducessi a punti indivisibili, ed ognuna di quelle che si muovono percorre egualmente una prima parte indivisibile del luogo, ed una prima parte indivisibile del suo tempo, tutte le cose che si muovono sono di eguale celerità; pari dunque il veloce simo cavallo e la tartaruga, e ciò è assurdo maggiore dell’antecedente. Dunque non si fa il moto di una prima parte per una prima parte di spazio.

Ma nemmeno per tutto insieme l’intervallo divisibile. Chè se (come insegnano) fa d’uoio si testifi chino le cose oscure per le apparenze, siccome chi abbia a compire l’intervallo di uno stadio, deve in prima compiere la prima parte dello stadio, e poi la seconda, e le altre egualmente; così ogni cosa che si muove importa venga messa per una prima parte. E
se fosse detto che quanto muoversi passa tutto insieme, tutte le parti del luogo nel quale è affermato che si muove, saranno insieme in tutte le parti di lui; e se una fosse fredda e un'altra calda delle parti del luogo per dove si fa il movimento, o se (per caso) l'una fredda l'altra calda, tanto che le cose precedentemente potessero anche colorarsi, il corpo mosso sarà insieme e freddo e caldo e nero e bianco; il che è assurdo. Appresso egli devono dire quanto luogo congiuntamente trapasserà il corpo mosso. Che se affermano essere questo indeterminato, accodano che alcuna cosa congiuntamente si muove per tutta la terra; e se ripugna loro un tale discorso, ci definiscano la grandezza del luogo. Chè imprendere a determinare con esattezza il luogo, più del quale neppure di un minimo intervallo non potrà passare il corpo che congiuntamente si muove, oltre esse cosa fortuita e temeraria e fors'anche ridicola, fa che si cada nella primitiva dubitazione: giacchè tutte le cose saranno di eguale celerità; se ciascuna in eguale maniera eseguisce i passaggi dei movimenti per luoghi determinati. Se, invece, dicono che il corpo mosso si muove tutt'insieme per un piccolo tratto non determinabile con esattezza, ci sarà lecito, sempre per concatenate dubitazioni, aggiugnere alla supposta grandezza del luogo un'altra piccolissima parte. Chè s'eglino si fermino in qualche luogo, componendo noi tale catena di dubbi, di nuovo cadranno nella esatta determinazione di luogo che è portentosamente supposto. Se appongono qualche accrescimento, noi li forzeremo a concedere che tutt'insieme può taluna cosa muoversi traverso tutta la larghezza della terra. Sicchè quel che è detto muoversi non può muoversi neppure per tutto insieme l'intervallo divisibile. Or se nulla si muove prima, nè per tutt'insieme il divisibile luogo, nè per una prima parte, niente dunque si muove.

Queste osservazioni ed altre di queste recano coloro che negano il movimento di passaggio. E noi che non sappiamo rovesciare nè tali argomentazioni nè la apparenza (cui seguendo alcuni deducono la sussistenza del moto) in quanto c'è opposizione delle parvenze e dei ragionamenti, sospendiamo di assentire circa lo esistere o il non esistere del moto.

9. — Dello accrescimento e della diminuzione.

Di questo medesimo discorso valendoci, riterremo lo assenso circa lo accrescimento e la diminuzione; giacchè la evidenza pare ci induca ad ammettere quella esistenza loro cui le argomentazioni paiono rovesciare. Ed ora tu considera: ciò che cresce, ente e sussistente, bisogna venga tratto a grandezza (e se fatto lo accrescimento di una cosa, taluno dicesse aumentatane un'altra, mentirebbe): poichè, dunque, la sostanza mai non resta, e sempre va, e l'una in luogo dell'altra si discerne, quello che dicesi accrescimento non ha la primitiva sostanza e dopo questa un'altra di giunta, ma una che è altra aftato. Come, per guisa di dire, posto ci sia un legno di tre cubiti, se taluno ne apponesse un altro di dieci, mentirebbe col dire accresciuto quello de' tre (da che questo tutto è altro da quello). Così in tutto quanto si dice cre-
scere, andandosene la primitiva materia e un’altra sottentrandonc, se viene aggiunto ciò che è detto aggiungersi, nessuno dirà che codesto sia uno accrescimento, ma una intera mutazione. Lo stesso discorso è per la diminuzione; poiché come si dirà scemare ciò che punto non sussiste?

10. — Della sottrazione e dello aggiungimento.

Inoltre quando la diminuzione si faccia per togli-imento, e l’accrescimento per aggiunzione, come non esiste la sottrazione ne l’aggiungimento, non c’è neppure diminuzione nè accrescimento. Che non ci abbia sottrazione, ne argomentano da questo. Se da qual-che cosa alcun che si toglie, o viene sottratto uno eguale da uno eguale, o un maggiore da un minore, o un minore da un maggiore; ma in nessuno di tali modi si fa togliimento (siccome dimosteremo); dun-que la sottrazione non è possibile.

Che in veruno dei predetti modi non si faccia sot- trazione, è manifesto da ciò: quello che si toglie da qualche cosa, bisogna che innanzi dello staccamento sia contenuto in quello da cui è spiccato; ma uno eguale in uno eguale non si contiene come sei in sei (giacchè il contenente dev’essere maggiore del con- tenuto, e ciò da cui si toglie maggiore di quello che è staccato, onde rimanga qualcosa dopo la sottra- zione; parendo questa la differenza tra il toglie via affatto e lo staccare). E non si contiene nemmeno il maggiore nel minore, come sei in cinque (ch’è ripugna); e quindi neppure il minore nel maggiore; chè se i cinque venissero contenuti da sei (come il meno del più), anche in cinque si conterebbero i quattro, e nei quattro i tre, e nei tre i due, e in questi l’uno. Così i sei avranno i cinque, i quattro i tre, i due l’uno; i quali insieme formano quindici; e si con- clude che questo numero è contenuto in sei, posto conceduto che il minore contenga il maggiore. Egualmente nel quindici, contenuto dal sei, si conterranno e il numero trentacinque, e procedendo a poco a poco anche numeri infiniti. Assurdo è poi dire che i numeri infiniti si contengano nel numero sei; è dunque assurdo affermare che nel maggiore si contenga il minore. Importante se ciò che viene sottratto fa d’uopo si contenga in ciò da cui è per togliersi; e uno eguale nell’eguale non si contiene, né un maggiori in un minore, né un minore in un maggiore; nulla dunque si distacca da veruna cosa.

Ancora: se distacassi alcun che da qualche cosa, o il tutto viene distaccato dal tutto, o una parte dalle parti, o il tutto dalle parti, o la parte dal tutto. Ma è manifesto assurdo dire che il tutto si distacchi o dal tutto o dalle parti; per cui rimarrebbe a dire che una parte si distacchi o dal tutto o dalle parti, il che pure è assurdo. Così ad esempio (per istare col ragio- namento sui numeri in grazia della chiarezza): sia il dieci, e dicasi che s’abbia a staccarne una unità; co- tale unità non può staccarsi nè da tutta la diecina, nè dalla parte rimasta della diecina cioè dal nove (e ne dimostrerò); dunque non staccherasi nulla. Chè quando una unità si distacca da tutta la diecina, siccome la diecina non è altro che dieci unità, nè una delle unità ma l’insieme di tutte le unità, do-
vrassi distaccare la unità da ciascuna unità, affinché si distacchi da tutta la diecina. Ma dalla unità niente può staccarsi (ché le unità sono individuabili); e dunque non si distaccherà cost la unità dalla diecina.

Quando poi altri concedesse potersi distaccare la unità da ciascuna delle unità, la unità avrà dieci parti; e con lo avere dieci parti sarà unità. E poiché furono lasciate altre dieci parti da cui staccaronsi le dieci parti chiamate unità, queste dieci saranno venti. Ora essendo assurdo il dire che l’uno sia dieci, che il dieci venti, e che l’indivisibile (secondo loro) si divida; è anche assurdo il dire che l’unità da tutta la diecina si tolga.

Ma la unità non può sottrarsi nemmeno dal nove; poiché quello da cui si stacca non rimane intero; e il nove, invece, dopo la sottrazione di quella unità rimane intero. E come il nove null’altro è che nove unità, quando avesse a dirsi distaccata la unità da tutto esso nove, il nove ne verrebbe toltò: e quando dalla parte del nove, pongasi dall’otto, ne seguirebbero i medesimi assurdi; e quando dall’ultima unità, direbbero essere divisibile la unità, che è un assurdo. Dunque la unità non si sottrae neppure dal nove; e se la non si distacca da tutta la diecina, nè dalla parte di essa, neppure può staccarsi una parte dal tutto o dalla parte. Poste, però, che nessuna cosa si sottragga tutta dal tutto, nè parte dal tutto, nè tutta da una parte, nè parte da una parte, nulla si distacca da nulla.

Ma anche la addizione si concepisce dagli scettici fra le cose impossibili. Ei dicono: ciò che s’aggiunge, o egli aggiunge a sè medesimo, o a cosa esistente innanzi, o a cosa composta dell’una e dell’altra; ma di tali casi nessuno è vero; dunque niente si aggiunge a qualcosa. Ci sia, a mo’ di esempio, una quantità di ciottole: quattro; e vi si aggiunga una ciottola. Domando a chi ella viene aggiunta? A sè medesima, non è possibile (ché quanto si aggiunge, è altro da ciò a cui viene aggiunto, e niente pot è diverso da sè stesso): ma e non si aggiungono neppure a ciò che è composto di ambidue (cioè delle quattro ciottole e dell’una ciottola) poiché come si aggiungerebbe a qual che non esiste? E anche, se alle quattro ciottole e all’una ciottola si mescolasse la ciottola aggiunta ci sarà una quantità di sei ciottole, composta delle quattro e dell’una con la ciottola aggiunta. Quando, invece, alle sole quattro ciottole venga la ciottola aggiunta, poiché quello che si distende ad una cosa eguali ciò a cui viene disteso, la ciottola aggiunta alla quantità delle quattro ciottole duplicherà la quantità delle quattro in guisa da far essere otto tutta la quantità delle ciottole; il che non si scorge.

Se, importato, non viene aggiunto a sè quel che è detto aggiungersi, nè a cosa innanzi esistente, nè a ciò che si componga di ambidue questi casi; e come nulla esiste oltre di ciò, così nulla si aggiunge a nulla.

11. — Della trasposizione.

Colla sussistenza dell’aggiunzione e della sottrazione e del movimento locale, viene descritta anche
la trasportazione; e quest’è una sottrazione da qual-
che cosa che, mutando, si aggiunge ad altra.

12. — Del tutto e della parte.

Così è del tutto e della parte; ch’è stimasi il tutto
formarsi dal concorso e dalla aggiunzione delle parti;
e, col sottraimento di alcuna di queste, finire d’essere
il tutto. Oltre ciò se il tutto è qualche cosa, o desse
è altro dalle parti di esso, o le medesime parti di lui
sono il tutto: ma un tutto, altro dalle parti, appa-
risce essere niente (ché di fermo, se toglie via le
parti, non resta nulla per cui argumentiamo che il
tutto sia altro da queste); se poi le parti sono il tutto,
codesto tutto è solo un nome, una vano annuncia-
zione, non avente propria sussistenza. Egualmente la
distanza non è altro dalle cose distanti; nè la tra-
vatura è altro dalle cose intravate; nulla è dunque
il tutto.

Ma niente sono pure le parti; chè se elle esistono,
desse sono o parti del tutto, o parti l’una dell’altra,
ociascuna è parte di sè stessa. Ora, del tutto no;
perché desse non è altra cosa fuor delle parti (e
altramente le parti sarebbero così parti di sè stesse;
ciascuna delle parti dicendosi essere compimento del
tutto): nè le une delle altre, giacché la parte sembra
contenersi in ciò di cui ell’è parte (ed è assurdo dire
che la mano, per esempio, si contiene nel piede): e
nemmeno ciascuna parte non è parte di sè stessa;
concioch’è per la contenersi diverrebbe ella qual-
che cosa maggiore e minore di sè medesima. E quindi
se quelle che si dicono essere parti non sono parti
nè del tutto, nè di sè stesse, nè l’una delle altre, desse
non sono parti di nulla: e se non le sono parti di
nulla, non sono neppure parti; ch’è tutte le cose re-
lative ad altre si rovesciano insieme a vicenda.

13. — Della naturale mutazione.

Codesto poi si disse per digressione; giacché altra
volta si trattò del tutto e delle parti. E ciò pure che
si appella mutazione naturale dicono taluni insussis-
stente, adoprandosi questi discorsi: se alcun che si muta,
il mutevole o è un corpo o non è corpo; ora stando il
dubbio per l’uno e per l’altro caso, ci sarà anche
dubbiezza sul ragionamento della mutazione. Se poi
alcun che si muta, mutasi per qualche efficienza di
cagione e come paziente: ma giacché la sussistenza
della cagione è annullata (e con ciò si nega il pa-
ziente, mancando la cosa da cui e’ patisca) non esiste
alcun che di mutevole.

Ancora: se qualche cosa si muta, mutasi o quello
che è o quello che non è: ma quel che non è non
ha sussistenza, e non può nè patire nè agire; onde
non riceve alcuna mutazione. Se invece mutasi quello
che è, e si muta o come esistente o come non esi-
stente: ora, come non essente non si muta, giacché
non esiste: e se, come esistente si muta, diverrà altro
da quello che è, ossia sarà non esistente. Ma è assu-
rodo il dire che l’esistente faccia il non esistente:
dunque non si muta neppure ciò che è. Non mutan-
dosi, pertanto, nè ciò che è, nè ciò che non è (e nulla
essendoci fuor di questi due casi) rimane a dire che
niente si muta.
alcuni discorrono di quest'altra guisa: il mutabile deve mutare in qualche tempo; ma niente si muta nè nel tempo passato, nè nel futuro, e nemmanco nel presente (conforme dimostriremo), dunque nulla si muta. Ora nel passato tempo e nel futuro (nessun dei quali è presente) nulla si muta; giacché è impossibile che si faccia o si patisca qualche cosa in tempo non esistente nè presente. Ma neppure nel presente; chè il tempo presente forse non sussiste e, anche sorpassando ciò per ora, desso è indivisibile. Or non è egli impossibile reputare che il ferro (poni) nel tempo indivisibile dalla durezza si muti nella mollezza, o faccia qualcuna delle altre mutazioni; chè desse appariscono bisognare di protrimento? che se nulla si muta nè nel tempo passato, nè nel futuro, nè nel presente; è da dire nulla esserci di mutabile.

Ulteriori se c'è qualche mutazione, o dessa è fatta da semplici sensazioni, e allora la mutazione sembra avere significato unico e di ciò da cui mutossi e di ciò in cui si dice mutarsi: oppure dessa è pensabile, e siccome intorno alla sussistenza del pensabile ci è, fra gli antichi, una controversia irrisoluta (di che spesso discorremmo) non abbiamo argomento a dire nemmeno intorno alla sussistenza della mutazione.

14. — Della generazione e della corruzione.

Insieme con la aggiunzione, e la sottrazione, e la naturale mutazione si rovescia anche la generazione e la corruzione: chè senza di quelle non si genera nè si corrompe nulla. Così accade che, come dicono, si generi il nove dalla diecina guastata per la sottrazione di una unità; e la diecina dal nove guastato per la aggiunzione di una unità: e la ruggine per mutazione del bronzo guasto. Tolti però i predetti movimenti, forse è di necessità che si tolgano via e la generazione e la corruzione.

Nientedimeno alcuni dicono questo: se Socrate fu generato, Socrate generosi o quando Socrate non era o quando già era Socrate; ma se affermasi generato quando era, sarebbe generato due volte; se, invece, quando non era, Socrate dunque era e non era insieme: era, siccome generato; e non era, giusta la supposizione. E se Socrate morì; desso morì e quando morto: ora quando viveva non moriva, giacché egli e vivrebbe e sarebbe morto; ma neppure quando morto, giacché ci sarebbe morto due volte: dunque Socrate non morì. Con simile discorso potrebbe altri instare sopra ciascuna delle cose che è detto generarsi e corrompersi, e toglievi via la generazione e la corruzione.

Alcuni pure così avvertono: se qualche cosa si fa, o si fa quello che è o quello che non è; ora il non esistente non si genera (giacché a quel che non esiste non può accadere nulla, e neppure il generarsi): ma neppure l'esistente; poiché se l'esistente si genera, esso generasi o come esistente o come non esistente. Come non esistente, non si genera, e se, come esistente si genera (poiché il generato è altro da quello da cui è detto generarsi), il generato sarà altra cosa dell'esistente, cioè il non esistente; e ciò
disconviene. E se non viene generato nè l'esistente nè il non esistente, niente dunque si genera.

Alla stessa guisa niente si corrompe. Giacché se alcuna cosa si corrompe, o corrompesi l'esistente o il non esistente: il non esistente non si corrompe (ché il corrompentesi bisogna che patisca qualche cosa): ma nemmeno l'esistente; giacché o si corrompe rimanendo ad essere in ciò che è, o non rimanendo; ma rimanendo ad essere in ciò che è, il medesimo sarebbe e non esistente ed esistente insieme. Corrompesi, in fatti, non in quanto non è esistente, ma in quanto è esistente: e in quanto si dice corrotto, disso è altro dallo esistente e però non esistente; in quanto poi è detto corrompersi, rimanendo nell'esere medesimo, disso sarà esistente. Ora è assurdo il dire che la medesima cosa esista e non esista; dunque l'esistente non si corrompe rimanendo nel medesimo essere. Che se l'esistente si corrompe non rimanendo nel proprio essere, ma dapprima tramutandosi al non essere, e così poi corrompendosi, viene a corrompersi non lo esistente ma il non esistente: il che avverrimmo essere impossibile. Adunque se non si corrompe l'esistente, nè il non esistente, e fuor di tali casi non c'è nulla; nient' si corrompe.

Tali cose compendiatamente basterà avere detto circa ai movimenti; d'onde seguita non essere sussistente nè potersi pensare la fisiologia dei dommatici.

15. — Della quiete.

E per conseguenza taluni dubitano intorno alla quiete naturale; dicendo come ciò che si muove non resta. Muovesi poi ogni corpo continuamente, giusta l'opinione de' dommatici, i quali dicono essere discorrevole la sostanza, e sempre scuotentesi e operante aggiunzione (sicch' Platone non dice i corpi esistenti, ma piuttosto gli chiama cose generate, ed Erasclito paragona la mobilità della nostra materia al veloce corso di un fiume). Nessun corpo dunque rimane; ché quanto è detto rimanere pare contenuto dalle cose circostanti a lui: e il contenuto è passivo; ma come nulla patisce, giacché la cagione non esiste, conforme dicemmo, quindi nulla rimane. Taluni adoperano anche questa argomentazione: ciò che sta, patisce; ciò che patisce si muove; dunque ciò che è detto rimanere, si muove, e se si muove non resta. D'onde è manifesto neppure l'incorporeo non potersi rimanere quieto; ché se il rimanente patisce, e il patire è proprio dei corpi, e se ciò non è proprio degli incorporei, dacché nessun incorporeo può nè patire nè rimanere, dunque nulla rimane.

E ciò dico rispetto alla quiete. Ma siccome ciascuna delle cose innanzi dette non può pensarsi senza del luogo e del tempo, è da passare alla indagine di questi; ché se taluno dimostrerà non potere questi sussistere, apparirà per ciò insussistente ciascuna di quelle cose. Incominciamo dal luogo.

16. — Del luogo.

Luogo, in due modi si dice: propriamente e abusivamente. Abusivamente, e quasi in senso largo, come la mia città: propriamente, quel che contiene con esattezza, e da cui con esattezza siamo conte-
nuti. Ricerchiamo dunque del luogo, secondo esattezza, cui taluni ammisero, altri negarono, e di che altri sospesero il giudizio.

Quelli che lo annunziono esistente, si valgono della evidenza. Chi, dicono, sosterrà non esistere il luogo vedendone le parti, quali la destra, la sinistra, quelle di sopra, quelle di sotto, all’innanzi, all’indietro; e quando sì trovi ora qui ora là; quando scorga che ove parlava il mio maestro, ivi adesso parlo io; e comprenda che è differente il posto per la natura delle cose leggierie, e per la natura delle pesanti; ed eziandio oda dire agli antichi: dapprima fu il caos (giacché dicono caos il luogo, dall’essere lui capace delle cose che in esso stanno)? E se c’è qualche corpo, soggiungono, c’è anche luogo; che senza di questo non esisterebbe corpo. Ora se esiste il dat quale, e il pet quale, esiste anche il nel quale, che poi è il luogo: il primo è nell’uno e nell’altro, dunque in entrambi anche il secondo.

Quelli poi che negano il luogo, non danno per esistenti neppure le parti di esso (nulla essendo il luogo fuor delle sue parti); e chi adoperi a concludere l’esistenza del luogo col pigliare come esistenti le parti di esso, vuoi costruire il ricercato con sè medesimo. Egualmente scherzano quelli che dicono esistere o essere stata alcuna cosa in qualche luogo (mentre non si concede che punto di luogo ci sia); che usurpano la esistenza del corpo la quale di per sè non è concessa; e il dal quale e il pet quale si dimostrano insussistenti al pari del luogo; ed Esiodo poi non è giudice degno di fede in cose di filosofia.

Così que’ che respingono le argomentazioni recate per istabiliere che il luogo esiste, ancora più accortamente fermano che deesso non è; adoperando intorno al luogo quelle opinioni dei dommatici che stimano più gagliarde, sì degli Stoiici, e sì dei Peripatetici nel seguito modo.

Gli Stoici dicono vuoto quello che può occuparsi da un reale, e non è occupato; oppure l’intervallo privo di corpo, o l’intervallo non tenuto da corpo: luogo, un intervallo che è occupato da un reale, ed è eguale a quello che l’occupa: chiamano reale il corpo, e spazio l’intervallo in parte occupato dal corpo e in parte non occupato; ed altri dissero spazio il luogo di un gran corpo; sicché nella grandezza stia la differenza del luogo e dello spazio. Quando però dicono che il luogo sia un intervallo occupato da un corpo, come dicono che esso intervallo sia? Forse una lunghezza di corpo, o una larghezza, o una profondità solamente, o queste tre divisioni? Che se fosse una sola dimensione, il luogo non si eguaglierebbe a ciò di cui esso è luogo; e per giunta ciò che contiene sarebbe parte di quanto è contenuto; cosa affatto intelligenibile. E se fossero le tre divisioni; poiché in quel che dicesi luogo non è nè il vuoto nè altro corpo avente dimensione; e ciò che rimane nel luogo e si dice essere corpo non è composto di quelle dimensioni (giacché deesso è lunghezza e larghezza e profondità, e forza di resistenza cui dicesi aggiunta alle preaccennate divisioni), il corpo stesso sarà luogo di sè medesimo, ed esso contenente e contenuto; assurda cosa. Non esiste dunque alcuna misura del luogo supposto; e però non esiste punto di luogo.
Fassi anche questo ragionamento: dacchè doppie misure non si veggono in ciascuna delle cose che sono dette esistere in luogo, sibbene una sola lunghezza e una larghezza ed una profondità; tali dimensioni sono elleno del solo corpo, o del solo luogo, o di entrambi? Ma se di solo il luogo; non avrà il corpo una particolare lunghezza, nè larghezza, nè profondità veruna; sicchè il corpo non sarà corpo: assurda cosa. Se di entrambi; poichè il vuoto non ha alcuna sussistenza fuorchè le dimensioni; e le dimensioni del vuoto sono quelle del corpo; le costituenti del vuoto saranno costituenti altresì del corpo; chè, circa al sussistere della forza di resistenza non c'è da affermare, siccome prima abbiamo accennato. Siccome poi le misure sole appariscono nel cost detto corpo, le quali sono anche del vuoto e medesime che il vuoto, il corpo sarà un vuoto; assurda cosa. Se, poi, di solo il corpo sono le misure, non esisterà veruna misura del luogo; di che nessun luogo. Adunque se in nessun dei modi predetti trovasi la dimensione del luogo, non c'è neppure il luogo.

A ciò si aggiunge: che quando il corpo entra nel vuoto, e se ne fa il luogo, il vuoto o rimane, o si ritira o si altera: ma se resta, desso sarà e pieno e vuoto; se ritirasi vuotato e si trasmuta, o si altera nella mutazione, corpo sarà il vuoto; giacchè tali passività sono proprie del corpo. È poi assurdo dire che una cosa medesima sia vuota e piena, o che il vuoto sia un corpo: adunque è pure assurdo dire possibile che il vuoto sia dal corpo contenuto e diventi luogo.

Per queste ragioni trovasi insussistente anche il vuoto, se non è possibile venga occupato dal corpo per diventare luogo. Chè dicevasi vuoto quello che può dal corpo occuparsi; ma con queste osservazioni fu rovesciato anche lo spazio. Infatti se lo spazio è un gran luogo, si distrugge col luogo: se intendono quel che in parte è occupato dal corpo, e in parte è vuota dimensione, con entrambi si rovescia.

Tali cose e anche maggiori diconsi contro la opinione dissenziente degli Stoici. I Peripateticì poi dicono essere il luogo la estremità del contenuto, in quanto contiene; a mo' d'esempio: il luogo mio sarebbe la superficie dell'aria, foggiate intorno al mio corpo. Ma se questo è il luogo, il medesimo e sarà e non sarà; giacchè avendo il corpo ad essere in qualche luogo (in quanto che nulla può stare in quello che non è) importa che prima sia il luogo, affinchè così stia in esso il corpo. Esisterà, dunque, il luogo, prima che in esso sia il corpo esistente in un luogo. Siccome però il luogo si fa per la superficie dell'aria foggiate intorno al contenuto, non può essere il luogo innanzi che sia in esso il corpo; e per questo o' non esisterà. Ma ed è assurdo dire che un medesimo sia e non sia; dunque il luogo non è la estremità del contenuto in quanto contiene.

Inoltre se il luogo è qualche cosa, desso è o fatto o non fatto: ma non fatto è impossibile dirlo, giacchè si fa appunto quando, come dicono, si foggia intorno al corpo che è in esso; ma non è neppure fatto; chè se formasi o è allora quando sta il corpo nel luogo che si forma esso luogo, nel quale già si afferma.
stare ciò che sta nel luogo, oppure quando non è in esso. Ma no quando è in esso (ché già esiste un luogo dove sta il corpo); e no, quando non è in esso (ché, siccome dicono, il contenente si foggia intorno al contenuto e così formasi il luogo); e nulla può foggirsi intorno a ciò che non esiste in esso. Or se il luogo non si fa nè quando il corpo è nel luogo nè quando in esso non è; e poiché oltre cotali guise null'altra se ne può pensare, non è nemmeno fatto il luogo: e se desso non è fatto, e nemmeno non fatto, non esiste.

In generale poi può dirsi: se qualche cosa è il luogo, desso è o un corpo o un incorporeo: ma di entrambi si dubita conforme accennammo, e dunque anche il luogo è dubitabile. Il luogo si pensa per il corpo di cui è luogo; ma è dubbio il ragionamento intorno dell'esistenza del corpo; e dunque anche intorno del luogo. Il luogo di ciascuno non è perpetuo; e dicendosi nasce trovasi insussistente, dacché non esista la generazione.

Ci sarebbe altre molte cose da dire; ma per non allungare il discorso, questo è da aggiungere: che quinzi gli argomenti, quindi la evidenza voltano pudibondi gli scettici; e però è quell'un ne all'altra parte non ci appioniamo rispetto ai ragionamenti dei dommatici, ma stiamo rattenuti circa il luogo.

17. — Del tempo.

Il medesimo ci accade nella ricerca del tempo; chè per quanto viene dalle apparenze, parrebbe essere il tempo qualche cosa; ma per quanto viene dai discorsi sovr'esso, apparisce insussistente.

Chè taluni sostengono, il tempo essere uno intervallo del movimento del tempo (dico tempo il mondo); altri lo stesso moto del mondo. Aristotele, e, secondo alcuni, Platone: il numero di ciò che è primo e ultimo nel movimento; Stratone, o, giusta taluni, Aristotele: la misura del movimento e della quiete; Epicuro, conforme dice Demetrio lo spartano: un caso dei casi, conseguente ai giorni, e alle notti, e alle ore, e alle passioni, e alle impossibilità, e ai movimenti e alle quieti. Rispetto alla sostanza, poi, taluni affermano lui essere un corpo, così Enesidemo; perché in nulla differente dall'essere e dal primo corpo: altri l'affermano un incorporeo.

Cotali discordanze, adunque, sono o tutte vere, o tutte false, o alcune vere, e alcune false. Tutte vere non possono essere (ché le più si combattono); nè che le siano tutte false concederanno i dommatici. E quando s'accordi falso che il tempo sia un corpo, falso sarà pure che sia un incorporeo; e così sarebbe data la insussistenza del tempo; non potendo fuori di ciò essere altro. E ancora non può comprendersi quali sentenze sieno vere e quali false, a cagione della discordanza di egual momento, e della incertezza si intorno al criterio che intorno alla dimostrazione, onde per tali cose nulla possiamo affermare rispetto al tempo.

Poi, giacché pare che senza del movimento, oppure senza della quiete, non sussista il tempo; tolto di mezzo il moto, ed egualmente la quiete, viene rovesciato il tempo. Ciò non di meno alcuni soggiungono queste cose contro del tempo: se il tempo esiste, desso
è o determinato o indeterminato; se determinato, incominciò in qualche tempo e in qualche tempo finirà; perciò fu altra volta il tempo quando tempo non era, prima che esso avesse incominciato ad esistere; e sussisterà altra volta il tempo, quando non ci sarà tempo, dopo ch’esso avrà cessato; il che è un assurdo. Dunque il tempo non è determinato.

Che se desso è indeterminato, siccome una parte di lui dicesi passato, un’altra presente, altra futuro, il futuro e il passato o esistono o non esistono. Ma se non esistono, restando il solo presente (il quale è piccolissimo) sarà il tempo determinato; e seguiranno le dubitazioni di prima. Che se esiste il passato, sarà anche il futuro; e presente sarà l’uno e l’altro di essi; ma è assurdo dire presente il tempo passato e futuro; dunque il tempo non è indeterminato. Or posto il tempo non determinato e non indeterminato, desso non esiste affatto.

Oltre acciò se il tempo esiste, desso è o divisibile o indivisibile: indivisibile non è (giacchè si distingue in presente, e in passato e in futuro, come essi dicono): ma neppure è divisibile; giacchè ognuna delle cose divisibili si misura da alcuna parte propria (e il misurante va su ciascuna parte del misurato) siccome quando col dito misuriamo il cubito. Il tempo, invece, non può misurarsi da alcuna parte propria; chè per mo’ di dire, se il presente misura il passato, sarà nel passato; e perciò un passato; e se nel futuro un futuro egualmente; e se il futuro misurasse gli altri sarebbe e presente e passato; e il passato similmente sarebbe un futuro ed un presente; il che è inconte-

Pibile. Dunque il tempo non è divisibile: ma se non indivisibile nè divisibile, desso non è.

Il tempo dicesi poi tripartito; uno passato, uno presente, uno futuro; de’ quali il passato e il futuro non esistono; giacchè se il tempo passato e il futuro esistono ora, ciascuno di essi sarà un presente: anzi nemmeno un presente, chè se il tempo presente esiste, desso è o indivisibile o divisibile. Ora indivisibile non è; giacchè si dice che nel tempo presente si cambiano tutte le mutevoli cose, e in un tempo indivisibile niente si può cambiare (vedi il ferro che passa a mollezza, e altro), sicchè il tempo presente non è indivisibile. Ma e nemmeno divisibile: in fatti stando presente, e’ non si dividerebbe, chè per la veloce scorrevolezza delle cose mondiali dicesi inconcepibile il trappassare del presente nel passato: e così anche nel passato e futuro insieme; chè non sussisterebbe, avendo una parte di sè non più e un’altra non anco esistente. Quindi il presente non può essere nè la fine del passato nè il principio del futuro; poichè e sarebbe e non sarebbe: sarebbe come presente, non sarebbe perché non ci sarebbero le sue parti; e però non è divisibile. Or se nè indivisibile il presente, nè divisibile, desso non è; e se non esiste il presente, nè il passato, nè il futuro, il tempo non è; poichè un composto di non esistente è insussistente.

Passi intorno al tempo anche questo discorso. Se il tempo esiste, desso è o generato e corrottile o non generato e incorrottile. Non generato e incorrottile, no; dacchè una parte di lui dicesi essere passata e non esistere, una parte da venire e non
esistere ancora: ma e nemmeno generato e corrottibile, chè le cose nate bisogna sieno fatte di qualche cosa, e le corrotte hanno a corrompersi in qualche cosa (e ciò secondo le supposizioni degli stessi dommatici). Se pertanto si corrompe in un passato, corrompesi in cosa non esistente; e se nasce dal futuro nasce da cosa che non esiste. Or non è altro fuori di questi due accidenti, ed è assurdo dire che qualche cosa esca da non esistente, o in cosa che non esiste si corrompa: dunque il tempo non è generato nè corrottibile. Che se desso non è non generato nè incorrottibile, e nemmeno generato e corrottibile, desso è nulla affatto.

Oltre ciò, siccome ogni cosa fatta si fa nel tempo; se il tempo nasce, nascerà nel tempo. Desso, perciò, o si formerà dentro sè o sarà altro in altro: ma quando si formi in sè, il medesimo e sarà e non sarà; giacché quello in cui formasi alcuna cosa bisogna che esista prima della cosa che in lui si forma; e perciò il tempo che si fa in sè stesso, quando si fa, non anco esiste; e quando in sè faccia già esiste; per cui neppure in sè egli si forma. Ma neppure è altro in altro: chè se il presente nel futuro si forma, il presente è futuro; e se nel passato passato; e così è da dire circa gli altri tempi: per cui il tempo non si forma neppure in altro tempo. Che se desso formasi in sè medesimo, nè è altro in altro, dunque il tempo non è generato; e che poi non sia non generato dimostrassi. Ora non essendo generato nè non generato, desso è proprio niente; poichè ciascuna delle esistenze bisogna che sia o generata o non generata.

18. — Del numero.

Parendo che il tempo non si consideri senza del numero, non sarà fuor di luogo discorrere alla breve anche intorno al numero.

Per consuetudine, e senza mettere opinioni, diciamo di numerare qualche cosa, e udiamo dire che il numero sia qualche cosa; ma la curiosità dei dommatici ci mnoe a dire anche contro di codesto. E in prima i segnali di Pitagora affermano essere numeri gli elementi del mondo; giacché sostengono che le cose apparenti si compongono di qualche cosa, e che gli elementi devono essere semplici, e perciò che gli elementi sono non manifesti. Fra i non manifesti poi alcuni sono corpi, come i vapori e le molecole, altri non sono corpi come le forme, le idee, i numeri: ma i corpi sono composti, costituiti cioè di lunghezza, e di larghezza, e di profondità e di resistenza, o anche di gravità; sicché gli elementi non solo non sono manifesti ma anche incorporei. Tuttavia ciascuno degli incorporei ha avvertibile un numero, che è o uno o due o più: donde ne conseguita che, elementi delle cose sono i non manifesti, gli incorporei, e i numeri avvertibili in ogni cosa. E non semplicemente numeri, ma unità; la quale per aggiunta di unità diventa dualità interminabile; dalla cui partecipazione i parziali binarii si fanno binarii.

Da questi poi dicono formarsi anche gli altri numeri notabili nelle cose numeriche, e costituirsi il mondo; giacché il punto ha la ragione dell'unità, la linea della dualità (giacchè ella si avverte fra due
oggetti numerati, s'affaccia questa dubitazione incontro al numero. Dicono che se il numero esiste, o le cose numerate sono il numero o desse è altra cosa loro estranea; ma i Pitagorici dimostrarono che le cose numerate non sono il numero, e noi dimostremo che desse non è altra cosa a loro estranea; dunque il numero non esiste. Metteremo innanzi che il numero non sia nulla fuor delle cose numerate, fermando il discorso sulle unità per istruzione meglio chiara.

Se l'unità è qualche cosa da sè medesima, per la quale si faccia uno qualunque partecipi di lei fra i suoi partecipanti, cotale unità o sarà una, o tante quante le cose partecipanti di lei. Ma se l'è una, ognuna delle cose che diconsi partecipare di essa partecipa di lei intera o di una porzione? Chè se, per caso, un uomo avesse tutta la unità, non rimarrebbe unità di cui partecipasse o un cavallo, o un cane o una qualunque delle cose che diciamo essere unità; così supponendo che ci sieno molti uomini ignudi, e un abito solo di cui uno fosse vestito, rimarrebbero nudi gli altri e senza dell'abito. Se, all'incontro, ciascuna cosa partecipa di porzione dell'unità, dapprima l'unità avrà qualche parte, e avrà quelle interminabili parti nelle quali si divide (cosa assurda); e poi siccome una parte della diecina, quale il due, non è la diecina, così neppure una parte della unità sarà l'unità, e quindi neppure parteciperà dell'unità. L'unità pertanto non è l'uno di cui diconsi partecipare i parziali.

Che se le unità sono eguali di numero alle cose
non esiste affatto l'unità per sè medesima. E del pari non esisterà per sè medesimo ciascuno degli altri numeri; che per tutti i numeri puossi adoperare l'argomentazione fatta ad esempio intorno l'unità. Posto, adunque, che il numero per sè non esista (come dicemmo), nè ei sia le cose numerate (siccome dimostraron i Pitagorici); nulla essendoci oltre di ciò, è da dire che il numero non esiste.

Quelli che stimano essere il numero qualche cosa fuori delle cose numerate, come dicono che il duale si faccia dalla unità? Poiché quando una unità poniamo insieme ad altra unità, o qualche cosa estrinseca aggiugniamo alle unità, o qualche cosa da esse togliamo, oppure nè aggiungiamo nè togliamo nulla. Ma quando non si aggiunga nè si tolga nulla, la duality non esiste; giacchè le unità che sono fra loro separate non hanno l'unità che si avverta propria di loro ragione. E neppure si aggiunge qualche cosa a loro estrinseco; dunque, secondo tale supposizione, anche nulla si toglie. Perciò il duale non è la composizione della unità con l'unità, non facendosi sottrazione nè aggiunta per alcun che di estrinseco: se la sottrazione si faceesse, non solo non sarebbe dessa il due, ma anzi diminuirebbero le unità; e se il duale estraneo a loro si aggiungesse affinché dalla unità seguissse il due, i creduti due sarebbero quattro, sottostando una unità e un'altra unità, a cui aggiunto il due estrinseco compisce il quattro.

Sta la ragione medesima anche per gli altri numeri che diconsi comparsi dalla composizione. Se, dunque, nè per sottramento, nè per aggiunta, nè senza sottramento e aggiunta si fanno quei numeri
che dicono essere composti dei più semplici, non seguirà la generazione del numero che si dice essere per sè e nelle cose numerate. Che poi non manchino di generarsi i numeri per mezzo della composizione, essi lo manifestano quando dicono che si compongono e si formano dei semplici; come della unità e del due all'infinito. Dunque per sè stesso il numero non sussiste. Ora se il numero non si considera di per sè, nè ha sussistenza nei numerati, il numero è niente, giusta le curiosità esposte dai dommatici.

19. — Della parte di filosofia morale.

Per le istituzioni basta avere così discorso intorno alla parte di filosofia detta naturale. Resta la morale, che pare intertenerci circa il discernimento dei beni, e dei mali, e degli indifferenti. Acciocché dunque parliamo anche di questi compendiatamente, faremo indagine sulla esistenza dei beni e dei mali e degli indifferenti, sponendo la nozione di ciascuno.

20. — Del bene e del male.

Gli Stoici dicono che il bene sia l'utile, o cosa non altra dall'utile; chiamando utile la virtù e la buona pratica; e cosa non altra dall'utile l'uomo onesto e amico. Poichè la virtù, essendo come una guida stabilita, e la pratica buona essendo una cotal forza conforme a virtù, esiste un utile perfetto. E l'uomo onesto ed amico non è altro dall'utile; giacchè di esso onesto è parte l'utile che è guida di esso; dicono poi che gli interi non sono cosa eguale della parte (ché l'uomo non è mano) e che non sono altra cosa dalla parte (giacchè senza della parti non susistono); e però affermano che gli interi non sono altra cosa dalle parti. Sicchè l'onesto uomo essendo un intero, per quanto si attiene alla guida di se medesimo (cui dissero utilità) non lo chiamarono altro dall'utile.

Insegnano per questo che il buono si dice triplice. In un modo dicono buono ciò da cui è proprio venire giovamento, e codesta è il principale, e le virtù: in altro ciò per cui accade che s'abbia giovamento, così la virtù e le pratiche conformi a virtù: in terzo modo quello che può giovare, e questo è la virtù, e la pratica conforme a virtù, l'onesto e l'amico, gli Dei e i genii favorevoli. Per cui il secondo significato del buono è comprensivo del significato primo, e il terzo del secondo e del primo.

Il buono dicono alcuni essere il desiderabile per sè; altri ciò che soccorre alla felicità, oppure la compisce. Felicità, giusta il dire degli Stoici, è un bello andare della vita.

Tali cose insegnano intorno alla nozione del buono. Or quando anche taluno dica il buono essere il giovevole, o il desiderabile per sè, o il soccorrevole alla felicità, e'non dimostra che cosa sia codesto buono, ma afferma qualche cosa de'suoi accidenti. E ciò è un vano dire: giacchè o nel solo buono accadono le predette cose o anche negli altri; ma se pure negli altri, esse non sono indicatrici del buono perché comuni; se nel solo buono, non ci è possibile conoscere da queste il buono. Poichè siccome chi è ignaro del ca-
vallo, non sa che sia il nitrile del cavallo; non può per questo venire in cognizione del cavallo, se in prima non incontrò un cavallo; così chi non conosce il buono, quando cerchi che cosa esso buono sia, non può conoscere quel che è a lui particolare e in lui solo esistente per mezzo del quale il buono stesso possa pensarsi. In prima vuolsi dunque sapere la natura di esso buono, e così poi comprendere il giove- vole, e il desiderabile per sè, e il conducente a felicità.

Or che i preaccennati casi non sieno bastevoli a indicare la nozione e la natura del buono, ne dimostrano col fatto i dommatici. Che il buono porti utile, e sia desiderabile (d’onde fu detto attraente, quasi tragga a sè) e creatore di felicità, tutti forse ne con- vegono: ma interrogati che sia quello in cui tali cose occorrano, precipitano in una guerra immensa; altri dicendo essere la virtù, altri il piacone, altri il non avere tristezza, altri altro. Se però dalle predette definizioni si mostrasse quel che sia il buono medesimo, non litigherebbero come non ne fosse conosciuta la natura.

Così discordano intorno la nozione del buone quelli che si reputano i più stimabili de’ dommatici. Ma egualmente dissentirono anche intorno al male, dicendo il male essere un danno, o non altro dal danno; altri ciò che è da fuggire per sè stesso; altri quel che crea infelicità. Con le quali parole affermando non la essenza del male ma alcuni degli accidenti che forse in lui occorrano, ricascono nella precedente incertezza.

21. — Dell’indifferente.

Insegnano che l’indifferente sia di tre modi. L’un modo è quando per una tal cosa non nasce attrimento né ripulsione (quale sarebbe, che sieno pari di numero le stelle e i peli del capo). Il secondo quando per una tal cosa nasce lo attrimento o la ripulsione, ma non c’è più questa che quello (come sarebbe per la moneta di quattro dramme in nulla differenti, allorché bisogni scegliere l’una di esse); ché la propensione c’è da scegliere, ma non più questa che quella. Il terzo modo dicono indifferente ciò che non concorre nè alla felicità nè alla infelicità (così la sa- nità, e la ricchezza): chiamando indifferente quello onde possi usare or bene or male; di che affermano disputare moltissimo nei morali. Or quel che si convenga pensare anche sopra tale nozione, è pur chiaro dalle cose dettesi da noi intorno ai beni e ai mali.

22. — Se esista alcun che, per natura, buono e male e indifferente.

Così è manifesto che i dommatici non ci capacitarono della nozione di alcuna delle cose ragionate. Nulla però di sconveniente occorse loro, cadendo in cose che forse non esistono; giacché taluni ne concludono che il bene, e il male, e l’indifferente sieno per natura un nulla. Il fuoco per natura riscaldante, a tutti pare riscaldativo e la neve per natura raffreddante, a tutti apparesc freddativa: e tutto quello che per natura muove, muove egualmente qualunque
cosa abbia natura da ciò. Ma dimostrammo che nessuna delle cose dette buone muove tutti come fosse il buono; dunque il buono per natura non esiste.

Che poi nulla di quanto chiamasi buono muova egualmente tutti, è manifesto. Chè (a tacere degli ignoranti, taluni de’ quali stimano che il buono sia la buona condizione del corpo, altri il lussurare, altri il rimpinzarsi di cibo, altri la violenza, altri il giuocare colle sorti, altri la abbondanza, altri anche peggiori cose di queste) alcuni filosofi, tra i quali i Peripateticì, insegnano essere tre i generi dei benì. Di cui altri spettano all’anima, come le virtù, altri al corpo come la sanità e simili, altri all’esterno come gli amici, la ricchezza e cose puri. E anche quei del Portico dicono pure esserci tre generi di benì; di cui altri s’attengono all’anima come le virtù, altri al di fuori come l’onesto e l’amico, altri nel intorno all’anima né al di fuori, come l’onesto a rispetto di sè medesimo. Ma quelli che stanno intorno al corpo o fuori, chiamati benì dal Peripato, non affermano che sieno benì. Taluni poi abbracciarono come buono il piacere, cui all’incontro altri dissero un male; d’onde qualch’altro seguace di filosofia ebbe a sclamar: ch’io impazzisca piuttosto che darmi al piacere.

Se, adunque, ogni movente per natura muove del pari ogni cosa, giacché non tutti del pari siamo mossi dai così detti benì, il bene è nulla secondo natura. In fatti per le dichiarate ragioni e per la controversia bisognerà non credere a tutti né a taluno. Giacché chi dice doversi credere a questa setta è non a quella, avendo contro di lui gli argomenti delle opinioni avversarie, si fa parte della differenza e gli bisognerà uno che lo giudichi; perciò starà con gli altri e non giudicherà gli altri. Or non ci essendo il criterio consentito, nè la dimostrazione (giacché non è giudicabile nemmeno la controversia di questi mezzi) egli rimarrà sospeso nel giudizio, e non varrà quindi ad affermare che cosa il buono sia per natura.

Ancora soggiungono taluni: il buono è o il desiderio di una cosa, o la cosa desiderata; ma il desiderare, secondo la parola propria, non è il bene, giacché non cureremo di possedere quello che desideriamo per non uscire dalla possibilità di desiderarlo ancora. Così se un bene fosse l’aspirare alla bevanda, non procureremmo di fare la bibita; chè goduto di essa, cesseremmo di agognarla; e il medesimo è del mangiare, e dell’amare e d’altro. Però il desiderare non è la cosa desiderabile per sè, quando anzi non ne sia una cruciosa; giacché chi abbia fame procaccia pigliare del cibo onde rimuova la molestia del sentire fame; e chi ami, e chi abbia sete egualmente.

Ma non è il bene nemmeno la cosa desiderata; poiché codesta o è fuori di noi o dentro noi; se dessa è fuori di noi, o fa in noi un piacevole movimento e una condizione accetta e un amabile affetto oppure non ci tocca punto. Or se essa non è attraente, non sarà nemmeno buona, nè si muoverà a desiderarla, nè sarà proprio desiderabile; e se ecciterà in noi, dallo esterno, una dolce condizione e un lieto affetto, la cosa esterna non sarà desiderabile per sè, ma per la disposizione da essa indotta in noi.
sicch'è la cosa esterna non può essere desiderabile per sè medesima. Ma e nemmeno una interna nostra. Chè devo o dici che stare nel corpo solo, o nell'anima sola, o in questa e in quello; ma se è nel corpo solo e sfuggirà al nostro conoscimento, dicendosi le cognizioni proprie dello spirito, e il corpo asseverandosi per sè uno irrazionale; e quando si affermasse distendersi infino all'anima, e parrebbe desiderabile per la percezione dell'anima e per il gradito affetto di lei; poichè quel che si giudica come desiderabile, si giudica con la mente, secondo loro, e non col corpo irrazionale. Resta il dire che sia nell'anima sola il buono: e ciò (per quanto ne affermano i dommatici) è impossibile; chè forse l'anima non esiste, o se anch'essa, per quanto è da loro insegnato, ella non si comprende, conforme concludemmo nel discorrere intorno al criterio. Or come oserebbe altri dire che qualche cosa segua dentro a ciò cui non capisce? E per lasciare tali argomenti, come affermano che il buono nell'anima si faccia? Chè se Epicuro mette nel piacere il fine, e insegna che l'anima è composta di indivisibili (perchè anche tutte le altre cose), in qual guisa nel cumulo degli indivisibili può ingenerarsi il piacere, e il consentimento, e il giudizio dell'essere codesta cosa desiderabile e buona, cotale altra da fuggire e cattiva? ciò è impossibile a dire.

Ancora gli Stoici dicono che i beni dell'anima sono certe arti, sono le virtù: e, l'arte, insegnano che sia un sistema, un componimento di cose che si comprendono esercitato insieme; e che tali compren-

zioni si facciano nel principio dirigente. Ma in quale guisa nel principio dirigente (che secondo loro è spirituale) si faccia una custodia delle comprensioni, e un cumulo di esse acciocchè ne seguano l'arte, non si può intendere; essendo la sopravveniente impressione cancellatrice sempre della sua anteriore; giacchè lo spirito è fuso, e dicono si nuova tutto per ciascuna delle impressioni. E il dire che possa essere dimostrativa del buono quella facoltà del rappresentare immagini, insegnata da Platone, ossia quel temperamento della indivisibile e divisibile sostanza e della diversa e medesima natura, oppure i numeri, è cosa affatto ridicola. Sicché neppure nell'anima può essere il buono. Ne segue che se il buono non è fatto dallo stesso desiderare, e neppure al di fuori esiste cosa per sè desiderabile, e non c'è pure nel corpo, nè nell'anima, sì come abbiamo concluso, non sussiste affatto il bene naturale.

Ma per i precedenti discorsi non esiste nemmeno il male naturale: a talune cose stimato cattive da alcuni, altri vanno dietro quasi a beni; siccome la lascivia, l'ingiustizia, l'amor del danaro, la intemperanza, e simili. Or se in ogni natura cosa è con naturato il muovere tutti egualmente, posto che le cose chiamate cattive non muovono tutti egualmente, ne viene che il male per natura non esiste.

Del pari non c'è l'indifferentemente naturale, e ciò per la diversa opinione intorno agli indifferenti. Ecco gli Stoici dicono: delle cose indifferenti altre sono pressime al bene, altre rimote, altre no pressime no rimote; pressime quelle che hanno bastevole dignità,
come la salute, la ricchezza; rimote quelle che non hanno sufficiente dignità, come la povertà, la malattia; non prossime né rimote, quale il distendere o il piegare un dito. Ma altri affermano che nulla tra gli indifferenti ci sia di naturalmente prossimo o rimoto; che ogni indifferente secondo varietà di casi può incontrare che apparisca quando prossimo, quando rimoto. Ad esempio, dicono: se i ricchi fossero insidiati dal tiranno, e i poveri stessero in pace, ognuno torrebbe d'essere povero anziché ricco; per cui la ricchezza diventerebbe un rimoto. Posto adunque che intorno a ciascuna delle cose indifferenti, taluni dicono che sia un bene altri un male; mentre se l'indifferente in natura ci fosse, tutti lo dovrebbero egualmente stimare indifferente; segno è che l'indifferente per natura non esiste.

E se dirà un altro che la forza sia una naturale virtù per questo che i leoni, e anche i tori, e alcuni uomini, e anche i galli pare tendano per natura a ingaggiardirsi; noi sogghinseremo che pure la timidità è fra le cose naturalmente desiderabili; che i cervi, e le lepri, e altri animali molti naturalmente sono portati ad essa. Così anche moltissimi uomini si scorgono timidi; ché gli è raro che taluno si espanga alla morte per la patria (quasi incocardito); o che altri incitato da caldezza pensi di mettere mano a qualche impresa; mentre una grandissima multitudine di uomini si cansa da tali fatti. Donde gli Epicurei reputano dimostrare che il piacere sia per natura desiderabile; dicendo come gli animali appena nati e non stravolti si gettano alla

voluttà e schivano i dolori. Ma pure incontro a questi è da dire: come ciò che è fattore di male non sia il buono di natura; e come il piacere sia appunto fattore di male, dappoiché ad ogni volontà venga seguace un dolore; il quale, secondo essi, è naturalmente un male. Ecco gode lo sbevazzone riempiondosi di vino; e il ghiotto di cibo; e il lussurioso usando di venere smodata: ma e siftatte cose le sono fatrici di povertà, di malattie, le quali sono dolose cose e cattive giusta il dire di loro. Dunque il piacere non è per natura il bene.

Del pari cattivo non è naturalmente il fattore di beni; e c'è dolori che finiscono in voluptà. Così le scienze noi apprendiamo faticando, e altri diventa così padrone della ricchezza e dell'amorosa: anche la sanità si produce per dolori; dunque il travaglio non è per natura cosa mala. Ché se il piacere fosse naturalmente buono, e male il travaglio, tutti sarebbero egualmente tocchi da essi, conforme si disse. Invece vediamo molti filosofi scegliere il travaglio e la pazienza, e spregiare il piacere.

Egualmente quelli che dicono essere bene naturale la vita virtuosa, si confuterebbero col fatto che taluni filosofi elesserò vita di piacere; onde eglin sono rovesciati dalla stessa loro discordanza nell'indicare che codesto o codest'altro sia naturale.

23. — Che cosa sia quella che dicesi arte della vita.

Dopo siftatte argumentazioni forse non è fuor di luogo il trarre brevemente ad una maggiore considera-
zione sopra i concetti intorno alle cose turpi e alle non turpi, alle licite e alle non tali, alle leggi, ai costumi, alla pietà verso gli Dei, alla santità verso i morti, e ad altro di simile: e così troveremo molta irregolarità circa quel che è da fare e quel che no.

Appo noi si reputa turpitudine, anzi più, empietà il mescolarsi con maschi, e presso i Germani (a quanto se ne dice) non è cosa turpe, ma è una delle consuetudini: e dicesi che pure presso i Tebani anticamente non s'avea ciò per turpe; e soggiungono che Merione da Creta così venisse nominato a significazione (1) dell’usanza dei Cretesi: e a questa traggonno alcuni ezando l’infuocato amore di Achille per Patrocle. E qual meraviglia, del rimanente, quando anche i seguaci della filosofia cinica, e i discepoli di Zenone cattico, e Cleante e Crisippo insegnavano che questa era cosa indifferente? Anche il mescolarsi con donna pubblicamente, quantunque presso noi sembrere essere in vergogna, non si reputa atto vergognoso da alcuni Indiani; i quali congiongonsi indifferentemente in pubblico, siccome udimo del filosofo Cratete. Del pari che le donne puttaneggino è turpitudine presso noi e vituperevole, mentre è glorioso fra molti degli Egiziani: e dicono che le congiuntesi a molti hanno un ornamento intorno alla noce del piede a contrassegno della propria orrevolezza; e fra essi alcune di cotali fanciulle si fanno spose con la dote raccolta dagli amoreggianti. Conosciamo poi che gli Stoici affermano che non sia irragionevole il congiungersi a meretrice nè trarre il campamento da opere di prostituzione.

Si stima presso noi una turpezza e un disonore l’essere punteggiato; e parecchi Egiziani e Sarmati marchiano i loro nati. Da noi è vergognoso che i maschi abbiano orecchini; e presso alcuni barbari (come i Sirii) ciò dà indizio di nobiltà. E taluni allungando cotele segno di nobiltà traforano le narici dei bambini e fanno pendere da esse anelli d’argento o d’oro (cosa che presso noi niuno farebbe); siccome qui nessun maschio indosserebbe una veste colorata di fiori vari e che giunga ai piedi, mentre dai Persiani stimasi convenevole quanto da noi vergognoso. Però occorse che quando presso Dionisio tiranno di Sicilia venne portata cotal foggia di veste ai filosofi Platone e Aristippo, Platone la ributtasse dicendo; veste femminile non voglio indossare io che nacqui maschio; e Aristippo l’accettasse soggiungendo: donna che onesta sia non si contamina pur fra i baccanali. La medesima cosa dunque ad uno dei sapienti parve non turpe, ad altro turpe.

Illecito è fra noi lo sposare la propria madre o sorella: all’incontro i Persiani, e fra loro specialmente i Magi, che paiono esercitare la sapienza, sposano le madri, e gli Egiziani conducono in nozze le sorelle; e conforme cantò il Poeta: Giove parla a Giunone sorella e moglie. Anche il cattico Zenone insegnò che non sia irragionevole il fregare col membro proprio la parte della madre; come altri disse che non sia cosa cattiva il fregare con la mano qualunque altra parte del corpo di lei. Sicchè Crisippo nei libri sulla cittadinanza stabilisce che il padre possa far figli con la figlia, e la madre col figlio,
e il fratello con la sorella; e Platone più generalmente dichiarò che le donne abbiano ad essere comuni. A noi pare maledetta cosa il commettere invece di dire; e Zenone non le disapprova; e sentimmo che altri usarono di tale bruttura siccome di un bene.

Mangiare carni umane è illecito presso noi, ma fra genti barbarhe codesto è indifferent. Poi, a che accennare i barbari, quando si narra che Tideo mangiassero il cervello del nemico? e quando gli Stoici affermavano non essere irragionevole che taluno mangi le carni degli altri uomini e le sue proprie? Empia cosa è appo noi e molti tempi l'insozzare di sangue umano l'altare di Dio; e gli Spartani sono flagellati crudamente sull'altare della Ortosia Artemide acciocchè si faccia molto scorrimento di sangue sopra l'altare della Dea. Ancche taluni sacrificano uomini a Saturno, siccome gli Sciti sacrificano gli ospiti ad Artemide; e noi stimiamo che i templi restino contaminati dal sangue d'un uomo.

È legge presso noi che gli adulteri siano puniti, e presso taluni è cosa indifferenti il congiungersi alle donne d'altri; e anche certi filosofi dicono che sia indifferenti il mescolarsi a donna altrui. Comanda presso noi la legge che i padri siano trattati con cura dai figli; e gli Sciti gli strozzano quand'abbiano ot-trepassato i sessanta'anni. E qual meraviglia se Saturno tagliò con la lama le parti vergognose del padre? se Giove cacciò all'inferno Saturno? se Minerva con Giunone e Nettuno misero mano a legare il padre? Ma Saturno decretò perfino di uccidere i figli; e Solone intorno ai fatti non soggetti a giudizio, pose

legge agli Ateniesi per la quale concesse a ciascuno lo ammazzare il figlio proprio; mentre presso noi le leggi vietano uccidere i figli. I legislatori dei Romani impongono che i figli siano soggetti e schiavi dei padri; e che i padri tengano il dominio delle sostanze de'figli e non i figli finché e' non abbiano la libertà a modo come i comperati a prezzo di denaro: da altri, invece, si respinge come tirannia siffatta usanza. — È legge che gli uccisori degli uomini siano puniti; e i duellanti invece, dopo che hanno ammazzato, ottengono onore di frequente. Anche vietano le leggi il battere i liberi; e all'incontro quando i let-gatori abbiano percosso liberi uomini e spesso anche uccisili si reputano meritevoli di onori e di corone. — Vuole, appo noi, la legge che ciascuno stia insieme ad unica donna; ma fra i Traci e fra i Getuli (queste una gente della Libia) un uomo solo si sta con molte. — Il rubare, presso noi, è illegale e ingiusto; e presso di molti barbari non è irragionevole; anzi i Greci reputano ciò una gloria, sicché giudicano degni d'onore i morti in ladroneccio; e anche Nostri, presso il poeta, dopo avere amicamente accolto i soci di Telemaco, disse loro: siete forse erranti senza disegno a modo che i ladri? (7) Che se il ladroneggia fosse irragionevole, ei non avrebbe ricevuto tanto bene costoro, sospettandoli tali. — Anche il furto, presso noi, è cosa ingiusta e illecita; ma quei che dicono Mercurio un Dio praticissimo del furare, fanno che non si reputi ciò una ingiustizia. Come sarebbe cattivo un Dio? Narrano pure che gli Spar-tani punivano i furti, non perché si fossero commessi,
ma perchè erano stati visti. — L’uomo vile, e chi getta via lo scudo viene per legge punito da molti (e però quella Spartana nel dare lo scudo al figlio che usciva alla guerra: tu, disse, o figlio, o con questo o su questo). Archiloeo, invece, quasi magnificandosi davanti a noi dell’essere fuggito gettando via lo scudo, dice di sè nei cantì: Qualche Trace si fa bello dello scudo che dentro un cespuglio io abbandonai non volontariamente; ma io intanto sono scampato dalla morte. Le Amazzoni storpiano i nati maschi di loro, acciò che nulla di bagliando e potessero fare; ed eleno si tenevano alle cose di guerra; mentre presso noi reputasi bello il contrario. Anche la madre degli Dei accoglie uomini effeminati; ma la Dea non sceglierebbe così se fosse naturalmente male il non avere virilità. Corrono pure di molte controversie intorno alle cose giuste e alle ingiuste, e intorno al bello che sia con forza.

Anche gli insegnamenti circa la pietà verso gli Dei sono pieni di varie discordanze. Chè molti insegnano esistere gli Dei, ma altri no; come Diagora il meliaco, e Teodoro, e Crizia l’ateniese. E tra quei che professano l’esistenza degli Dei, taluni credono agli Dei patrii, altri a quelli che sono foggia dalla sette domastiche; come s’insegna da Aristotele essere Dio l’incorporeo, e la estremità del cielo; dagli Stoici uno spirito penetrante anche in cose turpi; da Epicuro una cotal forma di uomo; da Senechane una palla impassibile. E altri tiene ch’esso Dio provvede alle cose nostre, ed altri che punto ci pensa, giacchè Epicuro dice che il beato e l’incorruttibile non ha faccenda per sè, e non se la piglia per altri. E anche nel comune della vita, è chi afferma esistere un Dio solo, è chi ne pone molti e differenti di foglia; sicchè vanno a cadere nei concetti degli Egiziani che credono gli Dei con face da cani, in forma di sparvieri, o bovi, o cocodrilli, ed ogni cosa.

Di qui la moltissima discordanza circa i sigrifizzi e i culti agli Dei; chè altri, santi in questi templi, sventano empi in quelli; mentre se il santo e l’empio esistessero naturalmente non ci sarebbero tali opinioni. A Serapide nessuno sigrificherebbe il porco, e lo sacrificano ad Ercole e ad Esculapio; contro legge è il sacrificare pecora ad Iside, ma è bello sigrificarla a lei che dicesi madre degli Dei e agli altri Numi. — A Saturno immolano l’uomo, reputando che la generalità sia empi: in Alessandria sigrificano il gatto ad Oro, e a Tetide il silfio; il che nissuno farebbe appo noi. Consacrano il cavallo a Netuno; e invece ad Apollo specialmente Didimo, codesto animale è odioso. È religione l’immolare capre a Diana, ma non ad Esculapio. Molte altre simili cose avrei a dire, ma passo oltre per brevità. Chè se il sacrificio santo ad empio in natura ci fosse, presso tutti varrebbe la medesima credenza.

Somiglianti differenze si pongono trovare anche nei cibi degli uomini secondo il culto religioso verso gli Dei. Il sacerdote giudeo e l’egiziano morrebbe piantosto che mangiare del porco: dal Libio è creduta cosa delle più empie il gustare carne pecorina; e da alcuni Siri la colomba, da altri le vittime. Il mangiare pesce in alcuni templi è legge, in altri empietà.
Tra gli Egiziani reputati savii, alcuni credono profano il mangiare il capo dell'animale, altri la spalla, altri il piede, altri altro. La cipolla, nessuno toccherrebbe fra quelli che presso Pelusio si iniziano alle sacre di Giove Casio; nè l'aglio gusterebbe nella Libia alcun sacerdote di Venere; in alcuni santuari si astengono dalla menta; in altri da piante di oaste olezzo, in altri dal felino. Alcuni dicono che mangierebbero le teste dei padri piuttosto che le fave; ma per altri tutto è indifferente. Una nefandità noi opiniamo che sia il gustare carne di cani; e narrasi che taluni dei Traci si satollino di cani; e forse sì è costumato questo anco presso gli Elleni; per cui anche Diocele, uscito dagli Asclepiadi, ad alcuni infermi ordinò dare carne di catellini. Taluni, come dissi, mangiano indifferentemente carni umane; cosa giudicata nefanda presso noi; che se fossero da natura e i riti religiosi e le illegalità, presso tutti se ne farebbe la medesima estimaione.

Pari avvertenze sono da riferire anche intorno alla pietà verso i defunti. Alcuni composti per intorno i corpi de' morti, li coprono di terra, giudicando empietà il mostrarli al sole; gli Egiziani, invece, cavatine gli intestini, gli imbalзамano e se li tengono sopra terra. I mangianti pesci, fra gli Ethiopi, gittanli alle paludi perché sieno divorati dai pesci; gli Ircani pongonli innanzi ai cani per pasto; taluni degli Indi agli avvoltoi; ed è narrato che i TrogloDI traggano il morto sopra qualche colle, poi legatone il capo ai piede gli gettino pietre con sghignazzamento, e quando l'abbiano coperto dei sassi scagliati

se ne vadano via. Ci sono fra barbari alcuni che dopo avere immolati i morti a sessant'anni li mangiano, e invece nascondono sotterra i traspassati in giovinezza. Taluni abbruciano i defunti; dei quali invece altri pigliatene l'ossa le conservano, altri pazzamente gittandole le abbandonano. De' Persiani si dice che appendono i morti ad un palo, e gli imbalзамino con nitro, e gli avvolgano in fasce. E altri vediamo con quanto gemito stenno sopra i defunti.

Anzi la stessa morte, alcuni reputano terribile cosa e da cansarre, altri non tale; chè dice Euripide: chi sa mai se questo vivere sia un morire, e il morire si reputi un vivere più innanzi? Ed Epicuro avverte; la morte è niente per noi, giacchè quel che è sciolto è insensibile, e l'insensibile è niente per noi. Soggiungono pure: noi siamo composti di animo e di corpo; e la morte è scioglimento dell'anima e del corpo; ora quando siamo noi, non c'è la morte (non essendo noi scolti), e quando la morte c'è, non ci siamo noi; giacchè il non esserci composizione d'anima e di corpo, fa che non esistiamo noi. Eracleto poi insegna che c'è il vivere e il morire, tanto nel nostro vivere quanto nel morire; poichè quando noi viviamo, le anime nostre sono morte e in noi sepolte; e quando noi si muore, risuscitano le anime e vivono. Taluni concepiscono sia meglio per noi morire che vivere; onde Euripide dice: si conveniva che noi facessimo adunanza per lamentare il nato che cadeva in tanti mali; invece il morto che cessa dai mali è da accomiatarsi gioendo e benedicendo. Per la stessa opinione furono anche dette
queste parole: ottime cosa per gli uomini se già non fossero nati nè avessero veduto lo splendore dello acuto sole; e, per il nato, l'entrare al più presto le porte dell'inferno e giacere calcato da molta terra. Suppiano quel che di Cleobi e Bitone servire Erodoto narrando della sacerdotessa argiva. Raccontasi pure che de' Traci alcuni si fanno attorno ai nati per piangerli. Sicchè nè la morte è da porsi fra gli orribili naturali: nè il vivere tra le cose naturalmente belle; e per le avvertenze anteriori non può dirsi che questa cosa sia tale o tale in natura; ma tutto è condotto e rispettivo.

Siffatta maniera di considerazione può trasportarsi anche a ciascuna delle altre cose che ora non ispieghiamo per brevità di discorso. E se anche di taluni argomenti non avessimo subito in pronto da accennare le differenze, rimarrebbe da soggiungere che fra alcune genti a noi sconosciute è possibile esista su essi discordanza. Ad esempio: se noi non conoscessimo il costume degli Egiziani di sposare le sorelle, assevereremmo non dirittamente che presso tutti sia accertato non doversi sposare le sorelle; tal che neppure i fatti intorno a' quali non ci occorse di avvertire che ci abbiano controversie, è lecito affermare che su essi accadano dissensi; potendo essere, come cennai, che la discordanza ci sia fra genti a noi sconosciute.

Ora lo scettico veggendo tanta irregolarità di fatti, si astiene dall'affermare se in natura esista qualche cosa di buono, o di cattivo, o di fattibile o da non farsi; anche in ciò tenendosi lunge dall'audacia dom-
24. — Se ci sia un'arte della vita.

Al presente basta lo avere fatto tale discorso intorno ai beni, a' mali e agli indifferenti. Manifesto è dalle cose dette che non vi sia arte veruna d'intorno alla vita; che se la ci fosse, starebbe nella considerazione dei beni, dei mali e degli indifferenti; ma come questi non esistono, non esiste neppure l'arte della vita. E ancora, siccome non concordemente tutti i dommatici concedono che sia una l'arte della vita, ma chi suppone questa, chi quella, soggiacciono a discordanza e a quell'argomento che cavai dalla differenza delle opinioni nel discorrere intorno al buono.

Ma quando pure, per supposto, tutti dicessero una l'arte della vita, come sarebbe la rinomata prudenza (sognata già dagli Stoici, e che più delle altre sembra essere stringente); non ne segue un minor numero di assurdi. Poiché la prudenza è virtù, e la virtù si possiede dal solo sapiente; ma gli Stoici non sono sapienti, dunque non hanno l'arte d'intorno la vita. E dappoché l'arte, conforme si dice da loro, non può affatto esistere, non esisterà nemmeno un'arte della vita secondo quello che insegnano essi. L'arte affermato che sia il collegamento delle comprensioni; e comprensione lo assentimento alla parvenza comprensiva; ma la parvenza comprensiva non è discopribile; chè non ogni parvenza è comprensiva; né tra le parvenze può conoscersi quale sia la comprensiva; non valendo noi a giudicare semplicemente d'ogni parvenza quale sia comprensiva e quale non sia tale.

E quando usiamo della parvenza comprensiva per conoscere quale sia codesta comprensiva parvenza, siamo spinti all'infinito; chè al riconoscimento della parvenza pigliata per comprensiva chiediamo un'altra parvenza comprensiva. Col darci, però, gli Stoici siffatta nozione della parvenza comprensiva, non ci portano una cosa sana; chè affermando essere comprensiva la parvenza originata da un esistente, e affermando essere esistente ciò che può muovere una parvenza comprensiva, cadono in quel modo di dubitazione per cui si prova l'una cosa per l'altra. Se adunque, acciocché un'arte della vita ci abbia, deve in prima esistere l'arte; e affinché sussista l'arte deve innanzi esserci la comprensione; e perché sussista la comprensione, bisogna si comprenda lo assentimento alla parvenza comprensiva; non potendosi trovare la comprensiva parvenza, non è nemmeno rinvenibile un'arte della vita.

Soggiungesi anche questo: ognì arte pare comprendersi per quelle opere che vengono portate proprieamente da lei, ma particolare opera dell'arte della vita non ce n'è veruna (giacchè se altri dice esistere qualche opera di lei, troverassi che dessa è comune anche agli ignoranti, come ad esempio: l'onorare i genitori, il restituire i depositi, e tutte le altre cose); dunque non esiste neppure alcun'arte della vita. E nemmeno verranno a conoscere quale sia opera di prudenza dallo scorgere, come taluni dicono, ciò che seguisse o si facesse per l'abilitudine prudente di qualche prudente uomo; giacchè è incomprendibile la stessa disposizione prudente, non apparendo sempli-
cemente da sè o per sè, nè per le opere sue; essendo
cose tali comuni anche agli ignoranti. L'affermare
poi che dal sempre eguale dipartirsi nei fatti, pos-
siamo comprendere chi abbia l'arte della vita, è pro-
prio di uomini straparlanti fuor di natura, e annun-
zianti piuttosto i loro desideri che la verità. « Tale
de' mortali uomini è la mente, quale ogni di la con-
duce il padre degli uomini e degli Dei. »

Resta da dire che l'arte della vita si comprenda
per l'opere descritte nei libri; le quali molte essendo
e somiglianti, io toccherò di poche. Ad esempio Ze-
none, loro capo, nelle disputazioni intorno la educa-
zione dei fanciulli, fra parecchie altre cose simili,
dice queste: potersi giacere con un amato non più
nè meno che con uno non amato, con una femmina
come con un maschio, giacchè non ci sono cose con-
venienti agli amati e altre ai non amati; o piuttosto
alle femmine che ai maschi: ma le sono dicevole
allo stesso modo. — Circa la pietà verso i genitori,
lo stesso uomo dice, rispetto a Giocasta e a Edipo,
che non era strano fregare la madre; chè se non
era nulla di turpo il fregare colle mani qualche parte
del corpo di lei malata, e il recarle vantaggio; cre-
derassi una turpezza, se fregando in altra parte, ci
muoveva piacere, e cessando il dolore produceva
dalla madre liberi figli? — Consente a questi detti
anche Crisippo soggiungendo nell'opera della Repub-
blica: parmi si vogliano così trapassare tali atti sic-
come anche presso molti si costuma non male, che
la madre si ingravidi dal figlio e la figlia dal padre,
e la sorella germana dal fratello germano. — E nei

medesimi libri ci persuade a mangiare carne d'uomo,
dicendo: se di alcuni viventi si taglia qualche parte
utile al pasto, non è da interrarla nè da buttarla
via a caso; ma vuolsi consumare, affinché diventi
un'altra parte insieme con le nostre. —

Nei libri intorno al dovere, rispetto alla sepoltura
dei genitori, dice espressamente: defunti che sieno
i padri vuolsi usare di sepolcri semplicissimi; il
corpo è niente per noi, siccome le unghie, i denti,
i peli; e non ci bisogna fare sovr'esso alcun ritorno
nè molta osservazione. Però o le carni sono utili e
vagliamocene a cibo (come se taluno venisse tagliato
di qualche proprio membro, del piede per esempio
o d'altro, converrebbe lo adoprasse); o elle sono inu-
tili e abbandoniamole infossate, oppure fatele ardere,
lasciamole cenere, ovvero cacciatele di lunghi, non
teniamo più veruna cura di loro come delle unghie,
e de' peli.

Tante di simili cose dicono i filosofi; benchè non
oserebbero farle quando non dimorassero presso i
Ciclopi o Lestrigoni. Che se essi nulla operano di
tali cose; e quelle che fanno le sono comuni anche
agli ignoranti; dunque non esiste alcun'opera pro-
prìa in quelli cui sospettiamo possessori di un'arte
della vita. Posto, quindi, che le arti si abbiano a
comprendere interamente per le opere loro: non veg-
gendosi una particolare opera intorno all'arte chia-
mata della vita; questa non si comprender, È però
nessuno può, nemmeno di lei, asseverare che abbia
esistenza.
25. — Se facciasi negli uomini l'arte della vita.

Quando l'arte della vita si facesse negli uomini, ella vi sarebbe prodotta o dalla natura o dallo studio e dalla disciplina. E ancora: se dalla natura codesta arte della vita, o si formerebbe in essi in quanto sono uomini, o in quanto non sono uomini; ma in quanto non sono uomini, no; che non mancano d'essere uomini: e se in quanto sono uomini, ci sarebbe in tutti la prudenza; sicché tutti sarebbero e prudenti e amanti della virtù, e sapienti: dicono, invece, che nel generale sieno cattivi; dunque nemmeno in quanto sono uomini esiste in loro l'arte della vita; e però nemmanco ella si ingeniera da natura.

Di più volendo essi che l'arte sia il componimento delle concezioni insieme esercitate; dichiarano che e le altre arti e codesta intorno alla vita, di cui è discorso, si concepisca piuttosto per mezzo della sperienza e di qualche ammaestramento. Ma la disciplina e lo studio non si comprendono; ché per la sussistenza loro bisognano prima accertate tre cose: la cosa da insegnare, l'insegnante, e chi impari il modo dell'insegnamento; or non sussistendone alcuna, neppure c'è la disciplina.

Quel che si insegna, o è vero o è falso: se falso, non può insegnarsi (ch'è il falso dicono insussistente, e di ciò che non sussiste non può darsi ammaestramento). Ma neppure quando lo si dicesse vero, ch'è non esistere il vero dimostrammo nelle argomentazioni sul criterio. Or se non si insegna nè il vero nè il falso; e fuori di questi due casi nulla è insegnabile (giacché non essendo insegnabili questi, nessuno dirà di insegnare solamente le cose dubbio); di nulla dunque si può fare ammaestramento.

Oltre acciò la cosa che si insegna o è manifesta o è oscura; se ell'è manifesta, non bisogna l'istruzione, ché le cose chiere appariscono a tutti ugualmente; se ell'è oscura, come le cose oscure per la non giudicabile disputazione intorno ad esse sono incomprensibili (giusta quanto più volte notammo), così non potrà insegnarsi. Ché di cose le quali non comprende, come varrebbe taluno ad istruire o a fare studio? Se, dunque, non può insegnarsi nè quel che è aperto nè quel che è celato; nulla dunque si insega.

Ancora: ciò di cui si dà ammaestramento è o corpo o incorporeo; ma nè l'uno nè l'altro di questi casi, o evidente od oscuro che sia non può insegnarsi, giusta il discorso poco innanzi fatto; dunque nulla è insegnabile.

S'aggiunga: quel che viene insegnato o esiste o non esiste; quel che non è non si insega; ché se venisse insegnato ciò che non è, siccome credono esistere gli ammaestramenti dei veri, sarà vero quel che non è. Ma se è vero, desso sarà anche esistente; giacché dicono essere vero ciò che esiste e si contrappone ad altro; ma è assurdo affermare che esista ciò che non è; dunque non si insega il non esistente. Ma neppure l'esistente; ché se desso si insegnasse, insegnerebbesi o in quanto egli è o in rispetto ad altro: se in quanto egli è viene insegnato,
e' sarà dunque fra gli esistenti; e dunque non potrà insegnarsi, giacché gli ammaestramenti bisogna si facciano per cose accertate e non ancora imparate; dunque non è insegnabile l'esistente in quanto esiste. Ma e neppure secondo altra cosa, ch’è l’essere non ha altro accidente proprio che non sia un essere; e però se l’esistente in quanto è non si insegna, non potrà impararsi nemmeno secondo altra cosa; giacché qualunque accidente suo proprio è un esistente. Poi, o che evidente sia ciò che diranno potersi insegnare, o che oscuro, e non potrà impararsi, soggiacente alle preannunziate dubitazioni. Or se non si insegna nè l’esistente nè il non esistente, nulla è insegnabile.

26. — Se ci abbia un ammaestra e un apprendente.

Con ciò resta rovesciato e l’ammaestra e l’imparante; pur non dimeno si dubita anche a parte. In fatto: o è un pratico dell’arte che ammaestra altro pratico; o uno ignorante dell’arte che insegnia altro egualmente ignorante; o un ignorante dell’arte che uno scienziato l’arte; o uno scienziato che uno ignorante dell’arte. Ma uno pratico non insegnà un pratico; chè nessuno di loro, in quanto è pratico, ha bisogno di ammaestramento; e neppure un ignorante dell’arte insegnà altro ignorante, al modo come un cieco non può condurre un cieco; e nemmanco un ignorante dell’arte darà ammaestramento ad un pratico d’essa, chè sarebbe ridicolo. Rimane da dire che uno pratico insegni ad uno che l’arte non sa; e ciò pure è fra le cose impossibili, essendo impossibile dire che un pratico dell’arte sussista; chè non si vede alcuno sussistere artista di propria natura, o appena nato; né alcuno di inespresso nell’arte farsi artista. In fatti, o è un solo precetto o una sola comprensione che può formare artista l’ignaro dell’arte, o non è; ma se un solo concetto fa artista uno ignaro dell’arte, in prima sarebbe da dire che l’arte non è più compimento di comprensioni (giacché ogni uomo affatto ignorante, venuto a imparare una regola di arte, dovrebbe dirsi così artista); poi se altri dica che un uomo, il quale abbia alcune regole d’arte, e gliene occorra un’altra sola, (e per questo egli non sia artista) quando pigli codesti’ una, di ignaro finisca ad essere pratico dell’arte, a cagione di tale unico concetto; ch’è dica così parlerrebbe alla sorte. Giacché in particolare e’ non potrebbe additarci alcuno inespresso dell’arte il quale fosse per diventare artista pigliando l’aggiunta di un precetto: ma nessuno conosce il numero delle regole di ogni singola arte in guisa che, fatta la numerazione delle regole conosciute, possa soggiungere quante rimangono al pieno numero dei precetti dell’arte; dunque la cognizione di un solo precetto non porta ad essere pratico uno ignaro dell’arte.

E se ciò è vero, poichè nessuno comprende tutte accumulate le regole delle arti, ma una per una, se mai le piglia (e questo per concedere qualcosa in supposizione), chè si dicesse prendere una sola regola dell’arte non ddividerrebbe artista, sendosi notato che la cognizione di una sola regola non può fare
pratico uno ignaro dell’arte. Per cui uno ignaro dell’arte non diverrà pratico di essa; ond’è manifesto che non sussiste il pratico dell’arte e però neanche l’ammaestraente.

Ma neppur colui che dicesi imparare, come insciente dell’arte, può studiare e comprendere le regole dell’arte di cui è ignaro. Giacchè dello stesso modo che uno privo d’occhi dalla nascita, in quanto è privo, non accoglie la percezione dei colori; nè della voce egualmente il sordo dalla nascita; così nemmeno lo ignaro dell’arte può comprendere i precreti dell’arte di cui non è sperto. Diversamente il medesimo uomo sarebbe e artista e ignaro dell’arte di essi; ignaro in quanto si suppone così; artista perchè ha il compendimento delle regole dell’arte. Sicchè neppure il pratico ammaestra l’ignaro dell’arte. Che se il pratico non ammaestra il pratico, nè l’ignaro dell’arte l’ignaro, nè l’ignaro il pratico, nè il pratico l’ignaro dell’arte (e non c’è altro caso dopo questi) non esiste dunque l’ammaestraente nè l’imparante.

27. — Se c’è il modo dello studio.

Non ci essendo nè chi impara nè chi insegna, inutile è il modo della disciplina. Dubitasi nondimeno anche su ciò per tali considerazioni. Il modo della disciplina segue o per evidenza o per discorso; ma com’è non si fa nè per evidenza nè per discorso, secondo che mostreremo, dunque il modo dello studio non è praticabile.

Per mezzo della evidenza la disciplina non si fa; poichè la evidenza è delle cose che si mostrano, e una cosa palesse è manifesta a tutti; e una manifesta, e in quanto si manifesta, è comprensibile a tutti e ciò che è comunemente a tutti comprensibile, non è insegnabile; nulla dunque per la evidenza si insegna.

E neppure insegnasi qualche cosa col discorso: giacchè esso o significa qualche cosa o significa niente; ma non significando non sarà insegnativo di nulla; e se qualche cosa significa, la significa o per natura o per posizione. Or per natura non significa, giacchè non tutti capiscono tutti quelli che odono, com’è dei barbari per gli Elleni e de’ Greci per i barbari; e se per posizione e’ significa, è manifesto come loro i quali compresero alcune cose per le dizioni che furono ordinate, le compresero non quasi fossero da quelle istruiti, mentre non le sapevano, ma quasi ricordando e ripensando cose già conosciute. Coloro, invece, che fanno studio di cose ignorate, e non sanno quelle a cui vennero imposti i nomi, non ne hanno veruna percezione. Però non sussiste il modo dello studio; poichè l’insegnante deve pregere all’ammaestramento il concetto delle regole dell’arte insegnata, onde esso, appresane la loro composizione, diventi artista. Ma il compendimento non esiste, sì come accennammo innanzi, dunque neppure può sussistere il modo dell’ammaestramento. O se non c’è cosa da insegnare, nè chi la insegna, e impari, e nè il modo dello studio, non esiste dunque nè lo studio nè la disciplina.
Tali cose per le generali prendemmo a dire circa lo studio e la disciplina; ma puossi così dubitare anche rispetto all’arte chiamata della vita. Accennammo nelle precedenti considerazioni che la cosa da insegnare, ossia la prudenza, non esiste: ma non esistono nè l’insegnante nè l’ammaestra. In fatti cotale arte della vita si insegnà o da un prudente ad uno prudente, o da uno imprudente ad uno imprudente, o da uno imprudente ad uno prudente, o da un prudente ad uno imprudente; ma di tali, nessuno ammaestra; dunque non si insega l’arte che si dice essere della vita.

E delle altre cose forse è soverchio dire più. Tuttavia se il prudente insegna prudenza all’imprudente; e la prudenza è la scienza delle cose buone e delle cattive e di quelle che non sono nè l’una nè l’altre; l’imprudente che non possiede la prudenza, ha la ignoranza delle cose buone e delle cattive e di quelle che non sono nè l’una nè l’altre. Avendo tale ignoranza ascolterà si bene il prudente insegnatore delle cose buone e delle cattive e di quelle che non sono nè l’una nè l’altre, ma non le verrà a conoscere. Chè se le comprendesse stando così nella imprudenza, anche la imprudenza sarebbe contemplatrice delle cose buone e delle cattive e di quelle che non sono nè l’una nè l’altre. Ma di queste cose non è contemplatrice la imprudenza, secondo costoro (ché allora lo imprudente sarebbe prudente); dunque l’imprudente non comprende le cose dette o fatte dal prudente nella ragione dello studio. E s’egli non comprende, nemmeno puossi da lui insegnare; chè siccome di-

cemmo prima, non si può istruire nè per evidenza nè per discorso. E però se l’arte chiamata della vita non si comprende in alcuno nè per istudio e disciplina, nè per natura; siffatta arte della vita chiacchierata dai filosofi non si trova.

28. — Se l’arte della vita, a cui l’abbia, giovi.

Ma quando anche, per concedere assai, si ammettesse che in taluno si faccia l’arte sognata della vita, apparirà che ella è nocevole a cagione di turbamento piuttosto che vantaggiosa a quelli che la possedono. E per dire subito ad esempio qualche poco del molto che si può; parrebbe giovare al sapiente l’arte della vita, apprestandogli temperanza negli impeti verso il male, e nelle avversioni al bene. Chè il savio, detto da loro continent, chiamasi tale o in quanto e’ non viene ad alcuno impeto verso il male o ad alcuna avversione del bene; o in quanto esso ha bensì cative cupidigie e ripugnanze, ma le tempera abbastanza col discorso.

Ora se e’ non viene a cattivi giudizi, non sarebbe nemmeno continent; chè non si tempererebbe in quel che non ha: e come nissuno chiamerebbe continent della venere un eunucò, nè temperato nel godimento dei mangiari chi sia di stomaco imbecille (ché non insorge punto in essi tale voglia di siffatti piaceri da dovere potentemente combattere contro tale ricerca); della stessa guisa non è a dirsi temperante il savio quando non gli nascano dentro passioni in cui abbia a temperarsi. E se reputano ch’ei sia continent in
quanto e' trovasi di mezzo a giudizi cattivi, da cui si salva col discorso, in prima accorderanno che niente gli è giovata la prudenza se ancora egli è in turbamento e in bisogno di aiuto; e poi e' troverassi più sventurato di quelli che si chiamano cattivi. Giacchè se desso è spinto verso alcuna cosa, si agita certamente; e se temperasi pel discorso, contiene in sè il male, e però e' viene perturbandosi più di codesto cattivo il quale non ha di siffatti patimenti. Che quand'egli è tratto a qualcosa, si agita; ma asseguitti i desideri, cessa dal turbamento. Non è dunque continuente il savio a cagione della prudenza; o s'ei l'è, è anche il più sventurato di tutti gli uomini; e, dunque, l'arte della vita non gli amman vantaggio ma grande perturbazione. E nelle precedenti avvertenze mostrammo come chi reputi possedere l'arte della vita, e per essa conoscere quali cose sieno buone conforme natura, e quali cattive, perturbasi molto sì che gli capitino beni che mali.

Bisogna dire, pertanto, che se non è accertata la sussistenza dei beni e dei mali e degli indifferenti; e se forse non sussiste nemmeno l'arte della vita; quando anche la si ammettesse sussistente (giusta un supposto) nessun giovamento ella arreca a quei che l'hanno, e all'incontro procaccia loro gravissime turbazioni. E' pare dunque come indarno i dommatici abbiano a levare in su le ciglia anche rispetto alla parte di filosofia detta morale.

29. — Perché lo scettico, nel ricercare con argomenti di persuasione, adoperi talvolta discorsi oscuri.

Tali considerazioni (compendiatamente secondo la natura dell'opera) avendo sposte circa il modo della morale, concludiamo anche il terzo libro e la intera opera dello abbozzo di insegnamenti Pirroniani, aggiungendo questo capitoletto.

Lo scettico, sendo amante dell'uomo, vorrebbe col discorso guarire, in quanto è da lui, l'opinione e l'audacia de' dommatici: e però siccome i medici dei corporali patimenti hanno soccorsi differenti di potenza, e apprestano i gagliardi ai malati gravemente e i leggeri ai malati lievemente; così anche lo scettico ricerca con ragioni diverse nella forza. Uso dei gagliardi, e de' possenti a rovesciare affatto la malattia dell'opinare dommatico contro coloro che sono peggiori per gravità di audacia; e usa dei più leggeri contro di quelli che hanno tale malattia d'opinare alla superficie, agevole a guarire, e che può abbattersi da facili argomenti di persuasione. Sicchè chi imprinde lo studio della scettica non resta dal mettere innanzi ora gagliardi argomenti di persuasione, ora discorsi che paiono oscuri, e ciò avvertitamente, bastandogli spesso a conseguire il proposito.
NOTERELLE

LIBRO PRIMO.

(1) A ciò che nel titolo di questi tre libri fosse brevità e chiarezza, mise il vocabolo Istituzioni; quantunque esso abbia un senso dominante non portato dal Greco 'Pinoeòn' (abbazza).

(2) Le opinioni dei filosofi qui nominati, e de loro compagni intorno al Vero e al Critico suo, vengono riferite da Sesto in parecchi luoghi dei libri contro i Matematici; dai quali tolgo i brani che seguono.

«Tra quel che ricercano il vero, alcuni affermano non ci essere vero, altri che c'è. Di que' che lo pongono esistente, taluni dicono essere veri soltanto i sensibili, altri i sensibili ed i pensabili insieme. Senza il corinzio, insegna che il vero non c'è; e fors'anche il cinico Monimo, ammettendo che tutto sia un senso (cépou) osa una opinione delle cose che non esistono come fossero esistenti. Platone e Democrito pensavano esser vero i soli pensabili; tenendo Democrito che non accada nulla di naturalmente sensibile, giacché tutte le cose dagli atomi portate insieme hanno natura del tutto sforzata di qualità sensibile: e Platone ammettendo che i sensibili si producono sempre, e non esistono mai, perché la sostanza trascorre a mo' di fiume; tanto che essa per la velocità della corrente, come anche Asclepiade diceva, non resta sopra per due minimi istanti, né permette due influenzenze. E neppure ed Eracleo poi ed Epicuro, mentre pongono i sensibili in generale, discordano nella specie. Neppure dice esistere qualche differenza in ciò che apparese; e sostenne che altre cose appartengano comune mente ed altre in particolare a taluni; dello quali sono vere le parrenti in comune a tutti, false quelle che così non occorrano. Onde propriamente il vero fu chiamato dissesto ἀλογοῦν, quasi non celato al comune intendimento. Epicuro aveva tutti i sensibili per veri ed esistenti; non importando dire che il vero sia qualcosa che esista; per cui a determinare il vero e il falso definita: il vero è ciò che è come si afferma che sia; e il falso è ciò che non è come si afferma che sia: il senso poi che è comprensivo delle cose che gli occorrono insanz, e il quale non isenna nulla, né aggiunge, né trasporta

...
nulla per essere irrazionale, egli insegna che sia sempre vero, e che comprenda l'esistente conforme esso è per natura; e che, da tutti i sensibili i quali sono veri, diffusurono gli opinabili; di cui altri sono veri altri falsi.» (L. VIII, dal § 4 al 9)

« Gli stessi ammettevano il vero distinguendolo dalla verità per tro capi: nella essenza, nella costituzione, nella potenza. Per la essenza: la verità riceveva il corpo, e il vero un incorporeo; giacché questo è un pronunciato (ὁδηγός) il pronunciato è un detto (διάσημος) e il detto è un incorporeo (ἄνθρωπος): all'incontro la verità è corpo (σώμα) in quanto la scienza: retro essere cumnulativa di tutti i veri. Ogni scienza poi la è come governatrice, o ciò che governa (ὁγκοννόμος) ha corpo; dunque la verità è corpo. Per la costituzione: giacché il vero si comprende come un che di uniforme e di semplice naturalmente; e la verità, che è scienza, si intende un composto di più. Per la potenza; in quanto che il vero non ista del tutto colla scienza. Così lo soltanto, il bambino, il pazzò dicono qualcosa di vero, ma el non hanno la scienza del vero, mentre la verità si considera giusta la scienza. » (L. VII, § 38).

« E però a loro giudizio il vero è ciò che esiste e si oppone ad altro; falso ciò che non esiste e non si oppone ad altra cosa: e come pronunciato incorporeo che è, esso è un sensibile.»

« Ci fu altra differenza: che taluni possero il vero e il falso nelle cose significative; altri nelle cose; altri nel movimento del pensiero. Proppositori della prima opinione furono gli Scioiri dicendo: esse tre cose congiunte fra loro l'oggetto significato. Il significante, e l'esistente; di cui il significante essere la voce, com'm'a dire: Dionus: il significato essere la cosa da questa resa manifesta, cui comprendiamo noi presentata al nostro pensiero e i barbari non intendono quantunque odano la voce; l'esistente poi, essere l'oggetto posto ai difensori: qual sarebbe lo stesso Dion. Di queste cose, due sono corpi, ciò la voce e l'esistente; ed uno è incorporeo, ciò il significante la cosa, il detto; il quale è e vero o falso. Ma ciò non vale la comune per tutti i detti; essendo altro imperfetto ed altro perfetto; e del perfetto (che pure chiamano assione) fanno definizioni dicendo: il pronunciato è ciò che è vero o falso.»

« Epicuro poi a Stratonico fisico possedette soli due. Il significante e la cosa, pare che seguano la seconda setta, e mettano il vero e il falso nella voce. Ché l'ultima opinione (dice quella che pone il vero nel movimento del pensiero) sembrano data per erro. » (L. VIII § 10).

« Aristotele e Teofrasto e comunque i Peripatetic, insinuando per certo che sia doppia la natura delle cose, altre sensibili altre pensabili, ponevano doppie anche il criterio della verità: Il senso (διάφανα) per i sensibili, la mente (νοημα) per i pensabili; e ad entrambi, come diceva Teofrasto, comune la evidenza (νομίμοις άποδεικνυμία τό ένσωμα) (L. VII, § 217).

« Epicuro affermava sempre vera la parvenza (παρεχωρία) o evidenza delle cose, argumentando così: se vera appare una parvenza allora che venga da cosa esistente e in conformità dello esistere suo; giacché ogni parvenza viene da cosa che esiste ed apparece; ed ella si compone a se-
Il fatto si narrava da me nel numero 22 g. 2 Giugno 1867 del Popolano cremonese in questi termini:

«In cinque a tutti i desideri di ogni italiano onest'omo, credo non abbia d'agguagliar e ad affermare che sia quello della eduzione del nostro popolo; se vogliamo da sanno comporsi in radice degna o dalle antiche grandezze, (di cui abbiamo molto sulla labbra, e poco nel cuore i ricordi), e degna di quel futuro assetto di equilibrio morale che costituisce il lavoro del mondo moderno. A qualunque proposta venga esibita su tale argomento, è quindi naturale se voliamo le menti in comune e si esamino ciò che'el sforzo di opportuno, di rapidamente efficace, di raggiungere a sanare i mali vecchi, e strizzare dalle radici e in germe le cause dei nuovi.

Il Cile, che tiene da secoli autorità sulla Plebe; e fino a teri la governa maestro unico; quale ce l'ha tutto tramandata! Tale da non sapere d'onde sì premere per ricostituire dentro un poco della sua propria anima, un poco della sua dignità di ragione. Or con questa risultanza delle mani, si concludiamo; i Preti fecero male esperimento sull'intelletto del popolo; si ritirino addio; lasciò provare noi, secondo detta il nostro modo di vedere e sentire le cose umane; conclude fino a dargli a devozionali da canti.

Eccola tutta la stazione questione, per cui io chiamava gente libera a conferenza eucaristica; e l'annunziavo con le parole scritte dal Gen. Garibaldi — adegni e avvicinare la Propaganda della conciliazione e dello intellotto delle masse italiane dalle false teorie religiose e dalle inerterte superstitio.

È il quesito del nostro tempo; e perché non è semplice, né doppia, né supercheria da proclamatori, lo studiare come rendere compositive, sano virtuosse, ragionevoli, le menti incepate da pregiudizi, arruffate da inganni, intusiditi dai disprezzi; lo — concecchi di parte o, meglio, di teoria scettica — penso non aver ingo il lirico vanoso ne da demaggio furbo, accostato di premunire per una discussione in famiglia inordine a cosa di ci si toglieva diante e flessi d'ogni sorta.

Fu caricato l'invito agli amici del libero pensiero, quasi con essi ci venisse a dire che fra noi c'è dagli schivi di pensiero da escludersi nei convegni d'onore. Caville! Chi non sa la fattura del parole, non censuro il voci che si barratano i pianti, col diritto stesso che da valore alla moneta spicciola dei mecen. Come la voce Oltreco, quantunque significato universato, oggi riama ed è intesa a dire una certa parte di cristiani la quale non è dei cristiani protestanti, così lo parole liber penatori s'è concordato di usarlo a comprendere una certa parte di istruiti uomini, i quali giudicano far di mano e delle dottrine dei rituali del Sacerdote. Onde quella mia chiamata rimase un adunanza solo chi porta la capacità, la personalità, lo istituto, i propositi del protetto vero. C'è se qualche o frate o sacerdoce avesse avuto il coraggio di entrare la sala, e discorrendo, mostrersi di spiriti non retribiti; nessuno di noi sarebbe stato meno tanto da accomiatarlo o imporgli silenzio,
Eccettuato il prete (non dell’altare, ma del principio), ad ogni altro cittadino della svariata famiglia dei liberi pensanti, era lecito prendere parte al convegno. E più no fossero accorsi che più di lumi si sarebbe recato; e forse non avremmo messo presto da banda l’argomento primario della conferenza.

Potevano, a modo d’esempio, discorrere circa i mezzi della educazione popolare, proposti o seguiti dalla continuità di Officine maestranze per cui vigogare in Inghilterra, in Germania, nelle Americhe, il culto educativo delle plebi; specie che le Logge ordinate a Londra nel 1607 da Inigo Jones andavano colo maniere delle Accademie italiane (quando non ci si stancano). Sui metodi delle iniziazioni e delle smesse tracciate poi da Bacon, e da Elia Ashmole, c’era ottima base a copia di ragionamenti: deschè si per quelli e per gli Stati compilati nel 1717 da Treffel Desgulier, da Giorgio Payne, da James Anderson miclavasi a togliere dai consorzi civili la menegna, l’ignoranza, l’ambizione e sostituire la scienza, l’arte, e l’amore fratello con le sole armi della persuasione o del buon esempio. Così i loro simboli.

Aperta la via a simili disamina, sarebbebsi forse entrano a discorrere sulle formi di Società segrete nato in Francia e allargatosi fuori, suscitandone altro nazionali con intenti politici. Quali erano: la Società degli amici della verità istituita da Bazard e Piottard nel 1820; l’altra del l’Aide-toi regolata dal Guizot e poi dal Garnier-Pages; quella degli amici del popolo, della giovine Italia, degli uomini liber, dei diritti del l’uomo, e quella delle famiglie pensata e messa dal Blanqui e dal Barbe nel 1834. Avevano esso per fine, è vero, di innare accoso il fuoco della rivoluzione in Europa; ma deschè ci riuscirino, potrebbero anch’esser studiati i loro metodi d’azione sulle classi popolari per dedurne come lavorare con profitto nella innemata contesa della pace morale contro le molestie e gli errorati.

E per volgere la menegna sulle pratiche possibili di un nuovo apostolato civile, non occorreva certo che gli aduati pronunciassero veruna dichiarazione delle loro opere religiose o filosofiche. Bastava facessero di belle proposte, o le sapessero persuadere con savi argomenti. Invero, al maggior numero della aduanza, parve d’impazienza così smisurata l’argomento, da non desercerli nemmeno girare d’accostò l’esame; e stimosi opera più concluenti e proficua disputare sui modi di costituire una società, che, non mettendosi dritta a combattere per la emanazione della costanza del popolo dalle sedi revine, ci provvedesse indirittamente con l’esperito dello astemersi da qualsiasi rito ecclesiastico o insegnamento clerale. I consigli adotti non mancavano, nè ci fu difetto di tranquillo obbliostare; sicchè venne il partito di commettere all’avvocato Giunardo Cassabianca (caloreo sostenitore della società rascolastica) la compilazione di un regolamento rettile del modello della Giurina.

Io fui plauso agli amici per la tanta loro fiducia di giovare al popolo, alla in simile forma: ma non volgo a capacitarmi che le speranze generose saranno ampie.

Rispetto poi al sistema di filosofia, che venne determinato di seguire dai più della aduanza, osservò come pure non riconoscessero vari i meriti celebrati dal Lecky intorno al Razionalismo (che, cioè, per lui solo manifestò in Europa, dopo la caduta dell’Impero romano, ogni sorta di progressi e di giustizia e di umanità e di libertà e di buono stato generale, vuoi nel senso, vuoi nelle manuali industrie), è nondimeno certo che una grande via di riscatti mentali si dischiuse per esso; sostituendosi alla fede nelle rivoluzioni savvannaturali, la concezione filosofica della verità spontanea umana. Sicché, detto di voler essere dei razionalisti, i nostri amici levavano a degnia altezza lo scopo d’essi propri atti civili, e se rimarravano fedeli ai principi della scuola che ha capo K. Kaut, pro- dravano la sublime compiacimento di rivanziare in se stessi e la ragion dei gl’improntiperla morale e il premio dei fatti virtuosi: il che li condurrebbe ad essere costantemente alati nelle opere del benfare.

Men lodando tale scelta, è listo d’averlo dato occasione a raggrupparsi intorno nobili cuori e belle intelligenze: lo me ne distacco. Lo scettichismo sistematico, ossia la sospensione metodica in che rimango intorno la affermare la realtà delle cose (e di ciò fui dichiarazione a stampa) non mi consente accogliere la parte dominativa del sistema dei razionalisti; come non permetterebbe che mi’innovaresi a società o di materialisti, o di spiritualisti, o di pastisti, o di positivisti. I quali è noto che, mentre concordano a respingere ogni ingeneramento di accordo-tradizioni, si azzostano dal razionalismo, e anche fra loro vanno contrari, nei principi dello asservirane scientifiche.

In nessuna cosa è da tenere l’equivoco: meno poi negli atti della vita pubblica, e quando si vuole rendere omaggio alla libertà del pensiero.

(2) Agrippa co’seguaci.
(3) Col vecchio di costruzione, che è nel testo, rimane indicata la impossibilità di qualunque edificio dominato; con questo mio di affermazione si nega ancora più, togliendosi il principe fondamento e di ragione e di intendere.
(4) Mette qui spiriti in significato di ragionatori intorno al fatti naturali; che manifestamente allude ad Epicuro. Il quale avverza che il senso non inganna mai e l’intelletto di s opera; a Democrito e Platon che ricevano l’obbligo sempre il senso; agli Stoici, affermano che il senso e l’intelletto, a volte pigniano errore, a volte seorgono il vero.
(5) Verso d’Euripide.
(6) Ansa che impotenza di dire; o d’acqua senza propri a rappresentare la necessaria indeterminazione della mente dubitatoire.
(7) Sta qui la capitale differenza tra il dubbio metodico dei pironiani, e quello di Pitagora e dell’Accademia; sospensivo il primo, affermativo il secondo.
(8) Enessimo seguita Kralik; nel mettere il pensiero costrutto al corpo (L. I c. i logici, § 349); nel discorrere per lo generali intorno all’azione del senso (L. II, § 8); nello stimare che la parte sia un diverso
ed un modesto del tutto (L. I. c. i fiscih, § 337); e nel tenere che il tempo sia corpo (L. II. § 216).

* Era opinione di Eracleo che tutto si fa per contrarii e si armonizza dalla virtù del fuoco.

* Per Aristippo da Crone.

* Lavoro di Sesto, che non ci perviene.

* Nel poema del Silti, di cui fui menzione nel Discorso.

* Semele se ne conveniva Omero ed Esiodo perché agli Dei attribuisce quanto brutture si fanno agli uomini, il rabberciare, l’indulterare, l’ingannarsi a vicenda (εμπεριστά τάτηκομη).

* Ciò ripete di frequente, e a dilungo spiega nel L. X contro i matematici.

* Crederei volentieri intendersi l’evidenza.

* Anche Celsio distingue in tre le sette dei medici: la razionale, la metodica, la sperimentale.

**LIBRO SECONDO.**

* È quel sagace modo di confutare un ragionamento copioso che altri abbia opposto, togliendo grado grado l’efficacia del concludere alle singole parti del discorso.

* L’argomentazione comunque si fa quando da un precedente e volitiamo al conseguente (p. e. se il sole splende, è giorno); quella dei due contrari è quando i due connessi si oppongono: o cioè, e col dedurre un medesimo da due precedenti contrari (come: se esiste A esiste B, e se non esiste A esiste seu non esiste A), oppure col concludere due contrari conseguenti da un medesimo precedente, e distruggendo così il precedente stesso (come: se esiste A esiste B, e se non esiste A, dunque non esiste B).

* Della Logica.

* Nel Teeteto.

* Verso di Omero nell’epitaffio di Mida, recato da Erasemos nella vita del poeta.

* La teoria del senso comune, come criterio assoluto del vero, che esalando a giorni nostri, si dava come filosofia irrepugnabile, ha in questo succinto discorso, contuttazione piana.

* Definizione degli Stoici.

* Corpo dicevano gli Stoici essere la verità, in significato di efficienza (come sopra fu esposto); al modo che appartenevano corpo la sapienza, la virtù, il vigore, l’arte, la memoria, l’affetto.

* Virtus nihil est aliud quam animus quodammodo se habens (Seneca).

* Sistema.

* "Idoneo ha il testo; ma la notarella 2 al L. I chiarisce perché lo traduciamo con raccolla di cognizione di Veri."
APPENDICE

IL PRINZIOLOGICODELL'ASCETISMO

STUDIO DI LEONIDA BISSOLATI.
Inteso l'ascetismo o il misticismo, per quel sentimento che all'uomo fa negare la propria personalità e la propria vita per confondersi in Dio, è fenomeno che non si presenta generale nella storia delle religioni. Avvertiamo, cioè: 1.° che esso trovasi soltanto nelle religioni ariane; 2.° tra le religioni ariane, lo portano soltanto le più moderne; 3.° e le religioni ariane più moderne, nelle quali esso domina, sono monotheiste. Ma giacché la concezione del monotheismo richiedette lungo lavoro mentale e quindi lungo corso di tempo a formarsi (come accertarono gli scienziati in questa materia), il secondo fatto viene a comprendere il terzo, e dire religioni moderne vale quanto dire religioni monotheiste.

Esaminiamo il primo fatto: l'ascetismo è fenomeno proprio delle religioni ariane. Veruna traccia di esso nel mondo psicologico de' fenici, de' caldei, degli ebrei, de' maomettani, i quali stimando la vita una bella cosa da godere, invocano e adorano Astarte, Ichova, Allah perchè siano larghi di felicità terrene,
Ci basti ricordare il monumento più caratteristico della razza semitica che è nella Bibbia ebraica, il libro di Giobbe; quel singolare poema dove il rapporto fra Dio e l'uomo è immediato ed in azione di lotta. Non vi scorgiamo il più lontano indizio di ispirazioni ascetiche. Il terribile Iehova vuol mostrare a Satana la fedeltà impareggiabile del suo servo; come tiranno che mette alla prova la devozione del suo schiavo: e lo fa, toglendogli a un tratto la salute, i figli, le ricchezze di cui lo aveva prima copiosamente fornito. Giobbe si prostra, e adora Dio e si rassegna: ma quale è il segreto motivo della sua rassegnazione? Forse la speranza di compenso nella vita futura spirituale? No, la razza ebraica non ha questa idea. Di fatto, i tre amici dell'idumeo volendo consolarlo delle avversità, gli ripetono che se non disprezzerà le riprensioni del Signore, vedrà regnare la pace nel suo padiglione e nella sua bella casa non ci saranno mancamenti. Dunque la rassegnazione di Giobbe davanti all'assoluto arbitrario volere del Dio sultano è quella medesima che sarà la base del mondo morale de' musulmani. I beni di questa terra Iddio li ha dati perché sieno goduti, e, se li toglie, può anche ridonarli. Egli sopporta; ma visto poi che la restituzione indugia e i dolori s'accumulano troppo sui dolori, allora alza il capo e chiede fieramente ragione al suo Signore della ingiustizia. Un asceta, invece, avrebbe sempre ringraziato Dio che indiggentendo tante pene gli dava mano ad allontanare da sé, a distruggere questa maledetta carne, queste voluttà,

questi velenosi allettamenti della terra. Giobbe si rivolta, perché tutta la sua felicità era in questa vita, e il crudele Dio gliel'ha strappata. Nè ci vuol meno della tremenda voce della stessa Iehova che gli rinfacci la sua piccolezza, la sua impotenza, per attirarlo e farlo desistere dalle audaci querele. Il poema si chiude con l'accenno della ricompensa data al paziente: il doppio dei figliuoli, delle figlie, dei bovi, dei cammelli, e delle asine.

Mancano dunque le aspirazioni a qualcosa di sovrumanco e sovatterreno; il regno di Dio è in questo mondo: la missione dell'individuo e del popolo presso gli ebrei e i musulmani è di sottomettere l'universo a Iehova o ad Allah. Dio battagliero e geloso, il Dio dei semiti vince gli altri dei colla spada, conquista a sé i popoli con la violenza. E se il popolo ebreo, dopo avere lungamente sperato l'impero del mondo, s'accesciasa avvilito della propria debolezza, disillusso mormora le note parole: Vanitas vanitatum et omnia vanitas. Sentenza tristamente ironica che il popolo ebreo pronuncia il giorno prima del suo sfasciarsi, è che perciò, in cambio di venire dal sentimento di una vita superiore alla mondana, è la espressione della sterile stanchezza di chi rinuncia a segni superiori di dominio, presago della propria inevitabile caduta.

E. Quinet (1) dice a proposito dei lamenti di Giobbe (come avrebbe potuto con altrettanta ragione dire di questo collettivo lamento che è il vanitas vanitatum), che solamente la religione cristiana poteva riparare
il disordine del mondo morale del mosai smo colla promessa di una vita futura. Egli ha così confuso insieme due fenomeni psicologici molto distinti: l’ascetismo e la vita futura; i quali possono coesistere ma non sono legati da nessuna logica necessità; tanto è vero che abbiamo ascetismi senza vita futura e vita futura senza ascetismo. Il misticismo buddistico, per esempio, è la negazione di ogni vita, e il paradiso di Maometto è la negazione di ogni misticismo. Ora, il cristianesimo ammette, è vero, la vita futura, ma essa è la negazione della terrena; è spirito e contemplazione che rinnega ogni godimento di corpo ed ogni azione. Il domma della risurrezione della carne non appartiene al primitivo svolgimento della tradizione ariana del cristianesimo, ma ne è piuttosto uno sviluppo dovuto alle esigenze della grossolana immaginazione di plebi incolte o forse a un processo di infiltrazione dello spirito semitico. E il Quinet, non avendo bene avvertito l’idea della origine ariana del cristianesimo, lo considera come ulteriore svolgimento del giudaismo, e viene ad affermare che il concetto di vita futura del cristianesimo restituita la giustizia che mancava al mondo ebraico: non vedendo che a compiere codesta riparazione è assai più atto il paradiso immaginato da una religione semitica più moderna: dal maomettismo. Nel quale, come ognun sa, il premio di coloro che hanno ben meritato di Allah essendo costituito di beni materiali soddisfacenti all’egoismo individuale, la giustizia viene più logicamente ristabilita per mezzo di quegli stessi beni dei quali, secondo Giobbe, era ingiustizia privare i buoni credenti, che non sarebbe nell’ipotesi di un compenso fatto con beni d’altra, anzi di opposta natura. L’ascetismo non ha per iscopo nè per conseguenza una simile reintegracea della giustizia, ma deriva da un concetto ed è un sentimento di indole al tutto speciale.

Chiariito che alle religioni semitiche (sieno o no accompagnate dal concetto della vita futura) manca il fenomeno del misticismo, non mi indugero a considerare le altre religioni inferiori, perché da ognuno un po’ cognito di scienza religiosa, si consente che il misticismo non ha nulla che fare coi culti primitivi o materiali delle altre razze, a cui la povera costituzione cerebrale toglie la possibilità di concepimenti profondi e sintetici. Resta dunque da vedere il secondo fatto: le religioni ariane nelle quali domina l’ascetismo sono monoiste.

La primitiva religione indiana è politeista e non ha forma alcuna di ascetismo. Nei libri dei Veda (la più antica Bibbia dell’umanità) le invocazioni, le liturgie, i cantici, i riti si seguono gli uni gli altri, fantastici e belli di vergine bellezza: il sole vivificatore della terra, il fuoco alimentatore dell’uomo, il vento alimentatore del fuoco, sono il nucleo di un vasto e molteplice sistema di divinità, ciascuna delle quali ha benefici propri da largire o particolari danni da infisgare agli uomini. Si offre agli dei latte e pane; li si inviano alla mensa e al focolare domestico, perché in ricambio di queste dimostrazioni di affetto e di riverenza, essi sieno larghi di favori e di
doni. L'uomo delle primitive religioni vediche gode con infantile serenità della vita.

Il mondo religioso de' Persiani è il dualismo di Ormuzd e Ahrimane; e, di conseguenza, la morale e la vita persiana sono tutta lotta ed azione. Si potrebbe obbiettare che un principio superiore, lo Zoroasira, risuona e concilia le due divinità nemiche. Ma dopo tanti lavori di dotti illustri non è lecito dubitare che la dottrina di questa unità, anzi che costituirne il fondo del mazdeismo, sia una dottrina relativamente recente, elaborata dalla filosofia e aggiunta all'edificio originale di Zoroastro, vero carattere del quale rimane sempre il dualismo. Nelle è opportuno indagare la natura e il significato di tale dualismo e della unità filosofica sopravvenuta: basti al nostro assunto aver messo in sodo che la religione persiana non è monoteista, e non smutisce quindi quel che dicemmo: l'ascetismo essere inseparabile dal monoteismo ariano.

Quanto alle religioni artisticamente politeiste della Grecia e di Roma, è inutile parlarne; giacché tutti sanno che esse furono lo strumento di quella reazione anti-ascetica che informò il rinascimento italiano e che fu un potente fattore della civiltà moderna occidentale.

Al contrario le religioni di Brahma, di Buddha e di Cristo produssero sempre gran copia di asceti, di mistiche liturgie e di allucinazioni devote.

Riconosciuto che il monoteismo ariano è la condizione etnologica dell'esistenza dell'ascetismo, basterà ora cercare in che cosa esso differisca dal semitico, e quale sia la differenza nel loro processo evolutivo, per risolvere il problema toto a studiare. In vero, osservando come i due monoteismi portano effetti diversi, perchè l'uno genera e l'altro non genera l'ascetismo; come posso io affermare sicuramente la legge che governa il nascere di questo, senza prima rispondere al quesito: se ci sia o non ci sia, tra i due monoteismi, una tale differenza intima di formazione e di struttura per la quale necessariamente l'uno produce l'altro no quell'effetto che è lo scopo della mia indagine? E accertato che necessariamente l'ascetismo si lega al monoteismo ariano, non posseggio io il principio per conoscerne la legge?

I due monoteismi hanno forme esteriori non che diverse, addirittura in opposizione reciproca. Nel semitico, Dio è causa creatrice del mondo e rimane distinto dal suo effetto che esce dal nulla; nell'ariano, Dio resta immedesimato nella propria emanazione che è l'universo, o il creatore si immedesima per incarnazione nella creatura. Ora, poiché ogni monoteismo è il portato di una lunghissima elaborazione, e non può essere che l'incoronamento di un vasto e complesso edificio mentale, così è evidente che se i due risultati, ossia i due monoteismi, sono diversi, diversi hanno dovuto essere, e il processo e gli elementi della loro formazione. Eccoci quindi ridotti al problema della genesi primitiva della concezione religiosa.

Lascio la teoria di M. Müller, che già confutarono parecchi; tra i quali Emilio Burnouf (†). La deduce egli dal proprio sistema di filologia compa-
rata per cui tutti gli dei nelle religioni primitive altro non sarebbero che i nomi dati ai fenomeni della natura esteriore. Codesta è ben sì una dottrina che sparge molto lume sulla parentela e sulla storia delle religioni, ma è impotente a svelare la legge psicologica da cui le divinità furono create; e quando s'abbandona a concludere essere le divinità puri nomi, la scienza indietreggia fino a Lucrezio ed Epicuro. Va bene sì dica che il primo uomo al quale balenava l'idea della divinità assoluta, la chiamasse firmamento (Aruna, Ouranos); ma resta poi a spiegarsi come si formò la idea voluta simboleggiare con quel nome. La teoria del Müller di svolgimento e decadimento dialettale, porge sapienti conghietture e traccia la via da seguire per compilare la storia delle religioni, ma non risolve il problema delle origini loro.

La teoria meglio ragionata è quella di S. Mill (1). Ed ecco in poche parole la legge con cui, secondo il forte pensatore, sviluppa la religione fino a toccare il politeismo. — La illusione naturale, che induce l'uomo a supporre tutto il mondo governato da quelle stesse leggi da cui sente se dominato, lo porta a riconoscere una volontà intelligente e cosciente in ogni oggetto e in ogni forza della natura. Donde il feticismo e le religioni enotetiche, ossiemo i politeismi disaggregati, senza nessi di corrispondenza o di gerarchia. Poi mano mano che si scoprono le relazioni di causa e di effetto e di concomitanza dei fenomeni naturali, il politeismo si organizza e si restringe in minor numero di divinità, ciascuna delle quali presiede ad una particolare classe di fenomeni.

E non è se non dopo una lunga elaborazione dello spirito scientifico che, scoprendo le varie catene di causa e di effetti intrecciate vicendevolmente; e scorgendo pure l'azione di ciascuna causa possibile a modificarsi dall'intervento di altre, si riesce a concepire un essere il quale tiene nelle sue mani il governo di tutta la natura. — Certo questa teoria è degna di molta considerazione; ma io non credo di sbagliare se oso appuntarla come incompleta perché nella sua generalità lascia inavvertito e senza spiegazione il fatto di radicale importanza, che è la diversità dei caratteri dei due monotelismi. In vero la logica non consente di assicurare che una stessa legge, una stessa combinazione di antecedenti, produca due diverse conseguenze; e bisognerebbe quindi decidere quale dei due monotelismi il Mill abbia inteso di spiegare. Poiché, anche ammettendo che le religioni semitiche siano nei tempi preistorici derivate dalle ariane (cosa difficilissima a provarsi) resterebbe sempre a dimostrare, come, conservando il concetto monotelistico, le razze semitiche lo abbiano profondamente modificato, anzi, a meglio dire, rifatto.

Tenterò spiegare le due evoluzioni mentali che furono cagione dei due diversi monotelismi. L'uomo, sia semita sia ariano, esce dal feticismo, o dal politeismo enotetico per salire ad un politeismo più perfezionato e quindi al monotelismo, coll'osservare la relazione di causa ed effetto (giacché il rapporto di concomitanza si risolve anch'esso in quello di causa ed effetto) che è nei fenomeni della natura, come dice il Mill, e sta bene. Ma sono due i modi di conside-
rare la relazione di causa ed effetto; uno più scientifico dell'altro. Il meno scientifico è quello di considerare la causa come distinta dall'effetto; la causa che genera l'effetto senza alterarsi, dopo avere prodotto di sé un altro oggetto ed un altro fatto. Questo modo di concepire la causa e l'effetto, come è meno scientifico, così ha dovuto essere il modo primitivo tenuto dalla mente umana quando si applicò all'investigazione dell'universo. Il sole che cagiona la vita; le nubi che cagionano la pioggia; la pianta che cagiona il frutto; e via via, tutti i fenomeni di alterazione e di trasformazione devono essere stati considerati primitivamente in questo modo più ovvio e più spontaneo di causa facente parte a sè e non avente nulla di comune coll'effetto generato. Questo è lo stadio di investigazione al quale si arrestarono i semiti (e il perché di tale fatto s'avrà a conoscere più avanti). Con questo concetto di causa salendo fino a comprendere l'insieme dei fenomeni naturali, era logico venissero a stabilire l'idea di un Dio che dal nulla creà il mondo da cui rimane separato per natura e perennemente. Il dogma tradizionale e famoso della creazione ex nihilo, che pare tanto assurdo e ripugna tanto alle abitudini scientifiche della nostra mente, è la più logica conseguenza dell'idea di causa distinta dall'effetto. Invero, la vita del globo se non è una trasformazione del calore solare, cioè del sole stesso (ammesso che il sole sia concepito l'unica causa di esso) di dove potrebbe avere origine fuorché dal nulla? Si noti altresì che il rapporto di antecedenza e conseguenza, quando si escluda la idea che il con-

IL PRINCIPIO LOGICO DELL'ASCETISMO

seguente è l'antecedente trasformato, non è un rapporto necessario in guisa che dato l'antecedente diventi necessario il conseguente. E però Dio, la causa dell'universo, può generare e può non generare l'universo senza che per questo si alteri la sua natura. Ecco lehova che crea il mondo per un inespli- cable capriccio.

Ma la mente ariana è andata oltre sulla via della scienza. Essa approfondì assai più la legge naturale e giunse ad ammettere che la causa indivisibile dall'effetto passa tutta nell'effetto. Questo concetto applicato all'idea della divinità ti dà Brahma che produce il mondo per emanazione, costretto dalla fatalità della propria natura. È l'antecedente che una volta posto deve produrre il conseguente, e restarvi immedesimato. — E ci è qualcosa di più: per cogliere questa legge onde la causa passa tutta nell'effetto, bisogna avere avvertito che, malgrado la diversità delle apparenze, antecedente e conseguente sono una cosa sola; bisogna avere avvertito che sotto il turbinio della continua alterazione ci è qualcosa di inalterabile: che sotto al distinto e al finito ci è qualche cosa di indistinto e di indefinito. Il rapporto di causa ad effetto perciò diventa di secondaria importanza, a poco a poco perde valore, e si considera una parvenza, un inganno: quel che v'ha di vero e di reale è ciò che immagine, eterno ed immutabile tanto nella causa che nell'effetto e che indissolubilmente li collega. Così è evidente la ragione per cui il Dio ariano manchi di quella spiccata personalità e coscienza che il Dio semitico possiede: poiché la volontà cosciente
che l'uomo, per naturale illusione, come dicemmo, trasporta nei fenomeni della natura, non si manifesta in lui che come un qualche cosa di ben distinto e separato dagli effetti che produce; e può quindi mirabilmente incarnare la causa del semita che, al pari della coscienza, è separata dagli effetti suoi ma non può che imperfettamente raffigurare la causa come la concepiscono gli ariani, perché confessa coll'effetto e mancante quindi di quel carattere per cui in ispecchio modo poteva avere analogia colla coscienza. Del resto, il concetto ariano di causa e di effetto modificava profondamente anche il concetto di coscienza, gli effetti della quale dovendo come tutti gli altri fenomeni della natura, considerarsi fatalmente generati, si giungeva alla negazione di quel noto libero arbitrio, che infine è tutt'uno con la causa dei semiti, la quale può indifferentemente produrre e non produrre gli effetti, e che rappresenta l'elemento ebraico trapeziale nei dogmi cristiani. Ecco dunque il vero Dio ariano, spropvisto di personalità e di libera coscienza: che è in tutte le forme mutevoli dell'universo, cioè in tutti i rapporti di causa e di effetto, e che, davvero, ne è la negazione: rappresentando ciò che v'ha di comune sotto quelle due diverse apparenze.

Come si vede, la differenza fra i due monotheismi non deriva già da una differenza formale di metodi; che sarebbe un fatto strano, il quale, a sua volta, richiederebbe di spiegare perché una razza seguì un metodo e l'altra ne seguì uno diverso. La differenza consiste soltanto nel più e nel meno; nell'essersi, cioè, la razza semitica arrestata a un punto che venne in-vece oltrepassato dagli ariani. Giacché tanto la storia naturale che la psicologia danno prove irrefragabili che ogni concezione superiore deve contenere in sé le concezioni inferiori. Come esiste una legge nella generazione animale, per cui ogni tipo animale deve passare, nella sua vita embrionale, attraverso le forme dei tipi che gli sono inferiori, così è da indurre che accada per i prodotti psicologici; ciascuno dei quali, prima di toccare il suo completo sviluppo, debba rifare la strada dei prodotti inferiori. Così il monotheismo ariano ha dovuto passare per i concetti di causa e di effetto distinti e separati, prima di pervenire a considerarli inseparabili e di rassomigliarli sotto un elemento comune; all'istesso modo che l'animale più perfetto, l'uomo, deve passare come embrione per la serie di forme che gli stanno sotto nella scala zoologica. E badisi che l'analogia è intera, giacché nella guisa che la legge embriogenica non porta l'animale a ripetere le forme inferiori che in abboxxo, in potenza, non già nella guisa che queste razze inferiori si sono determinate nella vita e specificate per adattamento all'ambiente; così la legge che governa le concezioni religiose fa che in esse si ripetano le concezioni d'ordine più basso quali embrioni e virtuosi e non quali si sono determinate e specificate a seconda della natura dei popoli, delle lotte che ebbero a sostenere, dei poteri sociali ai quali diedero e dai quali ricevettero sostegno. Quindi, se nelle religioni ariane non troviamo una forma religiosa corrispondente a quella del monotheismo semitico, la teoria che ho esposto non viene perciò a infirmarsi,
APPENDICE

giacché l'apparente contrarietà è tolta dall'avvertire che il politeismo enoteista, il quale precedette il politeismo vedico, ispirato già a una idea panteistica (benchè materiale, il sole, o il fuoco che genera tutte le cose) include il concetto di causa separata dall'effetto: porta, cioè, in potenza il monotesmo semitico.

II.

Stabilita chiaramente la differenza dei due monotessimi, bisogna ora esaminare come l'ascetismo si colleghi intimamente e necessariamente col monotesmo ariano. Lo farò seguendo l'evoluzione della idea religiosa ariana; la quale comincia ad assumere carattere proprio, allorquando dalla mente si avverte che la causa ha legame necessario col suo effetto. L'osservazione progredisce nel suo lavoro di classificazione degli oggetti e dei fenomeni, e la nozione della causa indissolubile dall'effetto applicata alla universale alterazione delle cose, conduce ad affermare un che di immanente e di inalterabile, il quale forma il sostrato di tutte le contingenze fenomeniche. Giova notare che quando diciamo la causa e l'effetto essere una stessa cosa con forme diverse, vale dire che causa ed effetto, quali parvenze distinte, sono specie del medesimo genere che è il qualcosa comune che li unisce. Per cui l'idea della specie non è altro che l'idea di causa e di effetto nella loro apparenza di cose o di fatti distinti: e, di conseguenza, la causa universale degli ariani riesce ad essere il genere universale.

Ora, come possiamo avvertire anco in noi stessi, una illusione pur troppo facile allo spirito umano è di considerare come esistente per sè il genere, staccato dalle specie nelle quali si manifesta. Il genere non è altro che la somiglianza dei fenomeni (è, nel nostro caso, il comune e l'uno avvertito dagli ariani, nel rapporto apparentemente dualistico di causa ed effetto), somiglianza che la mente afferma assecondo momentaneamente dalle disomiglianze che presentano i fenomeni medesimi. Con tale lavoro di astrazione noi separiamo due cose eternamente unite: cioè la qualità per cui i fenomeni sono simili, da quelle per cui i fenomeni sono dissimili. Ma una volta su questa china, l'intelletto sdrucciaola insensibilmente e inconscieramente ad attribuire esistenza separata ai due prodotti del suo processo d'astrazione: il simile da una parte, il dissimile dall'altra. Nè la realtà del fenomeno in cui queste due creature della sua illusione vanno fuse e penetrare, può destarli dal suo errore. La realtà gli ha servito come punto di partenza: esso, l'ha oltrepassata, e cessa di considerarla per correre dietro ai propri fantasmi.

Di questa tendenza della mente a sostituire l'astratto generico delle cose, in opposizione al l'astratto individuale, è visibile l'effetto anche nelle idee più comuni e dette innate da alcuni filosofi: le idee per esempio di spazio, di tempo, di sostanza, di infinito, di essere. L'idea dello spazio non è che il generico formato assecondo da quel che vi' ha di
distinto e di speciale nei vari fenomeni di superficie dei corpi: per cui si venne a concepire la superficie, ossia il luogo dove è collocato il corpo, come qualcosa di diverso del posto che occupa, anzi, non di diverso ma di contrario, giacché l’idea di spazio si risolve in quella di vuoto contraria a quella di corpo o di pieno. Così l’idea del tempo è il generico delle successioni reali; così l’idea di sostanza è il generico di tutti i fenomeni di qualità, concetto in opposizione a queste; e l’essere stesso è il generico delle esistenze particolari, come l’infinito lo è dei finiti. Questa legge mentale di sostanziazione degli astratti generici fu il principio segreto di tutta la metafisica ariana; e anche le scienze più moderne e positive, come dimostra l’illustre Ardigò esaminando la idea di materia e di forza, ne risentono tuttavia l’influenza. (4)

Adunque l’intelletto ariano, nella concezione religiosa, è venuto a implicarsi in una gigantesca e universale contraddizione: la contraddizione dell’universale col particolare, o del genere col’ individuo. Giuseppe Ferrari, nel libro *Filosofia della rivoluzione* (in cui ha determinato così nettamente, come non era mai stato fatto, la differenza fra la metafisica e la scienza segnando i confini di questa e dando base sicura al metodo positivo) formulò l’antinomia eterna, invincibile che sussiste tra gli enti creati dalla astrazione mentale. « Esaminiamo il genere, dice egli, dov’è esso? negli individui, è in essi che si appalesa; ma secondo la logica, è impossibile che il genere sia unito agli individui, impossibile che ne sia separato. Se il genere si unisce all’individuo, vi saranno due cose in una medesima cosa: lo stesso essere sarà in un medesimo tempo un uomo e l’uomo non sarà uno, sarà doppio.... Se il genere non può stare unito all’individuo, non può neppure separarsene... Se il genere fosse indipendente cesserrebbe di contenere l’individuo, nessun uomo sarebbe uomo, nessuna sostanza sarebbe sostanza, le somiglianze sarebbero separate dagli oggetti che si somigliano; tutto svanirebbe in una alterazione, in una differenza per noi inconcepibile ed ineffabile. Le somiglianze sarebbero di un altro mondo; e di che sarebbero esse somiglianze? di nulla. Così separando i generi dagli individui, creansi due mondi opposti, l’uno generale, l’altro individuale; l’uno eterno, l’altro variabile; ciò che sarebbe vero del genere sarebbe falso dell’individuo; la verità del l’individuo sarebbe l’errore del genere. (5) Indi passa a notare che i generi non sono né qualità, né sostanza, né attributi, né cose. — Ma il Ferrari così non spiegava come nasca questo ente genere che si oppone all’ente individuo: e non dimostrò la legge di illusione mentale da cui hanno origine tutte le antinomie tra gli enti creati dall’astrazione. Il debole del suo libro, come della sua filosofia, è di aver considerato come oggettive, come esistenti, queste contraddizioni procedenti da un errore intellettuale.

Il concetto religioso ariano, dunque, salendo al genere dei generi, ossia all’essere, involge nella con-
traddizione l’universo. Dalle esistenze particolari si trae l’idea di una esistenza generica, universale, che, conforme alla legge sopradetta, appena è concepita si mette in opposizione alle esistenze particolari da cui fu dedotta. Questa esistenza generica è Dio. I suoi attributi sono quindi la negazione degli attributi del mondo; come gli attributi dell’ente genere sono la negazione degli attributi dell’individuo. Il mondo o l’individuo è vario e molteplice, e Dio è uno, il mondo o l’individuo è mutabile, e Dio è immutabile; il mondo o l’individuo muore, e Dio è eterno; il mondo soffre e gioisce e Dio in sé non è suscettibile né di dolore né di gioia, è sereno e imperturbabile; il mondo o l’individuo ha forma e persona e Dio non ha nè l’una nè l’altra; finalmente il mondo o l’individuo esiste, e Dio che ne è la negazione deve possedere la qualità opposta, cioè non esistere. Così la fatalità dell’errore mentale conduce a questo colossale assurdo (spiccato nel buddismo), che il concetto generico dei fenomeni divena la negazione formale della loro esistenza. Accennoserò, poi, quali religioni, tra le ariane monoteste, siano andate sino alle ultime conseguenze della contraddizione, e dove e perché le altre si sieno arrestate.

Scoperta la contraddizione fra il particolare e l’universale, fra l’esistere e l’essere, tra il finite e l’infinito, il mondo e Dio, urgeva alla mente trovare una via d’uscita al ferreo dilemma. La uscita scientifica sarebbe stata di riconoscere la entità fitizia e artificiale de’ due termini; riconoscere, in una parola la realtà della natura; ma, come dicono, la realtà non poteva più fermare l’attenzione dell’intelletto delirante. L’unica uscita possibile era dunque negare l’uno o negare l’altro. « Ammettiamo, dice il Ferrari, (Op. cit.) che ci sia dato di considerare l’uno o l’altro dei termini siccome errore; quale di essi sarà il vero? L’individuo? Allora ogni genere sarà un errore; il più alto de’ generi, l’essere, sarà il più grande degli errori; allora ciò che sarà più lungi dall’essere sarà ciò che esiste: di più vi saranno soli individui; saranno e non si potrà dire che sono; non si potrà più ragionare di ciò che esiste o non esiste: l’essere, il non-essere non avendo più senso, la realtà dello stesso individuo cadrà nel nulla. Vogliamo noi preferire il genere come vero, accusando l’individuo di essere illusione? La realtà sarà ciò che v’ha di più vago, di più indeterminato: l’individuo sarà eguale a nulla; bisognerà non essere nè uomo nè animale nè albero; bisognerà sprire per godere la pienezza dell’esistenza. Ecco il dilemma che si offre quando si pretende stabilire un’alternativa fra il genere e l’individuo; dilemma falso perché due fatti simultanei devono essere egualmente accettati; dilemma senza uscita perché ci manca il motivo per la scelta.»

Sì, dilemma senza uscita (quando si pigliano per entità i prodotti dell’astrazione) davanti alla ragione adulta e consapevole; ma che ha necessariamente una uscita per la ragione inconscia delle menti primitive. Giacché quell’intelligenza che era salita alla
concezione dell'universo, portando con sè questo errore, e che anzi da questo istesso errore ripeteva tutto il suo sviluppo religioso scientifico, come poteva fare l'inaudito miracolo di riflettersi sopra sè stessa e riconoscere la propria illusione? Essa era caduta in una immensa contraddizione: e ciò parebbe che avesse dovuto risvegliarla e rinsavirla. Ma la contraddizione è rilevata dal filosofo che rappresenta l'elemento consapevole della mente: non poteva essere rilevata da menti che procedevano con impeto inconscio nella investigazione dell'universo. Qui è appunto la differenza tra metafisica e religione. Quella conscia, questa incosci. Ora, la ragione ariana era caduta nella contraddizione senza avvedersene, e però ne usciva anche inconsciamente, attaccandosi al genere e negando l'individuo, che per lei era un ostacolo alla verità, e perché la richiamava ancora al concetto di causa distinta e separata dall'effetto costringendola così a rinunziare alle proprie conquiste, ad abdicare alla propria superioreità. Ma in effetti, poi, «subiva tutte le conseguenze della contraddizione sempre esistente, e però: la realtà divenne ciò che v’ha di più vago, di più indeterminato; e l'individuo fu eguale al nulla; bisognò non essere né uomo, né animale, né albero; bisognò sparire per godere la pienezza dell'esistenza. » Ecco il principio logico dell'ascesismo. E fu negato così la vita in tutti i suoi piaceri, e in tutti i suoi dolori; ogni manifestazione di personalità fu sofocata sotto l'incubo del genere: l'intelligenza stessa, che aveva servito a concepirlo,
lotta, questa contraddizione fra gli impulsi diretti che considerava come i soli naturali, e gli indiretti che crede venire da un movente interno indipendente affatto dalle leggi del mondo esteriore. È un istante di smarrimento e di angoscia. Egli si trova come isolato dalla natura, sottratto alle leggi che pur governano gli altri esseri: solo nel mondo e padrone di una libertà che gli pare assoluta e che gli fa raccomandare. Quali sono dunque le sue leggi? L'istinto o la ragione? Quale lo scopo della sua vita? È il momento solenne raffigurato nella leggenda ebraica di Adamo che gusta il frutto dell'albero della scienza del bene e del male. Prima, tutto era paradiso interno a lui: gli altri animali gli erano fratelli, perché come essi egli obbediva ciecamente a una medesima legge: l'atto del congiungimento sessuale con Eva non era un atto impudico. Ma dopo gustato il frutto, dopo, cioè, raviitata la contraddizione fra le due specie di impulsi e concepita la sua facoltà (7) di seguire gli uni o gli altri, egli ha saputo di Dio, ha paura di avere violato qualche legge abbandonandosi all'impulso diretto dell'amplasse.

Urgeva all'uomo, pervenuto a questo stadio di coscienza, di trovare una norma per la vita. La quale dove poteva esso cercare se non nella natura? Bisognava dunque interpretare la natura per iscoprire la legge morale, e questa veniva interpretata per mezzo delle religioni. Erano quindi le concezioni religiose che dovevano diventare norme della vita. Fu notato, infatti, che non tutte le religioni, ma soltanto le più moderne hanno una morale sviluppata. Ciò conferma quel che diciamo intorno alla nascita del principio morale; giacché fu tardi quando cioè l'intelletto umano giunse a tale sviluppo da avere il sentimento della propria libertà (e intendo la illusione primitiva della libertà) che l'uomo si rivolse alle religioni per trasformarle in fonte di legge morale per lui; e si ebbero i sacerdoti legislatori. Che, poi, il criterio morale sia sempre derivato dalla interpretazione filosofica o religiosa della natura, si può vedere in tutta la storia dell'etica. Il naturam sequi fu il principio fondamentale della filosofia stoica e della epicurea; le quali si accordavano tra loro sopra questo punto: che la morale dovesse seguire la natura: quel che le inimicava e le rendeva inconciliabili era la contraria interpretazione della natura.

I giurisconsulti romani per dare base filosofica al loro sistema di diritto, partivano dal jusnaturali; ai nostri giorni i trattati di morale e di diritto sono pieni di invocazioni a questo tipo supremo della natura. E perfino l'ascetismo, sia brahmico, buddistico o cristiano, che maledice alla natura, si fonda appunto su di essa: giacché il carattere del concetto ascetico è di considerare come unica verità, come unica realtà, e si potrebbe anco dire come unica natura, il genere o l'universale. (6)

La conseguenza logica dell'applicazione del concetto religioso-ariano alla vita è dunque la negazione del fenomeno, dell'individuo, l'annegamento nell'universale o in Dio, il disprezzo di tutto ciò che lega alla esistenza o che si faccia per la esistenza, e che perciò diventa ostacolo a chi voglia immedesimarsi
nell'essere infinito. Per cui possiamo dire che l'ascesi-
tismo è l'unica morale che discende dal monoteismo
ariano; la quale se poi troviamo di rado applicata
nella sua purezza, gli è perché le necessità impe-
riose della vita pigliano il sopravvento, venendo a
una specie di transazione colle necessità logiche della
concezione ideale. Giacchè quando si parla di etica
bisogna sempre distinguere quella che è un prodotto
della organizzazione politica e dei costumi, e che
modifica le stesse religioni così da far parere nemi-
che religioni sfiorite sul medesimo stelo, da quella
che la concezione religiosa porta, intatta e logica,
nel proprio seno. La seconda tende, è vero, a infor-
mare la prima di sé; ma questa reagisce e perdura.
Le popolazioni indiane e cristiane si sarebbero estinte,
se la morale delle religioni rispettive, fosse diventata
realtà: invece si è venuti a una transazione,
per cui il cristiano e l'indiano possono accontentare
le proprie fedi con poco sacrificio di volontà terrene.
I Gesuiti furono gente di spirito, che fecero con av-
vedutezza profonda ciò che era toccato di fare ai
legislatori e sacerdoti primitivi, avendo capito che
per dominare il mondo non bisogna lasciarsi domi-
nare dalla logica. Logici erano, invece, gli asceti
giansenistì che non si abbassarono a transazioni, so-
litari e oblati.

III.

L'ascesiismo appare la prima volta nelle Indie.
Nel primo periodo vedico-(periodo politeistico) non
ne vediamo traccia; benchè tuttavia si possa già di-
scernere il principio produttore in formazione. Non
si è giunti a concepire ancora il genere assoluto,
ma si è avviati a concepirlo: il qualche cosa di co-
mune che unisce la causa all'effetto, il sostrato inal-
terabile delle alterazioni universali è ravi
ciato in una materia madre delle altre. Il fuoco è la
materia a cui si riducono tutti i fenomeni di vita, di
movimento, di pensiero: donde la trinità nota del sole,
dio padre, del fuoco, dio figlio, e del dio spirito, che
si raffigura nel vento alimentatore del fuoco; trinità
diventata di più in più metafisica, costituiti il
nucleo della simbolica cristiana. Ma la mente non si
appaga di questo genere materiale; va oltre nel suo
lavoro di astrazione e si impadronisce d'un'idea
del genere più perfetta e più completa: ecco Brahma,
il gran tutto, che non è materia e pur le genera tutte.

Qui mi permetto di rettificare un'idea dell'illus-
trre Emilio Burnouf. (1) A suo parere la vita, il mo-
vimento e il pensiero essendo emanazioni del dio
fuoco, e il pensiero de'pensieri, il pensiero padre
della scienza essendo l'idea dell'assoluto, le menti
indiane videro dio in questa più alta manifestazione
del fuoco (Brahma), e così avvenne la trasforma-
tione del politeismo vedico primitivo nel monoteismo bra-
imico. C'è errore, e sta nell'aver supposto che l'idea
dell'assoluto (perchè innata) fosse precedente a quel
periodo del pensiero indiano nel quale esso ravvi-
sava nel fuoco il principio divino; mentre essa non
è altro che l'idea del genere universale, figlia per-
ciò di un lungo lavoro di astrazione. E poi, anche
conceduto che quell'idea dell'assoluto fosse innata,
perché l'intelletto assunse a principio divino un principio così materiale e così poco assoluto come il fuoco? A questa domanda non ci sarebbe altra risposta fuorché dire che il fuoco fu preso come simbolo dell'idea dell'assoluto. Ora, che ci sia una legge della simbolica, per cui il principio delle religioni inferiori si toglie a simbolo dalle superiori, è un fatto incontestabile e assicurato: ma che tutta una religione, come la vedica primitiva, non sia che il simbolo di un principio assai più elevato che in seguito dovrà ricevere svolgimento, è ciò che al valente scienziato riuscirebbe un po' disproportionate provare. Giacché, omettendo la difficoltà, anzi la impossibilità di dimostrare che quel principio superiore preesisteva, bisognerebbe anche ammettere l'assurdo manifesto che ogni feticismo più grossolano è pur esso un simbolo dell'idea dell'assoluto.

Dunque appena si delinea il monoteismo braminitico, appaiono gli asceti. Il Quinet (1) rimane stupito di questa apparizione, nè sa spiegare il fatto se non col dire che nei momenti di trasformazione sociale e religiosa gli uomini sentono il bisogno di raccoglimento; massime in Asia, dove il misticismo è necessario al nascere e progredire della civiltà perché ivi la strapotente natura esteriore minaccia di assorbire tutte le facoltà dell'uomo, se questi non le resiste e non le si strappa. — Si vede, che il concetto del principio vitale dell'ascetismo g'è mancava, come non avvertì la differenza intrinseca fra monoteismo semitico ed ariano, e non spiegò abbastanza scientificamente il processo delle concezioni religiose,

Ma Brahma non è ancora il genere perfetto. La organizzazione politica delle caste fu cagione che l'idea del genere non fosse perseguita sino al suo ultimo sviluppo logico: onde si ebbe un genere in cui non v'ha completa fusione delle specie, ma dove si conserva ancora gran parte delle differenze del mondo fenomenico. Brahma è il gran tutto: ma nel gran tutto esistono le parti infime e le nobili: suggerlo alla diversità delle condizioni sociali. Epipero anche la morale fu divisa secondo le caste: giacché i soli privilegiati, figli delle parti nobili del dio, avevano dalla loro istessa condizione sociale, che li liberava dal bisogno di lavorare per vivere, la facoltà di immergersi nella contemplazione e nelle pratiche ascetiche, e così farsi dei di tornare a rinascere sacerdoti o guerrieri. Per tal modo la casta era perpetuata dalla religione, nè mai era concesso al povero Sudra di sottrarsi alla legge feroce che lo dannava in eterno alla schiavitù e al patimento.

Ma la logica potenmente ajutata dalla necessità di ribellione democratica, sorpassò la concezione religiosa braminita, e giunse all'idea perfetta del genere, o di dio. Il gran tutto, se vuol essere il genere universale, deve negare in se interamente ogni differenza propria del mondo fenomenico; deve anzi, come vedemmo, essere l'antitesi di essi fenomeni, scorporarsi, diventare il gran nulla. È il genere sommo concepito in opposizione alla universale alterazione e specificazione, che abbraccia tutte le cose e riesce ad esserne la più profonda negazione. Non abbiamo quindi più le differenze del gran tutto, di
Brahma, ma abbiamo unità ed eguaglianza perfetta nel gran nulla: in Buddha.

Sulle prime, la distinzione fra la vecchia concezione del genere e la nuova, tra la religione braminica e la buddistica, non è neanche sospettata. Il fondatore della buddistica Čākyas di Kapilavastu, della casta de’re, lasciava intatti e Brahma e Vichnù e Indra e tutte le divinità delle credenze anteriori; non scendeva a battaglia contro l’imperante sistema politico: si occupava poco di metafisica e quella poca pareva differire pochissimo dalla braminica, giacché aveva a base il concetto dell’alterazione e del cambiamento continuo del mondo fenomenico, affermava la trasmissione delle anime, accettava il concetto di una vita oltraterrena che torna a metter capo nella terrena; e se qualche cosa lo distingueva dagli altri asceti bramani era il suo costume di accogliere fra i suoi compagni uomini respinti da tutta la società per i loro delitti o per le loro misere condizioni sociali. Professava inoltre la opinione, anzi cercava persuaderla e diffonderla, che scopo dell’asceta doveva essere non tanto di guadagnarsi una vita celeste nel soggiorno di Indra o di Brahma, ma di dividere con tutti gli uomini il beneficio ricavato dalle proprie pratiche virtuose. Pareva insomma una purificazione della morale braminica e niente più; ma in fatto era un grande rinnovamento religioso e sociale. — Religioso perché concepiva una divinità più universale e però più impersonale di Brahma, di cui anche Brahma, il gran tutto, non era che una manifestazione; divinità alla quale poteva pervenire l’uomo colla contemplazione e colle pratiche ascetiche. Concepiva insomma una divinità, un genere, abbracciante uomini e dei. Tentò vero che l’ascesa buddhistico esclama. « Se nella terra di Buddha, che « mi è destinata, deve essere fra gli dei e gli uomini « altra distinzione fuor quella del nome, ch’io non « possa mai pervenire allo stato di Buddha (') » — Sociale, perché riconoscendo la unità suprema del genere, veniva a disconoscere tutte le ineguaglianze sociali tra gli uomini e creava l’idea della fratellanza umana, anzi universale. Il sistema delle caste, come apparve poi collo svilupparsi del buddismo, riceveva doppia scossa; giacché si poteva sfuggire alla loro stretta d’acciaio, non soltanto in un modo assoluto, col divenire santi, o Buddha, ma anche relativamente, col’ ammettere chiunque a far parte della classe de’sacerdoti: conseguenza ineluttabile del principio che ognuno poteva divenire santo. Così la rigidità castale è rotta; e se vediamo, in seguito, in paesi dove si sognava il buddismo, a Ceylan, per esempio, vivere ancora il sistema delle caste, bisogna avvertire che, oltreché per la ragione ora detta, non v’ha separazione assoluta fra esse, il loro carattere è tutto politico, e la casta che sta sopra le altre è la casta de’re, quella da cui è uscito il fondatore della religione buddistica. E a questo proposito è da osservare che il buddismo, a vedere in qual modo fu abbracciato dai re e dalle infime classi, presenta come rivoluzione politica, l’aspetto di una alleanza fra re e plebe, frequente nella storia, contro la oligarchia sacerdotale.
Il bramanesimo si era dunque arrestato a mezzo nella concezione del genere per adattarsi alle condizioni di una società formatata di razze conquistatrici e conquistate, sovrapposte le une alle altre e conservanti ineguaglianza di diritti: il buddhismo, che, invece, sviluppa quella concezione sino alla sua ultima forma, era occasionato da un inevitabile moto di ribellione contro le ineguaglianze sociali consacrate dal bramanesimo. Quindi l'ascetismo buddistico superiore al braminico, ha da dirsi l'ascetismo per eccellenza, essendo il nichilismo, l'annegamento nel nulla. Lo scopo dell'asceta bramano è di procacciarsi una vita superiore e divina per mezzo della contemplazione del gran tutto; ma questo gran tutto, per quanto astratto e indeterminato, riconduceva inevitabilmente nella vita *particolare*, fenomenica. L'asceta buddista al contrario, tende a compenetrarsi nel *genere*, per uscire dal mondo, sfuggire alla vicenda dell'alterazione, precludersi qualunque via di ritorno alla esistenza. Entrare nel *Nirvāṇa*: ecco il suo scopo.

Questa parola, secondo ne insegna Eugenio Burnouf (1) etimologicamente significa *estinguersi*; e viene applicata ad un fuoco che è consumato, a una stella che cessò di splendere, a un santo che trappassò da questo all'altro mondo. Le scuole di teologia buddistica ebbero del *Nirvāṇa* concetti diversi che provenivano dalla maggiore o minore chiarezza con cui le menti intuivano la sua vera natura, ossia il *genere*. L'idea però che gli spiriti più colti se ne formarono fu dell'annullamento; persuasi non esserci cose che non siano pure concezioni dello spirito e non avere salda realtà nè le esistenze particolari nè l'essere universale; quindi il *Nirvāṇa* essere vuoto assoluto senza alcune delle condizioni dell'esistere; non la morte perché dopo lui verrebbe la catena delle rinascenze; non la distruzione perché cadrebbe sotto la definizione di un essere composto.

Non mai fu così chiara coscienza definito il *genere* ontologico nella sua qualità di prodotto della astrazione: non mai, come in questo concetto del *Nirvāṇa*, furono più sinceramente accettate le conseguenze della logica che fa piombare nel nulla tutto l'universo, compresevi anche le proprie creature. E il più meraviglioso è che, pur conoscendo così chiaramente che il loro dio era qualcosa di fittizio, di artificiale, i buddhisti lo perseguitavano *ebbi di dissolvimento*; e anche perenni ad confessare che a lui mancavano le condizioni per la esistenza, tuttavia impotenti a ravisarlo come un errore gigantesco dell'intelletto, esso dio o *Nirvāṇa* continuava per loro ad esistere. Quelli che stupirono trovando un dio-nulla, una religione atea, non intesero che questa è la forma suprema e più logica del dio ariano.

Per arrivare al *Nirvāṇa* è necessario diventar santi, Buddha perfetti. Ora, se il *Nirvāṇa* è il *genere* assoluto, la via per arrivarci deve essere la distruzione dell'individuo, del particolare. E però, quanto il *genere* è più alto e più completo nella sua concezione, tanto più completa troviamo la pratica tendente alla distruzione dell'egoismo che è il
sentimento dell’individuo. Ecco la ragione per cui l’ascetismo buddistico è di gran lunga superiore al braminico, è l’ascetismo per eccellenza, giacché più perfetta concezione del genere era impossibile avere: andando oltre, bisognava ravvisarne la genesi mentale e giungere alla sua negazione. Difatti più tardi, quando il pensiero filosofico si sviluppò accanto al religioso, venne insegnato: «Buddha non è che una parola: Buddha stesso è somigliante a un’illusione; le stesse condizioni di Buddha sono simili a un’illusione, simili a un sogno». Non pare di udire il genus est flatus vocis di Roscellino?

Vediamo, a conferma di quanto diciamo, in che consiste propriamente l’estasi dell’asceta buddista. Riferirò un brano del Śūtra di Māndhūṭi che mi pare molto significativo. «In seguito Bhagavat e fece questo pensiero: perché non entrerei io in tale meditazione, per la quale applicandovi il mio spirito, dopo essermi reso padrone degli elementi della mia vita, io rinunceriai alla mia esistenza? In seguito Bhagavat entrò in una tale meditazione che, applicandovi il suo spirito, dopo essersi reso padrone degli elementi di sua vita, egli abbandonò l’esistenza. A pena e si fu reso padrone degli elementi della sua vita, un gran terremoto si fece sentire, meteore caddero dal cielo e l’orizzonte parve tutto fuoco. I timbali dei Dei risuonarono per l’aria. Appena egli ebbe rinunciato alla esistenza, se prodigj apparvero, ecc.... In seguito Bhagavat essendo uscito da questa meditazione, pronunciò in quel momento la strofa segnente: Il solitario ha

«rinunciato all’esistenza che è simile e differente agli elementi di cui si compone la vita. Attaccandosi allo spirito, egli ha, come l’uccello nato dall’ovo, rotto il suo gusciò. Questa vita che è simile e differente agli elementi di cui si compone l’esistenza, che altro è se non il genere, appunto simile e differente agli elementi di cui si compone l’individuo? E questa maniera di entrare nella divinità rendendosi padrone degli elementi della vita e rinunciando alla esistenza che altro vuol dire se non che per afferrare il genere bisogna rinunciare a quel che costituisce gli individui, cioè alla differenza, cogliendo quello che va in essi di simile e di comune?

Nel mondo greco-romano, prima del cristianesimo, il fenomeno dell’ascetismo move dalle speculazioni filosofiche anzi che dalla concezione religiosa; la quale si fermò al politeismo antropomorfo (un politeismo però ordinato gerarchicamente, con presentimento di monotheismo) a cagione della particolare natura dei popoli che precedettero in Grecia e in Italia le emigrazioni ariane, e delle speciali condizioni geografiche e politiche di quella società, che sarebbe ora fuor di proposito l’esaminare. Ma ciò che non fece la religione, fece la filosofia. Era fiorente ancora nelle immaginazioni popolari il politeismo, quando il pensiero filosofico diviso nelle due scuole, jonica e ionicà, saliva al concetto del genere supremo per averne la spiegazione dell’universo. Notisi che questo genere è, come nella concezione religiosa indiana, rappresentato dalla scuola jonica.
sotto la forma di una materia che genera di sè tutte
le altre: l'acqua, l'aria, il fuoco, trasformandosi, pro-
ducevano le varie materie e cose. E si va anche alla
concezione di una materia unica, non avente i carat-
teri di nessuna di quelle che appajono; la quale, me-
diante il diverso modo di aggregazione, dà l'apparenza
di materie diverse. Nella scuola ialtica, il mondo è
spiegato coi rapporti numerici e musicali di Pitagora,
o coll'essere della scuola eleatica, ossia con la somi-
glianza più generale delle cose; la quale si pone in
contraddizione assoluta colla realtà che piglia nome
di non essere. Il dilemma fra genere e individuo,
comincia a determinarsi e ristruigersi: e l'ascetismo,
sua conseguenza pratica, comincia a far capolino
nella morale della scuola ialtica.

La concezione del genere toccò il suo apogeo
nella filosofia di Platone: la quale, quando sorse il
cristianesimo, gli contese il campo lungamente, e
finì da ultimo per compenetrarsi, diventando il
cristianesimo riflesso delle menti più elevate. E al-
lore che la coscienza popolare (che in parte avea sen-
tito l'influenza della filosofia, in parte era venuta
scorporando e spiritualizzando il politeismo per mezzo
di un'arte pur vivificata dal calore della filosofia)
sforzata da un grande bisogno di ribellione democ-
ratica e coll'aiuto della tradizione indiana rinno-
vellata fra i galilei, ariani di Palestina, pervenne
anch'essa a una concezione del genere supremo, al
cristianesimo, (14) l'ascetismo fiorì rigoglioso. Il quale
è sempre tanto più profondo quanto più inconsape-
volmente lo spirito cade nel dilemma: giacché il
filosofo vi si move dentro colla indifferenza scientifi-
cica mentre il popolo vi si precipita fiorente perché
il suo motivo segreto è nella necessità delle rivolu-
zioni sociali. Si consideri, a prova di ciò, la tem-
peranza che caratterizza la morale degli stoici, che
si possono chiamare gli asceti della metafisica pan-
teistica pagana. Nelle dottrine loro non ci sono ve-
ramente teorie di metafisica: v'ha soltanto qualche
accenno ad un ordine universale, ad una ragione
provvidente. Le speculazioni antecedenti, tutte ap-
puntate nella contraddizione tra genere e individuo,
si erano l'una l'altra ferite e distrutte: lo scetticismo
adempiendo al suo nobile ufficio di rile-
vare la impotenza della mente a uscire da quel
dilemma (senza però ravvisarlo artificiale ed erroneo)
le avea ròse nelle fondamenta. Ond'è che le menti,
rimaste perplesse circa il modo di risolvere il di-
lemma, ne dovevano pur subire la conseguenza; la
quale, se affermavasi l'individuo, era la morale di
Epicuro, e se il genere, era il sustine et abstine,
osso il precetto di non attaccarsi in alcun modo ai
beni ingannevoli e mutevoli di questa vita, e di non
lasciarsi vincere dai dolori. Morale, che quando non
si guardi sotto questo punto di luce, appare un ascet-
tismo senza le ragioni di esso, una stranezza di sa-
grifizi senza scopo; mentre, all'insaputa forse di
chi la praticava, aveva la sua giustificazione logica
nello stesso dilemma in cui s'era agitata la filosofia
anteriore e che, afferrato con maggior forza dal pen-
siero religioso, produsse il misticismo cristiano.

Del quale è inutile discorrere qui per non ripro-

tere il già detto. Noterò solo, che esso sta tra l’asce-
tismo braminico e il buddhistico. Indubbiamente su-
periore al braminico, perché più universale e quindi
più democratico (fu una rivendicazione delle classi
opprime, non già stromento di dominio di una razza
conquistatrice), è inferiore al buddhistico perché non
ha mai identificato dio col nulla, che è la suprema
forma del genere. E quanto al paradiso annunciato
da questa religione, esso non detrae nulla all’altezza
dell’ascetismo proveniente dalle sue teorie. Osservai
più sopra, che una tale concezione è dovuta all’in-
dole rozza delle menti popolari; le quali non valendo
ta comprendere il genere, non possono neanche riu-
scri ad astrarre dal fenomeno dell’esistenza, e si
creano una vita di là da questa, piena ancora delle
dolcezze di questa; e vogliono la risurrezione della
carne. Ma il paradiso di Dante è contemplazione e
non altro, e l’imitazione di Cristo non è proposta
in vista d’alcuon compenso di natura terrena.

Né perché il cristianesimo ereditò dalla tradizione
ebraica il domma della creazione, deve essere collo-
cato in un grado inferiore alle altre due religioni
panteiste. Per accidente di forme nella concezione del
dio creatore la religione cristiana parrebbe semitica;
ma dimostrasi intrinsecamente ariana col domma del-
I’incarnazione: suo dio fu sempre il genere, e sempre
si senti che, tolto questo, anche il dio rimaneva spento.
Ce lo dicono le terribili minacce fatte a Roscellino
quando osava chiamare i generi flatus vocis.

Come si uscì dal dilemma? Come andò morendo
l’ascetismo? Dapprima inconsciamemente, affermandosi

la realtà della vita e ridendosi delle entità filosofiche
e religiose. Questa fu l’opera, questa la gloria del
rinascimento italiano. Il politeismo pagano ricco di
bellezze naturali, si evocò a dissipare l’ombra nera
e triste che il fantasma del genere proietta sulla esi-
stenza umana; e il rigoglio delle forze che frenevano
nel giovane popolo, si manifestò con un gioioso inno
godimento sensuale. In Europa e massime in Italia,
L’ascetismo non ha potuto diventare, come nell’Indie
braminiche, mezzo di dominio delle razze conquista-
trici, perché queste erano di intelligenza assai infe-
riore alla intelligenza delle conquistate: nè potè as-
sorbire di troppo gli animi, come nei paesi buddisti,
perché i popoli europei erano di civiltà troppo antica e
di pensiero troppo esercitato, vari e molteplici di irdole
di tendenze, di bisogni, di forze. — Il rinascimento
italiano fu, duunque, l’affermazione dell’altro termine:
l’individuo. Esso, invero, presenta tutti i caratteri di
una reazione nell’eloquente riso di Giovanni Boccac-
ccio, nella grossolana trivialità dei novellieri, nel
colto epicureismo di Lorenzo de’ Medici, nelle se-
rene ironie dell’Ariosto, nel pensiero acutamente po-
sitivo del Macchiavelli, nel sagace cinismo del Guicciard-
dini, nelle oscenità dell’Arcinto, nella satira grottesca
di Girolamo Folengo e nel materialismo filosofico di
Cremonino e Pomponazzi. Ma non bastava affermare,
con tanta pompa artistica, l’un termine del dilemma:
era necessario rompere il dilemma stesso, se non vo-
levasi ricadere sotto il dominio del termine opposto.

Così anche la filosofia volteriana fu impotente a
fondate un razionalismo sicuro e scientifico; ché,
limitandosi alla affermazione dell’individuo e allo scherno del genere, ossia alla affermazione della vita reale, ridendo di dio, lasciava sempre la possibilità della affermazione contraria: taleché alla rivoluzione francese succedette una reazione di teologi autoritarii e fanatici pel trionfo della teocracia, quali De Maistre e De Bonald. Reazione che ebbe ad avverarsi non solo nella vicenda del pensiero in generale, ma anche partitamente nella coscienza degli individui, come fu del Manzoni — per citare un esempio notissimo — il quale dopo essere stato ardentissimo voleriano ricadde un bel giorno nelle braccia del misticismo cattolico. Il che non sarebbe certo avvenuto se il suo razionalismo non fosse stato leggero e superficiale, razionalismo puramente negativo; se, in altre parole, il Manzoni non si fosse chiuso nell’ascetismo prima che si sviluppasse la scienza positiva delle religioni.

Oggi, pure, una strana recrudescenza di ascetismo l’abbiamo nelle conseguenze pratiche della filosofia di Schopenhauer, che è una vera e propria ripetizione del concetto buddistico. Su di che essendosi portato altro giudizio da un elegante e coltissimo scrittore francese, E. Caro, (14) giova farne parola. Egli nota due punti di grande differenza fra i due sistemi, del buddismo e del pessimismo. Il primo sarebbe che, mentre il fondatore del buddismo move dalla propria esperienza individuale, tutta interiore, riconoscendosi come essenza eterna e universale, imponendo tutto ciò che dice come se debba credere sulla sua parola, trovandosi nell’impossibilità di provare; Schopenhauer move invece dai dati del mondo esteriore, dall’intuizione quale accade nella coscienza generale. Ora se l’illustre filosofo spiritualista volle, con ciò, dire che la filosofia di Schopenhauer è più riflessa della teologia buddistica, ha detto una cosa tanto manifesta che non c’era neanche bisogno di avvertirla: ma se intese di affermare che il buddismo nasce da un’opinione di una intuizione di ordine affatto intimo e individuale, senza antecedenti di esperienze e di meditazioni sul mondo esteriore, egli sconosce tutto il carattere e lo sviluppo, non solo della religione buddistica, ma e di qualsiasi altra religione. Ciò che diede origine alle religioni fu (come si disse) la intelligenza applicata a interpretare l’universo; e se i fondatori o gli apostoli di qualunque forma religiosa la esposerò e divulgatostano come farebbe di una rivelazione individuale, ciò non significa che questa rivelazione non fosse il prodotto naturale delle evoluzioni anteriori, di cui gli annunziatori il più delle volte non avevano coscienza. Certo la filosofia detta del pessimismo è più sviluppata, più ricca di argomenti tratti dalla esperienza, che non sia la religione buddistica: ma il fondo e il processo loro sono medesimi: e la apparente diversità è cagionata appunto dall’essere quella una filosofia, questo una religione, vale a dire quella una speculazione più cosciente di questa. Oltre di che negli stessi ragionamenti di Čākya a’ suoi discepoli e nei libri buddhistici, in generale, si parte sempre dai dati oggettivi della universa alterazione delle cose per riuscire alla affermazione del dio tutto e del dio nulla.

Il secondo punto di differenza che al Caro par di
vedere, fra il sistema del pessimismo e il buddistico, consisterebbe in ciò che, mentre per Çakya il possesso del Nirvāṇa andrebbe tutto a beneficio de’ santi che poterono proccareiarcelo, secondo Schopenhauer e Hartmann al contrario la liberazione eterna della vita ottenuta dall’individuo, avrebbe per effetto la liberazione di tutta la umanità, anzi dell’universo cosciente e incosciente. Ma anche su questo particolare non può scorgersi alcuna differenza da chi ricordi i molti insegnamenti buddistici, nei quali è ripetuto che la liberazione dell’individuo porta con sè inevitabilmente la liberazione dei propri simili. E logicamente come no? L’uomo che diventa Santo, che diventa Buddha, è parte individuale del genere; parte che nega la propria individuazione per commescersi al gran tutto o al gran nulla, al genere; ma giacchè la parte individuata, anche come tale, mediante il legame del genere forma tutt’uno cogli altri esseri, così insieme all’individuo che entra nel Nirvāṇa ed è Liberato dalla vicenda della vita, vi entra tutta la famiglia delle esistenze. Nell’individuo il genere libera sè stesso.

Questo nuovo ascetismo filosofico ha dato origine in Germania a parecchie sette che fanno opera di metterne in atto le conseguenze col persuadere l’astensione da ogni voluttà e dai commerci sessuali, perché non ci siano riproduzioni di vite umane e la nostra razza abbia a finire. Terribile é, speriamo, ultima prova delle sventure a cui trascina l’errore mentale della sostanzivazione degli astratti generici per interpretare o piuttosto creare la vita. Però da questo sistema di ascetismo nichilistico, che basa le sue argumentazioni sul fatto della invincibile miseria della vita, potrebbe cavarsi una obiezione assai forte contro il mio ragionamento. Eccola: non è verosimile che l’ascetismo, anzichè da un errore mentale, da una contraddizione logica, sia stato cagionato dal sentimento dei mali infiniti della esistenza? dal bisogno di sfuggire a questa eterna catena di infelicità che si chiama la vita? L’ascetismo è sentimento: come può provenire da una astrazione? Non è assai più probabile che il sentimento rampoli dal sentimento?

Rispondo: anzi tutto, circa al modo con cui una astrazione possa influire sul sentimento, e più ancora diventar sentimento, credo avere detto abbastanza indicando come la interpretazione dell’universo si trasformi in morale. Dunque nessuna difficoltà che una astrazione possa movere la vita. — Per decidere, poi, se il sentimento delle infelicità, o non piuttosto l’astrazione del genere abbia dato origine all’ascetismo, fa mestieri osservare che quella ipotesi si fonda sovrà un’altra precedente; che, cioè, la infelicità domini nella vita, non solo complessivamente, ma anche per ogni individuo. Tutti consentono, invece, che la infelicità non è un fatto generale assoluto, ma relativo e materiale al pari della felicità. Davanti al pensiero che moditi indifferentemente sulla vita, si possono presentare argomenti per giudicarla di una miseria insopportabile, come se ne possono presentare di non meno forti e numerosi per dira sopportabilissima e anche gradevole. Sono le condizioni speciali degli individui che persuadono a dare valore ai casi della vita, per
dichiararla felice o infelice; e prima di affermare che nel sentimento del dolore è a cercarsi la origine del misticismo, bisogna sconoscere quel che incontrastabilmente v'ha in essa di seduzioni e di piaceri. Ma quando pure si concedesse che la vita è orribile, e che nell'universo non spunta mai raggio di felicità, resterebbe sempre da chiarire perché gli uomini, invece di uccidersi, si siano immersi nella contemplazione del dio; bisognerebbe dimostrare perché, innanzi si fosse formato nelle menti il Dio genere, la infelicità umana non avesse prodotto l'ascetismo; e perché, finalmente, in una gran parte delle stirpi umane, atte a sentire il dolore al pari delle ariane, non si trovi ombra di mistico sentimento.

Con gli esposti ragionamenti invece, riesce spiegato come il sentimento dell'infelicità vada sempre compagno al sentimento ascetico. Abbiamo visto, infatti, come si crea l'antitesi fra genere e individuo: e per quali cagioni la mente può scegliere il genere. Fatta questa scelta, bisogna irreversibilmente negare l'altro termine, l'individuo. Per negarlo bisogna persuadersi che esso non esiste, che esso è tutto vanità e dolore, chiudendo gli occhi alle sue seduzioni. E però il cercare con sottigliezza direi sofistica i mali della esistenza, mostrare la nullità de' piaceri e la realtà dei dolori, è un mezzo che la mente adopera per negare l'individuo il quale s'impone, volere o non volere, e dice: io sono. Le teorie del pessimismo formano, dunque, le ragioni adoperate per giungere alla affermazione del genere. Non già che l'asceta abbia coscienza di questo processo: ma esso è in-

consciamente trascinato, dopo ammessa la esistenza del genere in antitesi coll'individuo, a rilevare soltanto quel che v'ha di doloroso nella vita, trascuando quel che v'ha di piacevole, in guisa da perdere poi realmente, per mancanza di esercizio e di abitudine, la facoltà del godere.

Torno alla questione: come si esce dall'ascetismo? Se il riso arguto del rinascimento italiano, rappresenta il primo stadio di ribellione, il dilemma, malgrado quel riso, rimaneva ancora integro e non vinto. Il metodo sperimentale del Pomponazzi e del Galileo portava, è vero, una profonda ferita agli enti metafisici; ma le condizioni delle società, in cui aveva predominio il sacerdote, impedivano che si rompesse apertamente la illusione del genere. Del resto i materialisti di quel tempo non avevano piena coscienza del valore del proprio metodo: si applicavano all'individuo più di istinto che per opera di riflessione. — Assalto più poderoso al dilemma venne quello scetticismo; il quale, sorto con esso, aveva continuamente e invariabilmente indicata la impossibilità di uscirne logicamente; ma esso pure non scopri le cagioni di una tale impossibilità se non quando, pel nostro Ferrarì, dìe l'ultima e universale battaglia ai fantasticimi ontologici, mettendo capo nel positivismo, come forse mi proverò di mostrare in un altro scritto. L'avere, dunque, riconosciuto il carattere tutto artificiale del dilemma; e l'avere, con ciò, portato la scure nelle radici stesse dell'ascetismo, è opera della moderna filosofia positiva. È bensì vero che, col mettere per base il principio della evoluzione dall'indi-
stinto al distinto, essa ci offre nell’indistinto qualcosa che da lontano arieggia a un ente metafisico; ma essa ci lo dà per quel che vale, cioè per una astrazione speculativa, non per un che di sostanziale e di esistente. Il merito della filosofia positiva consiste nell’avere determinato quali siano i problemi naturali e quali gli originati dalle entità logiche, e nel proseguire la ricerca delle leggi che governano i fenomeni nella loro duplice relazione di somiglianza e di dissomiglianza. Mentre, fin che la mente umana non si fu impadronita di questa distinzione, e non riconobbe il proprio errore primitivo di ammettere per sostanze gli astratti generici delle cose, avemmo una fisica che era metafisica, ed una metafisica che era religione: vero caos dove l’intelletto parve perduto.

Riassumendo: per ispiegare la natura del sentimento ascetico, atteso che ci si presenta il fatto che esso accompagna i monoteismi ariani e non i semi- tici, ci è stato mestieri approfondire la ricerca intorno al carattere e al rapporto rispettivo dei due mono- teismi. Trovammo che la mente semitica, pur salendo (coll’osservare i rapporti da cui sono legate fra loro le cause dei fenomeni) sino al concetto di un creatore e regolatore supremo del mondo, rimane addietro della mente ariana; la quale, approfondendo meglio la idea di causa e ravvisandola come formante una cosa sola coll’effetto, riesci alla concezione di un dio, che in luogo di essere capriccioso e despotà assoluto, al par di quello dei semiti, va soggetto anch’esso a una legge superiore che lo costringe a produrre di sè l’universo.

Questo carattere del dio ariano rappresenta appunto la superiorità della mente ariana sulla semitica; perché deriva da una facoltà sua propria d’afferrare il rapporto intimo e necessario che congiunge cause ed effetto; che è quanto dire la fatalità dei fenomeni, base indefettabile della scienza. Ond’è che quando la mente ariana si trovò caduta nel dilemma contraddittorio procedente dalla sostantivazione ontologica di quel che v’ha di comune tra la causa e l’effetto (dilemma dell’unità e della pluralità, dell’universale e del particolare, o per adoperar una parola che comprenda tutta la legge logica, del genere e dell’individuo) appigliossi al genere; e ciò perché, se si fosse in quella vece appigliata all’individuo, negando il genere, sarebbe stato per essa un retrocedere allo stadio inferiore della concezione semitica, sarebbe stato un precipitare al suicidio, che le leggi naturali non consentono in nessun caso. Di qui nasce l’ascetismo; che è il risultato di questa contraddizione ontologica trasportata come legge morale nella vita. L’ascetismo, poi, fu tanto più perfetto quanto più completa la concezione dell’universale e del generico; e a tale completa concezione si pervenne in forza del bisogno di motivi democratici i quali si facevano di essa una leva potente a scalzare le istituzioni aristocratiche che trovano la loro consistenza negli incompleti sviluppi del medesimo concetto di genere.

La mente ariana uscì da questo involucro primitivo del genere sostantivato col ravvisarne la natura tutta artificiale, ma conservando però la preziosissima facoltà di concepire la causa inseparable dall’effetto,
ossia la fatalità dei fenomeni, per opera della quale le fu dato toccare a tanta altezza di scienza. Così pure quel che si dice sentimento democratico umanitario, il quale costituisce il fondo della coscienza contemporanea, si deve in molta parte a questa medesima concezione del genere che caratterizza le religioni panteistich, o le ariane moderne. La simpatia naturale che egli fra loro i primi uomini, e che nacque dalla necessità dei soccorsi vicendevoli nella lotta per la esistenza, ricevette senza dubbio grande elevazione dalle morali ascetiche; di guisa che anche ora, dissipato l'errore religioso, non cessa dal crescere e affinarsi con autonomo sviluppo al sole della scienza.

Se mi fosse chiesto, a conclusione del mio scritto, se l'ascetismo fu un bene o un male per l'umanità, risponderò: Dato che sia, come è in realtà, fatale all'uomo di passare attraverso la concezione religiosa prima di arrivare alla scientifica, giovò meglio sicuramente essere passati per una forma di religione, come l'ariana, che porta l'ascetismo, anziché per qualunque altra, come il sortire una superiore costituzione cerebrale giova meglio che averne una inferiore. Ed è a compiacersi che esista una razza superiore quale l'ariana; rimanendo essa, per legge naturale, destinata ad assorbire in sè tutte le forme fisiologiche e psicologiche delle razze inferiori. Certo che la necessità fatta all'uomo di passare per lo stadio religioso innanzi di giungere al scientifico, o, in altre parole, questa sua irrepugnabile condizione di essere fornito di facoltà così pronte all'errore, così bisognose di lunga educazione, perché riescano a cogliere il vero, non si può dire che sia una molto bella cosa. Giacché di questo studio religioso, pel quale siamo costretti a passare, sentiamo chi più chi meno e sentiremo lungamente gli effetti maligni. Diffatti, nel caso nostro, l'ascetismo abituandoci a concepire la vita come vile e senza scopo in sè stessa, ha, da una parte filtrato nell'animo di molti un senso di stanchezza e malcontento quanto più indeterminato tanto più difficile a vincere: e dall'altra ha fatto piegare a pratica di epicureismo grossolano moltissimi, i quali sfruttano la vita, ridendosi beffardamente di chi trova in essa da tentare qualcosa che oltrepassa le soddisfazioni del gretto egoismo.
NOTE

(1) Le génie des religions.
(2) La scienze delle religion.
(3) Essai sur la religion: Le Théisme.
(4) La psicologia come scienza positiva: — Forza e materia.
(6) Facoltà, che, in ultima analisi non è che possibilità tutta oggettiva di prevalenza di un impulso o di un altro.
(7) È per questa ragione che l'ascetismo cristiano entra nella legge per cui l'uomo deriva il proprio criterio etico dalla natura, e non perché dette dotte cristiane considerino l'uomo malvagio da natura, come vorrebbe il Mill. Opera cit., pag. 7.
(8) La science des religions, pag. 201.
(10) Collectif bouddhique népalais.
(11) Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, pag. 325.
(12) Bhagavat qui, è lo stesso fondatore della religione buddistica Cittayanami.
(13) HAYET E., Le Christianisme et ses origines; L'Hellenisme.
(14) Revue des deux Mondes; 15 Mai 1878.
INDICE

AL LETTORE .................................................. Pag. v
Prefigurazione di Leonida Bissolati .................. » XIX
Intorno allo scetticismo; Discorso del traduttore .. » 1

DELLLE ISTITUZIONI PIERONIANE.

LIBRO I.

§ 1. Della somma differenza tra i filosofi .......... Pag. 115
2. Modi della filosofia indagatrice .................. » 116
3. Dei nomi della filosofia indagatrice .......... » ivi
4. Che cosa sia la indagine .............................. » 117
5. Dello indagatore ........................................ » 118
6. Dei principii della scettica ........................ » ivi
7. Se lo scettico ponga dommi ........................ » ivi
8. Se lo indagatore abbia setta ....................... » 119
9. Se lo scettico ragioni delle cose naturali ... » 120
10. Se gli indagatori neghino le apparenze ...... » ivi
11. Del mezzo giudicativo della scettica .......... » 121
12. Quale il fine della indagine ..................... » 122
13. Dei modi generali della indagine ............... » 124
14. Dei dici modi .......................................... » 125
Primo modo ................................................. » 126
Se gli animanti dotti irrazionali abbian la ragione » 132
### INDICE

<table>
<thead>
<tr>
<th>Capitolo</th>
<th>Pag.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Del secondo modo</td>
<td>136</td>
</tr>
<tr>
<td>Del terzo modo</td>
<td>139</td>
</tr>
<tr>
<td>Del quarto modo</td>
<td>141</td>
</tr>
<tr>
<td>Del quinto modo</td>
<td>146</td>
</tr>
<tr>
<td>Del sesto modo</td>
<td>147</td>
</tr>
<tr>
<td>Del settimo modo</td>
<td>149</td>
</tr>
<tr>
<td>Del modo ottavo</td>
<td>150</td>
</tr>
<tr>
<td>Del nono modo</td>
<td>152</td>
</tr>
<tr>
<td>Del decimo modo</td>
<td>153</td>
</tr>
<tr>
<td>§ 15. Dei cinque modi</td>
<td>157</td>
</tr>
<tr>
<td>16. Di altri due modi</td>
<td>160</td>
</tr>
<tr>
<td>17. Quali i modi del confutare quel che discorrono delle cause</td>
<td>161</td>
</tr>
<tr>
<td>18. Delle voci degli scettici</td>
<td>163</td>
</tr>
<tr>
<td>19. Della dizione non più</td>
<td>165</td>
</tr>
<tr>
<td>20. Dello astenersi dal pronunziare</td>
<td>166</td>
</tr>
<tr>
<td>21. Delle voci forse, è loco, è possibile</td>
<td>169</td>
</tr>
<tr>
<td>22. Della dizione mi rannengo</td>
<td>170</td>
</tr>
<tr>
<td>23. Della dizione niente definito</td>
<td>171</td>
</tr>
<tr>
<td>24. Circa il dire: tutte cose sono indefinitibili</td>
<td>171</td>
</tr>
<tr>
<td>25. Della sentenza: tutte cose sono incomprensibili</td>
<td>173</td>
</tr>
<tr>
<td>26. Circa il dire: non concepisco, non comprendo</td>
<td>174</td>
</tr>
<tr>
<td>27. Circa il dire: ad ogni ragione, una eguale si contrappone</td>
<td>177</td>
</tr>
<tr>
<td>28. Giunta sui vocaboli scettici</td>
<td>170</td>
</tr>
<tr>
<td>29. La scettica istituzione differisce dalla filosofia di Eracito</td>
<td>171</td>
</tr>
<tr>
<td>30. In che si differenzi la disciplina scettica dalla filosofia di Democrito</td>
<td>173</td>
</tr>
<tr>
<td>31. In che la scettica differisca dalla Cirenchica istituzione</td>
<td>174</td>
</tr>
<tr>
<td>32. In che differisce la scettica dalla disciplina di Protagora</td>
<td>174</td>
</tr>
<tr>
<td>33. In che differisca la scettica dalla filosofia Academica</td>
<td>175</td>
</tr>
<tr>
<td>34. Se la medicina sperimentale sia medesima che la scettica</td>
<td>181</td>
</tr>
</tbody>
</table>

#### Libro II.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Capitolo</th>
<th>Pag.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>§ 1. Se può lo scettico ricercare qualcosa di ciò che asseverano i dommatici</td>
<td>183</td>
</tr>
<tr>
<td>2. Ond’abbia a principiare la indagine contro i dommatici</td>
<td>186</td>
</tr>
<tr>
<td>3. Del criterio</td>
<td>187</td>
</tr>
<tr>
<td>4. Se esista qualche criterio di verità</td>
<td>188</td>
</tr>
<tr>
<td>5. Sopra il criterio da chi</td>
<td>189</td>
</tr>
<tr>
<td>6. Del criterio per cui</td>
<td>197</td>
</tr>
<tr>
<td>7. Del criterio conforme a quale cosa</td>
<td>203</td>
</tr>
<tr>
<td>8. Del vero e della verità</td>
<td>206</td>
</tr>
<tr>
<td>9. Se ci abbia qualche vero per natura</td>
<td>207</td>
</tr>
<tr>
<td>10. Del segno</td>
<td>211</td>
</tr>
<tr>
<td>11. Se esista qualche segno indicativo</td>
<td>213</td>
</tr>
<tr>
<td>12. Intorno alla dimostrazione</td>
<td>221</td>
</tr>
<tr>
<td>13. Se dimostrazione ci sia</td>
<td>224</td>
</tr>
<tr>
<td>14. Del sillogismo</td>
<td>239</td>
</tr>
<tr>
<td>15. Della induzione</td>
<td>243</td>
</tr>
<tr>
<td>16. Delle definizioni</td>
<td>245</td>
</tr>
<tr>
<td>17. Della divisione</td>
<td>245</td>
</tr>
<tr>
<td>18. Della divisione del nome nei significati</td>
<td>246</td>
</tr>
<tr>
<td>19. Del tutto e della parte</td>
<td>248</td>
</tr>
<tr>
<td>20. Dei generi e delle specie</td>
<td>251</td>
</tr>
<tr>
<td>21. Dei comuni accidenti</td>
<td>252</td>
</tr>
<tr>
<td>22. Dei sofismi</td>
<td>260</td>
</tr>
<tr>
<td>23. Delle ambiguità</td>
<td>260</td>
</tr>
</tbody>
</table>

#### Libro III.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Capitolo</th>
<th>Pag.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>§ 1. Intorno a Dio</td>
<td>262</td>
</tr>
<tr>
<td>2. Della causa</td>
<td>265</td>
</tr>
<tr>
<td>3. Se esista qualche causa di alcun che.</td>
<td>267</td>
</tr>
<tr>
<td>4. Dei materiali principi</td>
<td>271</td>
</tr>
<tr>
<td>5. Se comprensibili i corpi</td>
<td>273</td>
</tr>
<tr>
<td>6. Della mescolanza</td>
<td>280</td>
</tr>
</tbody>
</table>
INDICE

§ 7. Del moto ........................................ Pag. 282
8. Del movimento di passaggio ................................ » 283
9. Dello accrescimento e della diminuzione ................................ » 289
10. Della sottrazione e dello aggiungimento ................................ » 290
11. Della trasposizione ................................ » 293
12. Del tutto e della parte ................................ » 294
13. Della naturale mutazione ................................ » 295
14. Della generazione e della corruzione ................................ » 296
15. Della quiete ................................ » 298
16. Del luogo ................................ » 299
17. Del tempo ................................ » 304
18. Del numero ................................ » 309
19. Della parte di filosofia morale ................................ » 314
20. Del bene e del male ................................ » ivi
21. Dell'indifferenti ................................ » 317
22. Se esista alcun che, per natura, buono o male e indifferenti ............. » ivi
23. Che cosa sia quella che dicono arte della vita ................................ » 323
24. Se ci sia un'arte della vita ................................ » 324
25. Se faccessi negli uomini l'arte della vita ................................ » 338
26. Se ci abbia un ammaestrato e un apprendente ................................ » 340
27. Se c'è il modo dello studio ................................ » 342
28. Se l'arte della vita, a cui l'abbia, giovini ................................ » 345
29. Perché lo sceicco, nel ricercare con argomenti di persuasione, adoperi tal volta discorsi oscuri » 347

NOTERELLE.

Libro primo ........................................ Pag. 349
Libro secondo ................................ » 356
Libro terzo ................................ » 357

APPENDICE.

Leonida Bissolati - Il principio logico dell'agnosticismo. Pag. 359

Note ........................................ » 409