

UNA TARDA CRITICA A CARTESIO E GASSENDI DI UN TOMISTA DEI
PRIMI DEL '700: LA *DISSERTATIO DE MODIS SCIENDI IUXTA CHARTESII
ET GASSENDI DISCIPULOS*

STEFANO CAROTI

Abstract: This paper discusses an anonymous manuscript *Dissertatio* against Descartes's and Gassendi's theories of knowledge, dating from the first half of the eighteenth century and now preserved in the Biblioteca Forteguerriana in Pistoia. It is probably the result of Jesuit pedagogy, stemming from the lectures in which Aristotle's works were commented on, drawing heavily on the doctrine of Thomas Aquinas.

Keywords: René Descartes; Pierre Gassendi; Jesuit pedagogy; Thomas Aquinas.

English title: *A Late Criticism of Descartes and Gassendi by an Early 18th-Century Thomist: The Dissertatio de modis sciendi iuxta Chartesii et Gassendi discipulos*

alla memoria di Stefano Zamponi

A metà degli anni '70 del secolo scorso Stefano Zamponi mi consegnò una cartella con alcune pagine dattiloscritte su alcuni codici di contenuto filosofico della Biblioteca Forteguerriana di Pistoia e la riproduzione della *Dissertatio unica de modis sciendi iuxta Chartesii et Gassendi discipulos*, contenuta nel codice 249.1 del fondo Alberto Chiappelli, che qui pubblico in appendice. Stefano aveva indirizzato fino dai primi anni '70 i suoi interessi verso la paleografia e mi "passava" alcune note prese nelle sue ricerche sui fondi delle biblioteche pistoiesi, ricerche intraprese anche all'interno del progetto del *Catalogo dei manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, patrocinato dall'Unione Accademica Nazionale e coordinato da Claudio Leonardi, presidente della Commissione dell'Unione Accademica Nazionale per il *Corpus Philosophorum Medii Aevi*¹. L'opera che pubblico in appendice appartiene alla produzione filosofica proveniente da quelle istituzioni che ancora agli inizi del secolo XVIII assolvevano ad una funzione molto impor-

1 I volumi del *Catalogo* uscirono quali *Subsidia* al *Corpus Philosophorum Medii Aevi*. Stefano curò la descrizione dei manoscritti della Biblioteca Fabroniana di Pistoia, *CATALOGO* 1982, 109-142, e dell'Archivio del Convento di Giaccherino, *CATALOGO* 1992, 167-182.

tante nella formazione culturale: gli Studi teologici e più in generale le scuole superiori di formazione del clero cattolico².

Lo scritto chiude il codice che contiene la *Physicae expositio iuxta mentem Angelici Doctoris*³ che per l'anonimo commentatore costituisce il quadro di riferimento che non può essere messo in crisi dalle incursioni dei *novatores*⁴; il codice che lo segue nel fondo Alberto Chiappelli della Biblioteca Forteguerrriana di Pistoia (249.2) contiene la sezione logica, che l'anonimo autore ritiene meno avvincente rispetto alla fisica⁵. Per quanto riguarda il commento alla logica indubbe analogie possono essere riscontrate con il *Cursus* di Antoine Goudin: *Philosophia iuxta inconcussa tutissimamque Divi Thomae Dogmata*, pubblicata in diverse edizioni a partire dal 1670 (Lyon, Antoine Jullieron)⁶; credo che sia lecito supporre che l'anonimo autore del *cursus* avesse presente quello di Antoine Goudin anche per quanto riguarda il testo pubblicato in Appendice 1: anche il tomista francese accomuna l'insegnamento di Gassendi e di Descartes sia pure in modo più de-

2 Per quanto riguarda Pistoia v. ARCANGELI 1891; più in generale BROCKLISS 1987; per la presenza di Descartes nell'insegnamento superiore CELLAMARE, MANTOVANI 2023.

3 Pistoia, Biblioteca Forteguerrriana, fondo Alberto Chiappelli, ms. 249.1 (da ora Chiappelli 249.1), 537-570. Nella trascrizione ho normalizzato l'uso delle maiuscole e introdotto la punteggiatura moderna.

4 Ormai la letteratura critica sull'importanza (difficilmente contestabile da un punto di vista storico), sopravvivenza e funzione dell'aristotelismo all'interno della cultura moderna è molto ampia e rischia, quando non proponga letture rigorose o il recupero di testi poco noti, di ridursi ad un agone tra difensori di due atteggiamenti antitetici nei confronti di due presunte realtà storiche del tipo cultura religiosa vs. cultura laica, tradizione vs. innovazione. Uso l'aggettivo "presunto" per sottolineare la ricorrente riduzione di realtà storiche complesse ad astratti schemi, che possono risultare utilizzabili nella dialettica del contemporaneo, ma non giovano certo alla comprensione della ricchezza dei documenti che quella cultura ha prodotto. Vedi su questo, oltre ad alcuni studi citati più avanti, BIANCHI 2003. Per quanto riguarda le reazioni dell'aristotelismo alla filofia cartesiana v. ARIEW 2011 e la bibliografia ivi indicata; v. anche CELLAMARE, MANTOVANI 2023.

5 I due manoscritti costituiscono quindi le prime due parti di un *Cursus philosophicus iuxta mentem Divi Thomae Aquinatis*. L'autore si riferisce nella *Praefatio* alla fisica allo scritto che precede, mostrando una certa insofferenza per il commento alle *Summulae* di Pietro Ispano usate per la parte logica del manuale: «Satis iam perinvia, perarida, periniucunda deambulavimus, amoenissimam nunc philosophiae provinciam lata fronte ingrediamus», Chiappelli 249.1, 1. Il nostro autore probabilmente redasse anche un *cursus* sul *De anima*, v. 641.

6 Nell'Appendice 2 trascrivo l'indice del *cursus* sulla logica, dando anche il riferimento ai capitoli della *Philosophia* di Antoine Goudin, che ho usato nell'edizione di Venezia, Domenico Lovisa, 1729 (GOUDIN 1729: l'esemplare in mio possesso non reca indicazione dell'anno di stampa, la prima edizione di questo stampatore è del 1729 e per questo indico questo anno anche per essa).

ciso, riducendo cioè la filosofia cartesiana all'atomismo epicureo, all'inizio della seconda parte della sua *Philosophia*, dedicata alla *Physica*⁷. Un altro elemento che accomuna i due scritti è la riduzione a sillogismi o *consequentiae* di alcune delle posizioni ritenute false; un'analogia facilmente comprensibile sulla base della funzione eminentemente didattica dei due scritti e dell'assunzione della logica aristotelica quale strumento di analisi scientifica⁸.

Non mancano tuttavia le differenze: se entrambi gli autori si basano per quanto riguarda la critica a Descartes sui *Principia*, l'anonimo del codice pistoiense si sofferma esclusivamente sul tema dei *modi sciendi*, diversamente da Goudin che discute vari aspetti della fisica cartesiana; questo è comunque facilmente spiegabile con il diverso posizionamento delle due critiche: se Goudin affronta il problema al momento di discutere sui principi della fisica, il nostro autore inizia la sua *Dissertatio* affermando che essa deve essere considerata parte del commento agli *Analytica Posteriora* «ubi agitur de praecognitis et praecognitionibus seu de praerequisitis ad <sciendum>»⁹. La necessità di questo intervento è giustificata dall'adesione di molti alle idee dei due filosofi; molti «praesertim

7 E precisamente nella *prima pars* «De Ente mobili in communi», *quaestio prima* «De principiis in communi», *articulus tertius* «Quot et quae sint Principia Entis naturalis», paragrafo 2 «impugnatur sententia Renati Descartes circa principia naturalium», GOUDIN 1729, t. II, 25-41.

8 «Dico: particulae quantitatis secundum divisionem, figuram, et localem motum variatae non possunt esse rerum naturalium principia [...]. Probatur primo: nam ista principia solum voce tenus differunt a doctrina epicureorum de principiis naturae; caterum reipsa conveniunt; sed doctrina epicureorum de principiis naturae fuit unanimiter a doctoribus catholicis rejecta; ergo pari jure et ipsa Renati principia sunt rejicienda. Minor patet: quamvis enim ex Patribus, et doctoribus ecclesiae, quidam Platoni, quidam Aristoteli adherant, unanimiter tamen Epicuri doctrinam, etiam de corpusculis et rerum naturalium principiis inculpant ut rudem et falsam; imo Augustinus Epicurum vocat delirum philosophorum, vel potius amatorem vanitatis, non sapientiae. Similia illius et corpusculorum doctrinae elogia crebro apud sanctos doctores occurrunt. Maior vero probatur: nam capitalia Epicureae sectae de principiis dogmata erant: omnia componi ex corpusculis, motu, situ, figura diversis; corpuscula illa motu recto ferri, occursu aliorum obliquati, hinc fieri turbines ac vortices etc. Sed haec sunt ipsissima Renati principia, qui etiam, ut plenius epicurizet, jubet a sua philosophia exulare causarum finalium inquisitionem; ergo principia Renati sunt eadem ac epicureorum. Et hoc considerandum est ne quis forte putet hunc auctorem illa principia excogitasse, et non potius ex epicureorum ruinis suam doctrinam aedificasse, quam tamen mathematicis rationibus illustrasse, ac ingeniose expendisse non est diffitendum», GOUDIN 1729, t. II, 32-33. Il rimando è a DESCARTES, *Principia* I.28: «Non causas finales rerum creatarum, sed efficientes esse examinandas», AT VIII, 15.

9 V. 622.

extra claustra»¹⁰, il che non esclude l'adesione di qualcuno «in claustris». L'anonimo autore della *Dissertatio* organizza la propria critica attorno ad alcuni temi relativi alla teoria della conoscenza dei due pensatori francesi, presentati come principi; ispirandosi alla *quaestio* tradizionale dell'insegnamento universitario presenta anche delle controargomentazioni, cui regolarmente viene replicato

1. La critica a Descartes

Il primo principio della teoria cartesiana della conoscenza è il dubbio, un tema che propone una immagine diversa di Descartes rispetto a quella di Goudin: il dubbio cartesiano è riportato a quello degli Scettici, per i quali è coniato anche un termine che ho incontrato qui per la prima volta: *Dubiistae*¹¹ e non alla filosofia di Gassendi¹². Una citazione che viene presentata come letterale («En eius verba») non ha riscontri nel testo di Descartes¹³; anzi la resa dell'autore di questa parte del testo dei *Principia* elimina anche un'ipotesi che accompagna il dubbio – quella della non esistenza di Dio –, che avrebbe potuto essere considerata particolarmente audace. L'autore sembra attento a riassumere i passi del testo di Cartesio in modo tale da evitare problemi che non riguardano i principi della conoscenza.

La prima mossa dell'anonimo autore è quella di rilevare come la necessità del dubbio sia stata invocata già dallo stesso Aristotele, del quale viene usata la versione latina del Bessarione; nessun merito, dunque, va ascritto al pensatore francese nell'aver sottolineato la necessità di dubitare, che deve essere alla base di qualsiasi tipo di ricerca. Se l'analogia con Aristotele potrebbe anche essere

10 *Ibid.*

11 *Ibid.* L'autore dà anche la versione latina del calco greco *sceptici/consideratores*.

12 GOUDIN 1729, t. II, *prima pars Physicae*, q. 1, art. 2: «Impugnatur sententia Renati Descartes circa principia rerum naturalium», 25-41, in particolare 25.

13 Si tratta della deduzione di quello che è considerato il secondo dei principi cartesiani sul metodo del sapere: «ex illa rerum omnium dubitatione sequitur certissima existentiae nostrae cognitio quae est omnium prima, quia ex eo quod dubito seu cogito infero me existere; impossibile siquidem est quod illud quod cogitat non sit», v. 623; cf. «Si autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum caelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere», DESCARTES, *Principia* I.7 (AT VIII, 6-7).

ritenuta lecita, quello che si perde con questo accostamento è proprio un aspetto centrale del pensiero cartesiano: la distruzione di tutto quanto acquisito con il metodo e le certezze della filosofia ispirata allo Stagirita per giungere al primo fondamento e alla formulazione del principio di evidenza.

L'ampiezza del dubbio cartesiano, quindi, viene delimitata: l'autore menziona solo due proposizioni che sono immuni dal pericolo di un dubbio estremo quale quello reclamato da Descartes (il tutto è superiore alla parte; se due cose sono eguali ad una terza, sono anche eguali loro stesse), ma ritiene che il campo delle *res certissimae* sia molto più ampio.

Il primo attacco a Descartes verte dunque sulla opportunità di un dubbio che investa tutto quanto lo scibile, contraddetto dalla prima conclusione dell'autore: «Dico primo ad veritates demonstrative cognoscendas non est necesse de qualibet re etiam certissima semel in vita dubitare». Seguendo lo schema della *quaestio* tradizionale, sono presentati tre argomenti in favore di questa conclusione: nel primo, presentato in forma sillogistica, si richiama un rapporto di proporzionalità tra evidenza e assenso, che blocca il dubbio sulle *res certissimae*. Il secondo argomento è tipicamente aristotelico e si basa sull'assurdità di un processo all'infinito, che sembra innescato dal dubbio cartesiano, che a sua volta sarebbe sottoponibile a dubbio, causando così un regresso all'infinito. Con il terzo argomento, che introduce il concetto di *prudenter certitudo*, si recupera *in toto* il valore dell'esperienza, dando un certo privilegio a quella meno complessa, l'esperienza quotidiana. Così la critica al dubbio cartesiano si chiude in questo primo *round* con il recupero totale dell'esperienza sensibile, che secondo l'autore è *stultitia* sottoporre a dubbio.

Una volta stabilito il principio sancito dalla prima conclusione, l'autore critica alcuni degli argomenti cartesiani a favore della necessità di un dubbio che riguardi anche le certezze più ferme. Gli errori attestati degli antichi richiamati da Descartes sono l'occasione di un attacco generale alla vanità di coloro che ambiscono a introdurre novità con un atteggiamento sprezzante nei confronti della verità. Questo schema si applica non solo agli antichi, ma anche ai moderni («aut ex pravitate ut aliis contradicerent, ut plures ex recentioribus philosophis facere comperimus»¹⁴). Del resto quando l'errore dipende dall'uso di

14 V. 624.

principi falsi non può essere invocato come un argomento in favore del dubbio, che quindi non può essere esteso a conoscenze certe in quanto acquisite attraverso principi veri.

Il secondo argomento “cartesiano” riguarda la fallacia dei sensi ed è oggetto di un’ampia disamina, nella quale l’inattendibilità della conoscenza sensibile sostenuta nella posizione riconducibile a Descartes è vagliata alla luce di una analisi del funzionamento della percezione sensibile. La conoscenza sensibile può essere fallace, ma certo non in senso assoluto («per se et semper»¹⁵), anzi il dubbio sulla sua veridicità è limitato alla presenza di ciò che può ingannare *per accidens*; ingiustificato altrimenti. La posizione radicale di Descartes è pericolosa in quanto se la conoscenza sensibile fosse inattendibile *per se*, «error refunderetur in naturae auctore»¹⁶. La difesa di Tertulliano nel *De anima* è quindi rinforzata con la citazione delle parole di Cristo agli increduli della propria resurrezione, riprese dal Vangelo di Luca.

Con la seconda risposta si introduce un altro elemento utile per valutare la veridicità dei contenuti della conoscenza sensibile: l’errore è limitato alle *experientiae particulares*; in questo contesto si richiamano alcuni esempi riferiti correntemente agli errori della conoscenza sensibile: i contorni di una torre visti da lontano, l’errore dei marinai cui sembra che ad allontanarsi sia la terra ferma, la grandezza delle stelle; l’esperienza generale sembra al contrario in grado di correggere automaticamente queste illusioni ottiche. La risposta all’istanza per cui l’attendibilità dei sensi è comunque messa in crisi da singole illusioni consente al nostro autore di esplicitare i casi che permettono una esperienza sensibile non fidedigna: a) l’alterazione del funzionamento degli organi di senso; b) l’eccessiva distanza dell’oggetto; c) uno stato anormale; d) quando ciò che risulta dalla conoscenza sensibile è in contrasto con quanto acquisito razionalmente. Se gli esempi dei primi tre casi sono quelli classici, quelli relativi al quarto si riferiscono a temi di esclusivo carattere teologico: la presenza reale del corpo di Cristo nell’eucarestia e la divinità di Dio. Si deve comunque notare che il contrasto tra i contenuti della conoscenza sensibile e quelli della teologia degli esempi riportati più che alla *recta ratio* si riferiscono alla rivelazione divina.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

Il secondo argomento a favore del dubbio cartesiano, che comunque potrebbe non mancare di riscontri anche in ambito aristotelico (i sensi servono non tanto alla conoscenza – che comunque è di pertinenza dell'intelletto –, quanto alla sopravvivenza, evitando ciò che mette in pericolo la vita) permette al nostro autore di distinguere, con Tommaso d'Aquino, la funzione dei sensi negli animali e nell'uomo: solo nei primi i sensi assolvono ad una funzione di garantire la sopravvivenza, mentre per l'uomo rivestono un'importanza di fondo nell'acquisizione della conoscenza. La precisazione che segue riconduce la conoscenza all'interno di un quadro tipicamente aristotelico: la conoscenza sensibile non si limita a registrare l'esistenza dell'oggetto, dal momento che le qualità accidentali (come il caldo per il fuoco e il colore bianco per la neve) sono colte esclusivamente attraverso i sensi e sono essenziali anche per la conoscenza intellettuale. Non credo che la clausola finale di questo brano tradisca una consapevolezza da parte dell'autore del rifiuto cartesiano delle qualità sensibili, anche se non si deve sottovalutare l'attribuzione di un contenuto veritativo al semplice rilievo dell'esistenza dell'oggetto acquisito tramite conoscenza sensibile. Certo è improprio legare la nozione di verità ad un contenuto sensibile, dal momento che essa non può fare a meno dell'elaborazione intellettuale che si risolve in una proposizione, come l'autore sa certamente bene avendo redatto, prima del corso sulla fisica, quello sulla logica.

Con il terzo argomento l'inaffidabilità della conoscenza sensibile è assicurata dall'incapacità di distinguere il sonno dalla veglia. La critica, pur ritenuta evidentemente degna di essere ricordata, viene liquidata con il richiamo alla coscienza di chi è sveglio di essere sveglio; migliore quello, pure tradizionale, alla maggiore precisione dei dettagli nello stato di veglia.

L'argomento seguente riprende il problema della veracità divina, che sembra pericolosamente messa in dubbio dall'ipotesi cartesiana di un Dio che abbia creato l'uomo per farlo cadere in errore. Per il nostro autore tale ipotesi non è né prudente né razionale, per cui la liceità dell'ipotesi del Dio ingannatore è casata come irricevibile¹⁷. Che l'autore abbia presente il dettato cartesiano risulta

17 Mi sembra degna di nota la traduzione del nostro autore del cartesiano "credibile" («Atque si non a Deo potentissimo, sed vel a nobis ipsis vel a quovis alio nos esse fingamus: quo minus potentem originis nostrae authorem assignabimus, tanto magis erit credibile, nos tam imperfectos esse, ut semper fallamur», DESCARTES, *Principia* I.5: AT VIII, 6) attra-

evidente nella correzione di questa argomentazione: «nos audimus Deum esse potentem, sed audimus etiam, immo naturali lumine notum est, Deum esse ipsum fontem veritatis»¹⁸. Nella natura della divinità non può essere iscritto un proposito malvagio, e la veridicità può essere ritenuta una proprietà sostanziale, al pari della tendenza verso il basso dei corpi pesanti. Al momento di esibire degli «argumenta que nobis oppositum suadent» si richiama la convinzione di *Patres* e *theologi* della condizione paradisiaca del primo uomo, il cui errare è strettamente conseguente al peccato; e nella condizione umana l'insegnamento della chiesa è regola infallibile per quanto riguarda l'assenso ai misteri della fede e alle regole canoniche.

Che il nostro autore abbia costantemente presente il testo di Descartes credo sia comprovato dall'istanza avanzata in favore della posizione cartesiana, nella quale si rivendica il fatto che all'ipotesi di un uomo che erri "aliquando" non consegue che al suo creatore sia da attribuirsi la responsabilità degli errori umani; e lo stesso curiosamente dovrebbe risultare nell'ipotesi che sia stato creato in modo tale che cada in errore "semper". Nelle due repliche il nostro autore sostiene che è impossibile non imputare la responsabilità dell'errare umano a Dio quando si ipotizzi che l'uomo sia stato creato in modo tale che non riesca attingere alla verità. Quindi anche l'attenuazione successiva del ruolo divino nell'origine dell'errore da parte di Descartes non viene qui considerata tale da mitigare la pericolosità dell'ipotesi più radicale.

Con l'ultimo argomento si affronta la libertà dell'arbitrio umano, che non viene invocato quale origine del possibile errare della mente umana, bensì ancora relativamente alla liceità del dubbio radicale, ascrivibile ad un esercizio della libera volontà. A questo punto l'autore si esibisce in una notazione che vorrebbe essere certo ironica: tale libertà di dubitare potrebbe essere estesa anche alla «sententia Chartesii»¹⁹; l'ironia, comunque, non nasconde un problema molto grave all'interno dell'argomentare di Descartes, quello del non rispetto del principio di contraddizione. Anche nel ricorso alla libertà dell'arbitrio De-

verso i due avverbi "prudenter et rationabiliter", che entrano come qualificativi dell'ipotesi cartesiana nella ricostruzione sillogistica del testo; si concede infatti l'antecedente della *consequentia* cui è ridotto il testo di Descartes solo dopo che si corregge «prudenter et rationabiliter» (riferibili al "credibile" di Descartes) in «imprudenter et irrationabiliter».

18 V. 627.

19 V. 628.

scartes viene accusato di non tener conto della necessaria conformità all'uso della ragione, per cui non si può non ribadire la *stultitia* di mettere in dubbio *res certissimae*.

Nell'istanza a favore della posizione cartesiana si sottolinea la funzionalità del dubbio radicale all'ottenimento di una più grande certezza e per questo se ne loda la finalità. A questo punto l'autore inserisce alcuni riferimenti a dottrine che ipotizzano il ricorso a *suppositiones* per raggiungere una conoscenza certa: accanto alle *fictiones* degli astronomi (zodiaco, equatore e *circuli*)²⁰ il nostro autore inserisce anche la «*suppositio illa theologorum utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio distingueretur ab illo*»²¹ a ribadire la pericolosità del dubbio per le sue implicazioni religiose. Tale istanza viene nettamente rigettata: il dubbio non può essere considerato un semplice strumento per raggiungere la certezza, a tal punto che il *cogito* ne dipende totalmente nel testo di Descartes. L'autore rileva inoltre che da un'ipotesi non può essere dedotto «*aliquid de facto, sed ex suppositione*»²². Non solo: una «*suppositio libera*» non ha bisogno di essere accompagnata da una dimostrazione, al contrario di quello che avviene nel testo cartesiano, nel quale il dubbio è l'argomento forte per sostenere la fallibilità della conoscenza sensibile.

Nella seconda risposta si precisa che gli esempi addotti nell'istanza cartesiana a favore della funzionalità delle ipotesi sono inutilizzabili, dal momento che la *suppositio* dei teologi circa la processione dell Spirito Santo, come anche l'armamentario degli astronomi, «*supponunt rei veritatem*»²³, al contrario del dubbio cartesiano; una ulteriore anomalia riguarda la funzionalità di quelle *suppositiones*: sia in teologia che in astronomia il ricorso ad esse è spiegato per l'arduità

20 Anche Arnauld nelle quarte obiezioni aveva fatto riferimento ai geometri. In esse troviamo anche l'espressione «*nimis probare*» (AT VIII, 205), che il nostro autore usa a proposito del richiamo alla libertà del volere per giustificare il dubbio anche sulle cose certissime, v. 628-629. Anche se è improbabile che l'anonimo autore della *Dissertatio* ignorasse le obiezioni portate alle *Meditationes*, non credo che i due riferimenti ad Arnauld siano da considerarsi fonti, neppure in senso largo.

21 *Ibid.* Si tratta del *titulus* di una delle *quaestiones* discusse commentando le *Sententiae* di Pier Lombardo; cf. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 11, q. 1; DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 11, q. 2; GUILLELMUS OCKHAM, *Scriptum in librum Sententiarum*, I, d. 11, q. 2.

22 V. 629.

23 *Ibid.*

dell'oggetto, mentre il dubbio radicale investe addirittura le verità più certe; ma anche la rivendicata funzionalità porta a contraddizione, dal momento che se le cose sono al massimo della certezza è del tutto gratuito sottoporle a dubbio.

Passando al secondo dei principi della filosofia cartesiana, il *cogito*, il nostro autore, pur riconoscendo la bontà dell'inferenza, ne contesta la funzione attribuitagli da Descartes quale conoscenza prima, in quanto presuppone quella del pensiero e dell'esistenza. E a favore di ciò è citato lo stesso Descartes («ubi dixi hanc propositionem ego cogito ergo sum esse omnium primam, non ideo negavi quod ante ipsam sciri oporteat quid sit cognitio, existentia, certitudo»²⁴), nonché il rilievo che anche Descartes ammette che per quella che è ritenuta la prima certezza deve valere «impossibile est illud quod cogitat non existat»²⁵. Né l'autore riesce a cogliere il motivo per cui questa prima certezza deve essere esente dal dubbio; se proprio lo si volesse sulla base del fatto che è impossibile che ciò che pensa non esista, non si giustifica il non riconoscimento dell'impossibilità di dubitare di una proposizione quale il tutto è maggiore delle sue parti. Il nostro autore rimane comunque aderente al testo di Descartes rilevando come dopo il raggiungimento del *cogito* ancora il filosofo francese non ha chiaro se è stato creato in modo tale da errare sempre, almeno fino a quando non sarà garantito dalla conoscenza di Dio, che comunque è il terzo momento essenziale di quanto proposto nel testo a partire dal dubbio iniziale.

Per quanto riguarda il terzo principio di Descartes, quello della chiarezza e distinzione alla base dei giudizi di verità, il nostro autore ne rileva la falsità o quanto meno l'insufficienza, mancando qualsiasi richiamo al rispetto di quanto sostenuto dalla fede. L'esempio riguarda il cambiamento dello stato dell'ostia dopo la consacrazione, cambiamento non rilevabile dalla percezione chiara e distinta, che continua invece ad assicurarci della presenza della sostanza pane anche dopo che essa è diventata il corpo di Cristo. Ed anche la Trinità risulta inattuabile seguendo questo criterio, che ci preclude anche la conoscenza dei pensieri segreti dell'uomo, dell'esistenza dell'oceano e addirittura degli eventi storici. Negli argomenti a favore dello schema cartesiano viene ripreso il problema della veracità divina, che sembrerebbe cadere se non fosse dotato di ve-

24 V. 630. Si tratta di citazione letterale. Sulle critiche al *cogito* v. ARIEW 1997.

25 V. 630.

rità ciò che percepiamo *clare et distincte*. Nella risposta si amplia l'ambito della pericolosità delle posizioni cartesiane: si nota infatti come questo argomento è «idem quo utuntur Calvinus et Luterus ad probandum quod nostrum peccatum refunderetur in Deum, qui dedisset nobis potentiam, scilicet voluntatem, peccabilem»²⁶; l'autore non approfondisce questa accusa rimandando alla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino nella quale si spiega come la volontà, *ut potentia*, è da Dio, mentre *ut defectibilis*, «est a se ipsa, que est principium deficientis»²⁷. La limitatezza della potenza umana, tuttavia, non significa che l'uomo è condannato per natura ad errare, né tanto meno rende lecito attribuire la causa dell'errore umano alla potenza divina.

L'istanza secondo la quale si dovrebbe attribuire a Dio la responsabilità dell'errore umano, possibile anche quando l'uomo opera «perfectiori modo quo potest»²⁸ (cioè seguendo il principio della chiarezza e della distinzione) viene rigettata con tre diverse obiezioni: 1) l'errore umano non può essere spiegato sulla base di un'azione divina, che può limitarsi a permettere che esso avvenga, senza per questo esserne la causa²⁹. 2) La somma veracità di Dio, inoltre, allontana questa evenienza in modo inequivocabile. 3) L'intervento divino nell'errore umano può configurarsi al massimo come una causalità accidentale, mai come l'atto preciso di una *voluntas decipiendi*.

Con il secondo argomento a favore della posizione cartesiana si tenta un improbabile avvicinamento della teoria della conoscenza del filosofo francese con l'aristotelismo: anche per i peripatetici ciò che è evidente è vero. Il *distinguo* operato dal nostro autore non ammette eccezioni: per i seguaci di Aristotele l'evidenza ha caratteri di veridicità in quanto coglie la conformità tra l'oggetto e la nozione che se ne ha. In questo contesto la verità è riportata alla sua dimensione proposizionale e l'evidenza deve trovare l'assenso unanime (l'esempio proposto è una proposizione evidente *ex terminis*). I peripatetici, inoltre, ammettono anche verità senza che sia presente l'evidenza, come avviene per le verità della fede, che non possono quindi rientrare nel sistema cartesiano.

26 V. 632.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*

29 Comunque si precisa che la situazione ottimale per la conoscenza non è quella invocata da Descartes, ma piuttosto «quando intervenit advertentia ad omnia ea quae supra in articulo primo in responsione ad instantiam secundi argumenti dicta sunt», *ibid.*

L'ultimo argomento in favore del terzo principio cartesiano richiama il fatto che se ciò che si percepisce in modo chiaro e distinto non fosse vero, cadremmo nella contraddizione di ammettere una percezione chiara e distinta e al tempo stesso di negarla. La risposta, alquanto sbrigativa, mostra come il nostro autore non apprezzi l'argomentare cartesiano: pur ammettendo l'evidenza come criterio veritativo, egli avanza l'ipotesi di un inganno nella percezione chiara e distinta. Mi sembra che questo tipo di risposta in realtà confermi la contraddizione che era stata denunciata nell'argomento.

2. La critica a Gassendi

In questa parte della *Dissertatio* l'autore rimanda ad un corso sul *De anima*, forse non ancora redatto, come farebbe pensare il verbo al futuro; si tratta di un'indicazione importante, che testimonia un piano di lavoro che, oltre alla logica e alla fisica, prevede anche il *De anima*³⁰. Di Pierre Gassendi oltre al *Syntagma Philosophiae Epicuri* vengono citate anche le *Animadversiones in Decimum librum Diogenis Laertii*³¹.

Già prima dei cenni biografici il nostro autore bolla il progetto di Gassendi di ridare vita alla filosofia di Epicuro, da secoli cacciata dalle scuole, quale vana ricerca di essere annoverato tra i *novatores*. Le critiche del nostro autore seguono alla presentazione succinta dei tre criteri della Canonica di Epicuro, accompagnati dai *canones* relativi. La critica più generale, e cioè che la conoscenza sensibile non è lo strumento per determinare la verità, è subito seguita – quasi un netto distinguo dal progetto cartesiano – dal riconoscimento che anche i seguaci di Aristotele individuano nella percezione sensibile l'origine della conoscenza, almeno «pro statu isto», a sottolineare come peripatetismo e fede sono considerati due aspetti di uno stesso schema generale di conoscenza. Il primo criterio della Canonica epicurea ha dunque qualche riscontro anche presso i peripatetici, il che non deve comunque far perdere di vista, o comunque far sottovalutare, i limiti della conoscenza sensibile già enunciati precedentemente. Questo rilievo si avvale non solo dell'autorità di Agostino, ma anche di quella della ragione: ciò che è fallibile non può essere considerato uno strumento adeguato

30 V. 597, nota 5.

31 V. 636, nota 129.

nella ricerca della verità. Né la rivendicazione dell'infallibilità della conoscenza sensibile nei giudizi di esistenza (l'aristotelico *an est*), essendo la verità (intesa come conformità tra il giudizio e l'oggetto della conoscenza) di esclusiva pertinenza dell'intelletto, è sufficiente a convalidare il primo criterio della Canonica epicurea: non è infatti impossibile che l'errore possa riguardare anche i semplici giudizi di esistenza, come attestato da quelli imputabili agli stati patologici dei sensi. A chiusura di questa sezione il nostro autore torna ad evocare il mistero dell'eucaristia, inaccessibile all'esperienza sensoriale, che non può certo rilevare la presenza miracolosa del corpo di Cristo. Il richiamo a luterani e calvinisti per quanto riguarda questa posizione erronea può essere, credo, considerato come un'esplicita attribuzione delle due confessioni ad una posizione filosofica materialista. Una fonte possibile del nostro autore per quanto riguarda questa critica può essere la seconda e terza parte dei *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps opposez a la doctrine de l'eglise et conformes a l'erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie* di Louis de la Ville (le Valois).³²

Prima di affrontare la critica al secondo criterio di Epicuro il nostro autore, sempre seguendo lo schema della *quaestio* tradizionale, presenta una serie di argomenti in favore della posizione epicurea, cui seguono le risposte. Nel primo argomento si fissa la natura della veridicità della conoscenza sensoriale nella conformità con l'oggetto conosciuto; tale conformità sarebbe assicurata dall'azione della *species* dell'oggetto impressa nel senso. Nella risposta si contesta la perentorietà di questa posizione: non è possibile che la percezione sensibile sia sempre (e quindi necessariamente) verace, come risulta anche dagli esempi di errori tipici della percezione sensibile già richiamati. Anche limitando l'argomento a favore della posizione epicurea a quei casi in cui c'è conformità tra conoscenza sensibile e oggetto, non si può caratterizzare il rapporto percezione/oggetto percepito alla stregua di una conformità necessaria, dal momento che la percezione può essere conforme all'oggetto *ut est in medio* e non *ut est in se*. Tutti gli errori della conoscenza sensibile registrati nella prima parte della *Dissertatio* confermano la limitazione al criterio di Epicuro.

Un tentativo maldestro di assicurare la veridicità della conoscenza sensibile – la verità infatti ha bisogno della proposizione, su cui il senso non ha nessun

32 DE LA VILLE 1680, 99-317.

potere – non sortisce un esito positivo, dal momento che gli errori imputati ai sensi non riguardano ovviamente il giudizio bensì la percezione sensibile.

Alla richiesta di un criterio per poter giudicare quando la percezione non coglie l'oggetto, dopo aver rimandato a quei passi in cui si tratta degli errori del senso, il nostro autore tenta un'operazione di salvataggio della conoscenza sensibile, suggerendo un metodo per correggerne l'eventuale fuorvianza. Tale metodo consiste nel ricorso ad una pluralità di esperienze sensibili, nella convinzione che sensi differenti hanno più possibilità di evitare l'errore, assumendo ognuno di essi una diversa conformazione proprio riguardo ad esso. Il giudizio di più organi di senso non costituisce comunque un superamento dell'obiezione; anzi questa parte si chiude proprio con l'affermazione che solo il giudizio della ragione può correggere i propri errori.

Gli ultimi due argomenti in favore dell'infalibilità della conoscenza sensibile sono veramente deboli: 1) si rifiuta la possibilità di correzione dei dati sensibili di uno dei sensi da parte di un altro; si accetta l'obiezione esclusivamente per quanto riguarda i *sensibilia propria*; i *sensibilia communia*, al contrario, permettono quell'operazione, come i *sensibilia per accidens*. 2) Si richiama il principio aristotelico *nihil est in intellectu quod prius non fuit in sensu*. La conoscenza sensibile è solo una *conditio prerequisites ad intelligendum*, ma non può assumere il ruolo di *instrumentum* (la conclusione relativa è appunto negata). Le idee, introdotte nel secondo criterio della *Canonica* epicurea (*anticipatio* e *praenotio*), non sono sufficienti, mancando «*regulae definiendi, dividendi, arguendi etc.*»³³, un corpus di conoscenze già oggetto del corso sulla logica, cui troviamo un esplicito rimando. E l'istanza di legare la definizione all'idea non sortisce alcun esito.

Secondo il nostro autore non vale la pena soffermarsi a criticare il terzo criterio, dal quale risulta chiaramente come Epicuro e Democrito, che non riuscirono ad andare oltre alle sostanze corporee (una critica ripresa da Tommaso e da Agostino), e per questo non furono in grado di dare una definizione della felicità che non riguardasse esclusivamente i piaceri corporali; e ritennero, inoltre, l'anima mortale, costituita da un insieme di atomi. La clausola della *Dissertatio* riguarda la valutazione sprezzante di Agostino nei confronti di Epicuro.

33 V. 642.

3. Alcune note di contesto

Il testo qui pubblicato rientra nella tipologia nota delle reazioni della cultura tradizionale aristotelico scolastica alle novità seicentesche, e in particolare a quelle reazioni che si trovano all'interno dei *cursus* di filosofia, alcuni dei quali, come la *Dissertatio* qui pubblicata, non conobbero la fortuna della stampa – e forse molto materiale di questo genere giace ancora nelle biblioteche. In questo paragrafo citerò alcuni di essi, tra quelli che passarono a stampa, non per suggerire probabili fonti della *Dissertatio*, ma per fornire un contesto di questo tipo di scritture.

Era stato Descartes stesso a sollecitare le critiche, prima della pubblicazione delle *Meditationes*. Anche se possiamo trovare alcuni riscontri in alcune di esse³⁴, il contesto più appropriato in cui inserire la *Dissertatio* del nostro autore va probabilmente ricercato nelle critiche ai filosofi francesi presenti nei *cursus* che a partire dalla seconda metà del secolo XVII tennero conto anche del pensiero dei *novatores*³⁵.

Le reazioni della scolastica aristotelica a Descartes sono ancora da approfondire e da studiare in modo sistematico; talvolta non si resiste da parte di alcuni studiosi alla tentazione di negare a Descartes quelle che sono state considerate le sue proposte più innovative, proprio al fine di attenuarne l'importanza nella storia del pensiero, con un abito negazionista che ha operato con lo stesso intento nei confronti del pensiero scolastico, quasi che la conoscenza di un evento storico, anche ormai lontano, non possa essere perseguita attraverso un atteggiamento critico, ma piuttosto con la distruzione delle prospettive di quello che viene ritenuto l'avversario, con effetti devastanti per quanto riguarda la comprensione dei testi³⁶. Né in una prospettiva che vuole approfondire il

34 Il principio dell'evidenza è discusso in molte delle obiezioni, delle quali ricordo qui le seconde; la distinzione sonno/veglia, per la quale ricordo le terze obiezioni; per il *cogito* ricordo le terze e le seste; per l'eucarestia, le quarte; per il metodo le settime.

35 Nonché, ovviamente negli interventi critici nei confronti dei due pensatori quali, per limitarsi a Descartes, la *Censura* di Pierre Daniel Huet, sul quale si veda RAPETTI 1999 e soprattutto RAPETTI 2003.

36 Come osservava Daniel Garber in un articolo del 1988 «much more work needs to be done on 17th Century scholasticism and the reception of Descartes before we can speak with any real confidence on these matters», GARBER 1988, 482-483; le *matters* sono evidentemente il rapporto tra Descartes e l'aristotelismo e il carattere innovativo del pensiero di Descartes. Molto si è pubblicato sull'argomento – v. soprattutto ARIEW 2014 –, ma forse è

contesto culturale ha senso affermare che Descartes non era un esperto conoscitore della filosofia scolastica³⁷; quello che ritengo importante sarebbe piuttosto studiare le reazioni degli scolastici e gli argomenti con cui si attaccano le novità cartesiane. Un solo esempio è sufficiente qui, ripreso dalla critica a Descartes da parte di Claude Frassen nella sua *Philosophia Academica*. Nel capitolo «De continuo» troviamo un attacco al filosofo francese, anche in questo contesto tacciato al tempo stesso di ignoranza nonché di essere contagiato dalla *libido aliquid innovandi*, insieme al tentativo di acquisirlo all'interno del pensiero comune³⁸; se questa impostazione è comprensibile all'interno dei tentativi coevi di mitigare le pretese di novità di Descartes e dei suoi seguaci, è certamente insostenibile da parte di chi si prefigge una conoscenza storica degli eventi. Penso che il contesto ampio della cultura filosofica seicentesca – con propaggini anche nel secolo seguente – imponga la considerazione di un materiale molto più ampio di quello su cui sono basate le attuali conoscenze dell'interazione fra le posizioni ispirate ai *novatores* e quelle dei fautori di quella che potremmo chiamare la filosofia che si rifaceva al pensiero dello Stagirita, pur nella sua composita formazione.

Mi limito qui a ricordare alcune critiche rivolte alle stesse tematiche affrontate dal nostro autore nella sezione dedicata a Descartes, non tanto – come già rilevato – per suggerire delle possibili fonti, quanto per fornire un contesto più ampio; la nostra *Dissertatio* ci potrebbe avvertire del fatto che forse ancora del

la prospettiva storiografica che abbisognerebbe di qualche approfondimento per evitare facili riduzioni che rischiano di impoverire il portato dei testi. Per una bibliografia aggiornata v. ARIEW 2011.

37 «Descartes was not a good reader of texts and that the remnants of scholasticism in Descartes's mature works, such as the *Meditations*, might be deceptive for the interpreter», ARIEW 2011, 2.

38 «Cartesius, ut suam proderet inscitiam, aut aliquid innovandi libidinem, tametsi in rei veritate non plurimum distet a communiter recepta hac nostra apud philosophos sententia. Nihilominus aliis verbis eam explicat dicendo magnitudinem, quam cum materia et corpore confundit, esse divisibilem indefinite. Quid vero hac voce 'indefinite' significare voluerit, distincte non explicat, nisi forte velit magnitudinem esse divisibilem in tot partes ut earum numerum nos lateat, quia multa definire non possumus, tametsi re vera ex se et in se definita sint. Sic definire non possumus an arenule que sunt in littore maris et per camporum et montium spatia disperguntur, sint numero pares vel impares, licet hoc ex se definitum sit atque a Deo distincte cognitum. Quo sensu si dixerit continui partes esse divisibiles, non video quid novi proferat; ultro namque et libenter fatemur continuum in tot partes esse divisibile, ut ille captum nostrum effugiant. Si vero per vocem 'indefinite' significet magnitudinem esse divisibilem finite vel infinite, nihil ingerit quod alienum sit ab aliorum philosophorum sententia», FRASSEN 1726, t. II, 306.

materiale degno di considerazione da parte dello storico è conservato in scritti che non conobbero la fortuna della stampa.

Un'ampia critica ai principi della conoscenza umana esposti da Descartes nei *Principia* – lo stesso tema affrontato dal nostro anonimo e sullo stesso scritto di Descartes – è contenuta nella *Discussio Peripatetica* di Jean Vincent, edita a Tolosa nel 1677³⁹. La *Pars prima* («De principiis cognitionis humanae») affronta nella prima sezione il dubbio radicale, riportando il testo di *Principia*, cui segue l'*examen* dell'autore; il giudizio sull'evocazione dei pregiudizi infantili di *Principia* I.1 è veramente feroce: «Infirma certe ad dubitandum suasio»⁴⁰. L'utilità del dubbio, sia pure senza alcun rimando ad Aristotele come avviene nella *Dissertatio* qui edita, non viene negata, qualora non si riferisca ad uno spettro così ampio della conoscenza umana come richiesto da Descartes⁴¹.

Nel riportare il testo di *Principia* I.2 Vincent richiama un passo dalla prima delle *Meditationes*⁴² in cui si richiede di tenere per falso tutto ciò che non è *plane certum*; anche in questo caso il giudizio di Vincent è drastico: nessuno, neppure tra i seguaci di Descartes, può ottemperare a quanto qui richiesto, ritenuto evidentemente privo di qualsiasi fondamento. Anche sull'inutilità di questo principio Vincent si pronuncia; anzi addirittura rileva una contraddizione che si anniderebbe nello stesso principio: ritenere false le cose che manifestano la minima incertezza implica ritenere vere le cose opposte, un farmaco poco potente per evitare i pregiudizi⁴³. L'appello a seguire il *verisimile* per quanto riguarda l'ambito morale («ad usum vitae») non sortisce l'effetto voluto, dal momento

39 VINCENT 1677, 3-32. Questa parte dello scritto è ricordato in ARIEW 2011, 242, in una pagina non registrata nell'indice dei nomi.

40 VINCENT 1677, 3.

41 «Quid insuper opus est pro veritatis principio ponere ut dubitemus de his omnibus in quibus incertitudinis suspicionem reperiemus? Quid enim aliud est dubitare de veritate alicuius rei quam suspicari num aliquid incerti lateat? Suadet ergo Cartesius ut studeamus dubitare de quibus dubitamus», ivi, 4.

42 Ancora un riferimento alle *Meditationes* nel passo seguente: «Et vero ubinam nobis exhibere potes quod a Sorbonae doctoribus postulasti testimonium in epistola meditationibus praefixa, quo scilicet declarent rationes tuas habendas esse pro demonstrationibus, quamvis solum de Dei existentia et de mentis a corpore distinctione loqueris, quae tibi forte prae caeteris felicius successerunt?», ivi, 5.

43 «Praeterea: quae utilitas est habere pro falsis de quibus dubitamus? Numquid hoc est statim iudicare eorum opposita vera esse et labi in praeiudicium quod auctor tantopere cavendum praecipit? Imo solum habere illa pro falsis numquid est praeiudicium? Non ergo potest sic praecepto Cartesii obediri» *ibid.*

che nessuna indicazione è fornita per caratterizzare questo stato cognitivo. Vincent rimanda anche ad Agostino e alla sua critica agli Scettici che richiamano appunto il verisimile come criterio della conoscenza⁴⁴.

Nella seconda sezione («De quibus specialiter dubitandum sit»⁴⁵), la prima reazione a quanto affermato in *Principia* I.4 è quasi di incredulità, tanto che Vincent chiede a Descartes se può dubitare di scrivere quello che sta scrivendo o addirittura se sia in vita. Nel paragrafo seguente (12) Vincent richiama l'insostenibilità di una posizione in cui si nega qualsiasi valore cognitivo all'esperienza sensibile. Ancora si cerca di accusare Descartes di cadere in contraddizione: affermare che i sensi possono errare implica l'esistenza stessa dell'esperienza sensibile, a prescindere dalla sua veridicità o meno⁴⁶. Il rigetto totale dei dati sensibili non può essere accettato da Vincent che richiama il loro contributo necessario alla conoscenza «quando consistit eos esse recte dispositos et propriis obiectis recte applicatos»⁴⁷. Su questo punto la convergenza con il nostro anonimo autore è totale. Nei due paragrafi successivi (14 e 15) Vincent riporta ampi brani dalla prima delle *Meditationes*, nella quale si dà una risposta positiva al dubbio presentato all'inizio di questa seconda sezione («dubitandumne ergo tibi est utrum corpore constes? An caput et manus habeas? An haec scribas quae scribis, an comedas, an sitias, an caleas, an solem videas, an vivas?»⁴⁸); mentre nella *Synopsis* premessa alle *Meditationes* Descartes afferma che nessuno *sanae mentis* potrebbe dubitare sull'esistenza del mondo e che l'uomo sia dotato di un corpo⁴⁹, cadendo così in palese contraddizione. Il precetto di *semel in vita de omnibus dubitandum* potrebbe dunque anche essere considerato un'incitazione alla stoltezza.

44 Ivi, 6.

45 *Ibid.*

46 «Deinde quam frivola suasio ad dubitandum de existentia rerum sensibilium? *Deprehendimus, inquis, interdum sensus errare. Ideo ne nullae res sensibiles existunt? Imo sequitur evidenter oppositum: non enim errare sensus possunt nisi aliquod sensibile percipiendo, est aliud aliquando percipiant quam putamus*», ivi, 7. Anche in questo contesto Vincent cita il *Contra Academicos* di Agostino.

47 *Ibid.*, con un rimando al *De anima* di Aristotele. Nel paragrafo successivo (13) Vincent non risparmia un'apostrofe ironica: come possono i cartesiani proporre qualcosa di certo, se non sanno neppure distinguere il sonno dalla veglia?

48 Ivi, 6-7.

49 DESCARTES, *Meditationes*, AT VII, 16.

L'analisi di *Principia* I.5 nella terza sezione («An dubitandum de maxime certis»⁵⁰) rende ancora più insostenibile la posizione di Descartes; Vincent cita alcune proposizioni evidenti *ex terminis*, cui aggiunge anche una serie ripresa dal *Contra Academicos* di Agostino. Nel paragrafo 18 l'autore, dopo aver riportato le cause dell'errore circa le proposizioni autoevidenti a problemi di semantica e/o di sintattica («quia aliquas consequentias male collegerunt»⁵¹), presenta un'obiezione particolarmente pesante alla regola cartesiana: gli eretici hanno dubitato dei dogmi della fede, si deve allora dubitare anche di essi? Descartes si era ben guardato di escludere dal dubbio le verità della fede, ma l'introduzione in questo contesto dell'ipotesi di un Dio che ci ha creati schiavi dell'errore forse fa ritenere opportuno a Vincent il rilievo di questa pericolosa conseguenza del dubbio cartesiano. L'ipotesi di una tale creazione non può non far concludere ad un atteggiamento malvagio da parte del creatore; se poi Descartes non ha inteso riferirsi alla creazione dell'uomo, ma al periodo postlapsario, la colpa va ascritta alla scelta di Adamo di non seguire il comandamento divino. Che l'ipotesi di un Dio ingannatore non sia sostenibile, inoltre, è lo stesso Descartes a dichiararlo in *Principia* I.30, per cui le riserve di Vincent sull'utilità del dubbio ai fini di ottenere un criterio di conoscenza sembrano ampiamente giustificabili⁵².

Anche nella quarta sezione («dubitatio et fictio periculosa»⁵³) Vincent riporta passi paralleli dalla prima meditazione analizzando *Principia* I.5-7 relativi all'ipotesi del genio maligno e della fallibilità della conoscenza sensibile. Secondo il critico questo tipo di ipotesi sono particolarmente pericolose, in quanto prefigurano l'ateismo (nel caso dell'ipotesi del dio ingannatore) o il manicheismo (in quello del genio maligno). In questo contesto Vincent cita letteralmente le proposizioni che ritiene particolarmente offensive alle orecchie del credente, con un atteggiamento apertamente censorio.

L'esame del *cogito* è affidato alla quinta sezione («Quae sit cognitio omnium prima et certissima»⁵⁴), la più ampia di questa prima parte dello scritto. Pur non

50 VINCENT 1677, 9.

51 Ivi, 10.

52 «Ad quid ergo Cartesius per huiusmodi falsas suppositiones nos ad verum deducere tentat? Cur rejectis bonis mediis utitur malis ad bonum finem obtinendum? Qui recta patente ad urbem via per varios itineris errores aliquem ad ipsam deduceret?», ivi, 11.

53 Ivi, 12.

54 Ivi, 14.

negando la validità di quella che è ritenuta una *consequentia* «ego cogito, ergo sum», Vincent ritiene del tutto inappropriato il tentativo di attingere alla natura umana attraverso un'ipotesi ritenuta fantastica e «ex parte rei falsa» quale l'opposizione tra *res extensa* e *res cogitans*. Tale ipotesi viene a negare la stessa definizione di uomo come animale razionale; per Vincent ritenere la sola *cogitatio* il carattere distintivo della natura umana confligge con quanto affermato nel *Symbolum sancti Athanasii*, che lega la doppia natura dell'uomo a quella del Cristo⁵⁵. Il tentativo cartesiano di escludere qualsiasi riferimento materiale dalla natura umana viene criticato anche da un punto di vista linguistico: Vincent rileva, attraverso anche un'analisi di parti delle *Meditationes*, un uso improprio di termini esclusivi come *solum* e *tantum*, che non possono essere usati come se impedissero una definizione della natura umana che prevede la presenza di una componente materiale.

Si giunge addirittura a proporre una nuova formulazione del *cogito*, che dovrebbe suonare «anima cogitat, ergo est»⁵⁶. L'identificazione dell'anima con la *cogitatio* secondo Vincent implica difficoltà quali un numero di anime corrispondenti a quello delle *cogitationes* e quindi una mutevolezza dell'anima sulla base della diversità delle *cogitationes* stesse. Per rigettare la proposta cartesiana l'autore è disposto ad invocare la posizione attribuita ai tomisti secondo la quale l'anima degli animali perfetti è sì indivisibile, ma comunque materiale⁵⁷. E anche gli argomenti cartesiani sull'indivisibilità dell'anima (in opposizione all'*extensio*) sono ritenuti insufficienti: a tale proposito Vincent cita anche un passo dalla *Synopsis meditationum*, al quale seguono cinque argomenti contro l'indivisibilità quale unico criterio per caratterizzare l'immaterialità dell'anima (1-3) e la limitatezza del *cogito*, che non è esaustivo nel cogliere la natura dell'uomo (4), e che è acquisito da Descartes sulla base di dubbi ingiustificati e «tot antecedentibus fictis»⁵⁸, quando sarebbe stato sufficiente riferirsi a quanto affermato da Agostino nel decimo libro del *De trinitate*⁵⁹.

55 «Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus», ivi, 16.

56 «Et certe cum velit ipse a nobis supponi nullum nos habere corpus non debuisset dicere ego cogito, ergo sum, sed anima cogitat, ergo est, si voluisset particulam illam tantum [non] excludere omnia praeter animam a nostra natura et essentiali constitutione», ivi, 17.

57 Ivi, 18.

58 Ivi, 20.

59 Ivi, 20-21.

Anche la nozione cartesiana di idea è sottoposta ad una critica sistematica nella sesta sezione («De ideis Cartesii»⁶⁰, partendo dall'idea di Dio presente nella mente umana, v. *Principia* I.13), nella quale si analizzano le varie possibilità di interpretare la posizione di Descartes: a) se con "idea" Descartes si vuole riferire ad una *species*, non è possibile ottenere il risultato da lui auspicato, in quanto «ipsae non sunt repraesentationes formales et expressae rerum, sed tantum impressae et virtuales», come affermato nel *De anima*⁶¹; b) se invece con il termine "idea" Descartes si riferisce al *lumen naturale*, avrebbe dovuto esplicitamente usare quest'espressione; c) se avesse voluto intendere «conceptus expressos ab ipsa mente formatos aut res ipsas per illos repraesentatas»⁶², è errato rivolgersi ad esse come idee innate, «sed potius formatas aut mente conceptas»⁶³.

Segue una serie di citazioni da vari scritti di Descartes a mostrare «quam anceps et varius fuerit hac in re»⁶⁴. Vincent rimprovera il filosofo francese di essersi allontanato nel provare l'esistenza di Dio «a sacrae Scripturae Sanctorumque Patrum communi via»⁶⁵, che si fondarono sull'esistenza delle creature e non sull'idea di Dio; tale posizione è suffragata con citazioni dalla Bibbia, mentre per le altre autorità egli rimanda a quelle ricordate nel proprio *Cursus philosophicus*⁶⁶. Secondo Vincent è Cartesio stesso ad aderire a questa soluzione in diversi contesti, nei quali si arguisce l'esistenza di Dio a partire non dall'idea

60 Ivi, 21.

61 Ivi, 22. Anche ammettendo che esse siano delle rappresentazioni oggettive («formales»), nessuno potrà comunque affermare che sulla base di questa idea è possibile attingere ad una conoscenza completa di Dio.

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*

64 *Ibid.* Seguono brani dal *Discours* (di cui si considerano anche le note marginali dell'edizione usata da Vincent), dalla «Praefatio ad lectorem» delle *Meditationes* e dalle *Meditationes* stesse; dalle *Risposte* alla nona e decima obiezione delle terze *Obiezioni*; di quest'ultima Vincent rileva la totale insostenibilità: «et in fine responsionis decimae, cum dicimus, ait, ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper obversari; sic enim nulla prorsus esset innata. Sed tantum nos habere facultatem illam eliciendi. Verum nonne hinc sequitur omnes ideas quas formamus esse nobis innatas et inditas, cum habeamus facultatem illas eliciendi?», ivi, 24; questa conseguenza, poi farebbe cadere in contraddizione lo stesso Descartes.

65 *Ibid.* «Si autem via illa ideae Cartesianae esset omnium optima, ut praedicat Cartesius in epistola praefixa suis meditationibus, cur non ea usa fuisset sacra scriptura sanctique Patres?», ivi, 24-25.

66 Secondo libro, *quaestio quinta*, sezione I: VINCENT 1658-1671, t. V, 509-605.

(sono citati passi dalla terza e quarta delle *Meditationes* e da *Principia* I.18)⁶⁷; addirittura lo stesso *cogito* obbedirebbe a questo schema: «adde quod ipse Cartesius volens nolens hanc viam sequi coactus est, dum hoc usus est principio 'ego cogito, ergo sum' et ex hoc intulit Deum esse; nam cogitatio est effectus mentis existentis, et dum existentia Dei inde infertur, colligitur existentia causae ex effectus existentia»⁶⁸.

Nella settima sezione («Quomodo supradictae dubitationes a nobis tollantur»⁶⁹), dopo aver rimproverato l'insistenza cartesiana sulla necessità del dubbio, Vincent rileva che l'idea di un Dio sommamente verace, che sembra allontanare le incertezze causate proprio dal dubbio, non può garantirci dall'errore (come Dio ci ha creati con la facoltà di seguire il bene, cosa che spesso non facciamo)⁷⁰. L'errore da parte di una creatura cui sono state conferite da Dio la possibilità di conoscere la verità e di operare il bene non può comunque che ricadere sull'uomo. Il criterio della certezza e dell'evidenza è liquidato in poche battute, dal momento che la percezione del vero è legata alla conoscenza distinta. E per questo secondo Vincent non si può recuperare la certezza della matematica sulla base di questo principio, che per lui altro non è che una versione della percezione della verità, dal momento che «per tale principium nulla accedit major evidentia, nullum speciale lumen ipsis obiectis»⁷¹. La matematica, inoltre, non dovrebbe essere messa in dubbio sulla base dell'ipotesi del Dio ingannatore, dal momento che per l'ateo tale argomento non ha alcun valore.

Gli ultimi appunti riguardano la nozione di infinito (*Principia* I.26-27, qui riassunti e non citati letteralmente⁷²) e la convinzione secondo la quale l'affermare, il negare e il dubitare «esse diversos actus volendi» (*Principia* I.32, anche

67 VINCENT 1677, 25-26. La conclusione: «Denique si quaeratur a Cartesio quomodo ideam Dei formavit, vix poterit effugere quin respondeat se eam formasse ex cognitione creaturarum et perfectionum quas in ipsis animadvertit per virtutem suae inditam menti», *ivi*, 26.

68 *Ivi*, 25.

69 *Ivi*, 26.

70 *Ivi*, 27-28; «Quoties haeretici in fide errant? Quoties philosophi in suis opinionibus? Imo quoties boni christiani atque doctores in suis sensis, ut postea Ecclesiae definitiones declararunt?», *ibid.*

71 *Ivi*, 29.

72 *Ivi*, 30.

questo riassunto⁷³). Per il primo si rimanda a Tommaso, *Summa Theologiae*, Ia, q. 7 («De infinitate Dei») e più in generale ad altri «doctores et philosophi»⁷⁴; per il secondo Vincent riporta alcuni passi dai *Principia* in cui si distingue nettamente tra atti cognitivi e volontari, cogliendo quindi Descartes in aperto contrasto con sé stesso. L'analisi della prima parte dei *Principia* si conclude a questo punto, avendo deciso l'autore di discutere le tematiche affrontate in *Principia* I.33 (32 nel testo)-76 in altre parti del suo commento⁷⁵.

La presenza di Descartes nelle *Institutiones philosophicae* di Edmond Pourchot⁷⁶ è piuttosto notevole; prenderò qui in considerazione solo quelle parti che riguardano la problematica trattata dal nostro anonimo, affrontata soprattutto nel primo volume, nella sezione dedicata alla logica⁷⁷.

Il capitolo quarto di questa sezione è intitolato «De claritate et distinctione idearum», ed è dedicato all'analisi cartesiana del criterio di evidenza da *Principia* I.45 e seguenti⁷⁸. Pourchot richiama anche il testo di Descartes per caratterizzare questo tipo di idee e coglie la funzione della differenza tra chiarezza e distinzione: un'idea chiara, come quella del calore, può essere chiara ma non può

73 Ivi, 30-32.

74 Ivi, 30.

75 Ivi, 32.

76 Si tratta di un autore molto interessante e le sue *Institutiones philosophicae* (nate come *Institutio philosophica*) sono un tentativo di presentare un *cursus philosophicus* ispirato ad Aristotele, ma che tiene conto anche delle novità in campo filosofico e scientifico; l'esposizione delle varie branche del sapere, dalla logica alla morale non segue più la tradizionale sistemazione che si rifaceva al *corpus* aristotelico e ai suoi commentatori, come risulta anche dal secondo volume, nel quale la *physica generalis* è preceduta dalla geometria. In esso troviamo menzionati insieme, come fautori dell'importanza della meccanica, Galileo, Gassendi e Descartes: «Sed qui mechanicam philosophiam amant, non solum veteres, puta Lucretius et omnes Epicuri ac Democriti sectatores, verum etiam recentiores, qui motuum doctrinam a Galilaeo traditam diligentius excoluerunt, ut Gassendus, Cartesius et alii, unicum motum localem in corporibus naturalibus agnoscunt», POURCHOT 1695, t. II, 242. Anche l'analisi della chiarezza e dell'evidenza nella prima parte della *Metaphysica*, che segue alla *Logica* trae ispirazione da Descartes: uso l'edizione di Venezia 1730: POURCHOT 1730, t. I, 228-243, la prima edizione, con il titolo di *Institutio philosophica*, è del 1695, Paris, Jean Baptiste Coignard (POURCHOT 1695). Su Pourchot v. SCHMALTZ 2023.

77 POURCHOT 1730, t. I, 57-62.

78 «Nihil maiori studio in idaeis quaerit logica quam claritatem et distinctionem, sine qua iudicia nostra aut ratiocinationes cespitare omnino ac titubare necesse est. Si enim obscuras tantum confusasque ideas habuerimus, quomodo a falsis iudiciis cavere poterimus, hoc est a coniungendis simul dissentaneis ideis et iis quae consentanea sunt separandis? Quapropter omni cura et diligentia ideae clarae et distinctae ab obscuris et confusis sunt discernendae», ivi, 37.

che essere confusa⁷⁹. La determinazione cartesiana di eliminare dal novero delle idee chiare e distinte le cognizioni provenienti dai sensi è sottolineata dall'autore evocando la distinzione tra *idea* e *sensus intimus seu conscientia* di Nicolas Malebranche⁸⁰. Più semplice la soluzione di Cartesio che esclude la distinzione solo sulla base della mancanza di un qualsiasi elemento estraneo all'idea⁸¹. In questo contesto troviamo anche un riferimento interno alle *Institutiones*, alla sezione dedicata alla metafisica, che segue a quella della logica, nel quale si usa il linguaggio cartesiano per distinguere le idee⁸². Al momento di esplicitare il

79 «Cum saepe contingat ut calor qui percipitur cum eo qui flammae inest confundatur», *ibid.*

80 «Sed qui praecipuam inter Cartesianos adepti sunt gloriam, in duplicem percipiendi rationem distinguendam volunt: scilicet per ideam et per sensum intimum seu conscientiam. Mens nostra, inquiunt, per ideam cognoscit quaecunque clare et distincte ipsi exhibentur; qua ratione cognoscit Deum, quatenus ipsi praesens est, ipsamque illuminat, extensionem generatim et illius affectiones, puta figuram, motum etc. At per sensum dumtaxat intimum ac confusum et se et suas modificationes, puta suum dolorem, suum gaudium etc. percipit. Etenim ignorat aut certe clare non videt quo pacto in seipsa disponi debeat, ut hoc vel illo modo, puta dolore vel gaudio afficiatur, sed tantum intimo sensu sibi conscientia est se dolere, gaudere etc. Quamobrem omnis idea clara, iuxta hanc sententiam est distincta, nulla confusa aut obscura; claritas enim omni ideae convenit et oritur ab illis distinctione; obscuritas vero in sensu confuso reperitur», *ivi*, 58. Nella sezione dedicata alla metafisica troviamo un paragrafo in cui si analizza la posizione malebranchiana circa la distinzione tra idea e senso interno, *ivi*, 436-442 «Sententia auctoris operis de veritatis inquisitione». Pourchot si riferisce al capitolo VII del terzo libro della *Recherche*, MALEBRANCHE 1946, vol. I, 258, v. anche l'undecimo *Éclaircissement*: MALEBRANCHE 1946, vol. III, 98-104.

81 «Aliis tamen magno quoque ingenio viris et cartesianae philosophiae amantissimis, mens nostra claram et distinctam sui ipsius suarumque affectionum ideam aut perceptionem habere videtur, dummodo nihil extraneum iis admisceat. Sic dum percipitur calor, perceptio formalis, inquiunt, seu sensio vel sensatio caloris clara est, quoniam est distincta et ab omnibus aliis sensationibus secreta; perceptio vero obiectiva potest esse obscura; nam cum quidpiam in igne concipitur eiusdem rationis atque in sensu nostro, id obscurum, quia confusum», POURCHOT 1730, t. I, 58-59.

82 «Idea adventitiae vel nullae sunt vel falsae aut confusae. Probatur. Idea adventitiae dicuntur quae nobis occasione motuum corporis adveniunt, suntque praesertim ideae qualitatum sensibilium, ut definitum est in logica. Atqui istae ideae vel nullae sunt vel sunt falsae aut confusae. Primo enim si sumantur pro affectionibus mentis, quae occasione motuum corporis excitantur, non sunt proprie ideae, cum nihil proprie repraesentant, verbi gratia affectio qua mens nostra sentit calorem, frigus sonum aut caeteras qualitates, nihil proprie repraesentat, sed est tantum sensus aliquis intimus quo mens humana confuse quidpiam in seipsa sentit. Secundo, si sumantur pro qualitibus ipsis obiective perceptis, falsae sunt aut confusae; falsae quidem quatenus id quod minime in corporibus invenitur nobis exhibent; confusae vero quatenus ideam formalem quae est ipsa mentis perceptio aut sensio cum eo quod rebus inest confundunt, quamvis nulla sit inter qualitates corporeas et sensum ab iis excitatum similitudo», *ivi*, 442; si tratta della *quinta propositio*

novero delle idee distinte e confuse, Peurchot nota la differenza tra la natura del *cogito* in Descartes e Malebranche⁸³.

Siamo di fronte ad un manuale, come è evidente anche da queste brevi note, che non difende la filosofia comune di ispirazione aristotelico scolastica e quindi, se pur si attarda sulle differenze all'interno dei pensatori che aderiscono alle novità cartesiane, non critica certo la filosofia di Descartes. Si tratta se non di una voce isolata, certo non maggioritaria, almeno per quanto riguarda la notevole produzione di manuali.

La *Vera sciendi methodus* di Michael Morus, al contrario dell'*Institutio* di Peurchot, rientra nella reazione alle soluzioni proposte da Descartes, e non è molto lontana dagli anni in cui fu probabilmente redatta la *Dissertatio* che qui si pubblica in appendice⁸⁴. Nel capitolo settimo si analizza il principio dell'evidenza, che non viene ritenuto il principio primo della conoscenza come preteso da Descartes; esso è riproposto in forma proposizionale, dal momento che la verità è aristotelicamente una proprietà della proposizione. Nell'analisi delle differenze tra le nozioni di verità e certezza, inoltre, Morus insiste sul legame che intercorre tra certezza e necessità, legame non richiesto dalla verità, che può riferirsi anche a proposizioni contingenti. Per quanto riguarda la primarietà del principio della certezza ed evidenza, l'autore sottolinea come la caratteristica di tale principio è quella di essere *universalissima propositio*, diversamente dall'evidenza cartesiana, che si riferisce ad un solo aspetto della realtà, la conoscenza⁸⁵. Un altro difetto è la mancanza di evidenza dei termini stessi, che dovrebbero essere *notissimi*, mentre molti ignorano il significato di termini come "certo" e "evidente"⁸⁶; per essere considerato un principio primo, inoltre, la proposizione dovrebbe essere indimostrabile e elemento primario della dimostrazione delle altre proposizioni. Al fatto che si possa considerare una *propositio prima* osta,

del capitolo quarto della terza sezione della metafisica «De humano intellectu et idaeis», ivi, 420.

83 «Itaque recensendae sunt ideae quae clarae et distinctae ab omnibus merito habentur, tum quae<n>am (ed. quaedam) ex confusis proferendae, ut satis accurate praestitisse videtur Cartesius prima parte *Principiorum*, num. 48 et sequentibus. Primo igitur idea quam mens habet sui ipsius tamquam substantiae cogitantis clara et distincta videtur Cartesio. Contra ac sentit auctor operis De inquisitione veritatis libro tertio capitulo primo et alibi», ivi, 59.

84 MORUS 1716.

85 Ivi, I, 56.

86 Ivi, 56-57.

inoltre, il fatto che i suoi termini «non reciproce convertuntur»⁸⁷; e in più non si tratta di una proposizione immediata, essendo passibile di dimostrazione. Pur essendo vera, la proposizione «quidquid evidenter percipitur est verum aut certum» non può essere considerata dunque un principio primo, e il ritenerla tale mostra una imperfetta conoscenza della logica⁸⁸.

Tra le critiche alla *methodus sciendi* di Descartes quella di Morus è certo quella che richiama in modo più esplicito le regole della logica aristotelica (carattere proposizionale della verità; distinzione tra proposizioni contingenti e necessarie) e ci introduce così ad un tipo di reazione caratterizzata da una formazione che si rifa all'insegnamento logico di Aristotele quale quello diffuso non solo nelle università ma anche, se non soprattutto, negli istituti di formazione religiosa, da uno dei quali proviene con ogni probabilità anche la *Dissertatio* qui edita.

STEFANO CAROTI
MUSEO GALILEO, FIRENZE*

87 Ivi, 58.

88 «Quotquot igitur eam propositionem tamquam primum principium agnoverunt logicae satis rudes sunt et ignari, quod minime miror: paucissimos enim reperies vere logicae gnaros, quam tamen plerique ad alias scientias acquirendas necessariam esse volunt, et non immerito», ivi 63. V. il capitolo «The Cogito in the Seventeenth Century», in ARIEW 2011, 295-329. Criticando il poco apprezzamento di Martial Gueroult nei confronti della filosofia scolastica, Ariew nota giustamente «But contrasts in this vein are likely projections from our present point of view», ivi, 295. L'appunto credo che abbia valore universale ed è lo stesso Ariew a confermarlo: nella ripresa dell'articolo, pubblicato in una prima versione nel 1999 (ARIEW 1999, 188-205), lo studioso aggiunge alcune note su presunti precorriti del *cogito* da parte di Jean de Silhon (ARIEW 2011, 297-304) in una prospettiva storiografica prettamente duhemiana, volta in questo caso a mitigare le pretese di novità del *cogito*, che non potrebbe essere certo riportato ad una posizione propria della scolastica.

* stefano.caroti319@gmail.com; Museo Galileo, Piazza dei Giudici 1, 50122 Firenze FI, Italia.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7953-4352>.

APPENDICE 1

(539) Dissertatio unica de modis sciendi iuxta Chartesii et Gassendi discipulos. Dissertatio haec in libris *Posteriorum* propriam sedem optinet ubi agitur de praecognitis et praecognitionibus seu de praerequisitis ad «sciendum»⁸⁹; attamen cum eam ibi instituere tempus non permiserit, idcirco opere praetium duxi antequam physicis disputationibus aditum reseremus illam proponere; cum enim hisce temporibus sint praesertim extra claustra qui Chartesii et Gassendi doctrina non sint informati, necesse est eorum principia ad trutinam revocare; philosophus namque aliorum opiniones considerare debet atque discutere, ut ea reperiat quae rationi sunt dissona et quae ipsi consona sunt amplexetur.

Articulus primus de praecognitis Chartesii

Renatus Des Cartes, dictus communiter Chartesius, natione Armoricus seu ex Brittonia Minori, natus anno Domini 1596, ab ineunte aetate futurae doctrinae argumentum peribuit; studiis postea omnibus summa cum laude absolutis ad militiam se contulit, et per Germaniam et Pannoniam aliquo tempore arma (540) tractavit; postea vero philosophiae amore ductus ad quamdam solitudinem se contulit, ubi novae philosophiae fundamenta iecit, quam vigintiquinque annorum studio ac labore complevit; postremo a Christina Suecorum Regina, licentiarum doctrina reipublicae benemerita, vocatus ad eam perrexit, apud quam quatuor mensibus commoratus tandem morbo correptus interiit anno Domini 1650 aetatis suae 54.

Chartesius itaque veterum Academicorum et Pyrhoneorum sectam aliqua parte restauravit. Sunt autem Pyrhonei, a Pyrrhone dicti, qui tenacius caeteris adhebat cuidem sectae philosophorum, qui Dubiistae nuncupati sunt eo quod de rebus omnibus dubitarent, qui tamen sceptici voluerunt appellari, id est consideratores. Horum igitur vestigiis inherendo Chartesius tria principia ad veritatis inquisitionem nostram firmavit, quorum primum est: *De unaquaque re etiam certissima, etiam de mathematicis demonstrationibus semel in vita est dubitandum ad*

⁸⁹ Ms.: docendum.

*inquirendam veritatem*⁹⁰. Ex quo principio infert hoc aliud: *ego cogito ergo sum*. En eius verba: *Ex illa rerum omnium dubitatione sequitur certissima existentiae nostrae cognitio quae est omnium prima, quia ex eo quod dubito seu cogito infero me (541) existere; impossibile siquidem est quod illud quod cogitat non sit*⁹¹. Tertium principium est: *illud omne quod a nobis clare et distincte percipitur est verum nihilque admittendum est tamquam verum quod a nobis clare et distincte non percipiatur*⁹²; rationes a quibus dicta principia confirmantur constabunt in Solutionibus argumentorum.

Antequam vero deveniamus ad examen dictorum principiorum advertendum est valde quidem perutile esse de rebus incertis et obscuris bene dubitare, ut perspecte habeantur difficultates quibus id quod explicatur implicatur atque involutum est. Ita docet Aristoteles initio tertii libri Methaphysicorum his verbis: *Quod autem opere praetium aliquid facultatis habere volentibus bene dubitare; nam posterior facultas solutio eorum est quae ante dubitata fuerunt <...>; illi enim qui quaerunt nisi primo dubitent similes illis sunt qui quonam ire oporteat ignora<n>t et adhuc neque utrum invenerint quod queritur an non cognoscere possunt; finis enim his quidem non est manifestus. Illi a quibus antea dubitaverit patescit*⁹³. At quod etiam de rebus manifestis et certissimis, exempli gratia: quod totum sit maius sua parte; quod quae uni tertio sunt equalia sint inter se <equalia>, et de aliis huiusmodi dubitare debeamus ad inquirendam veritatem difficile poterit uno ingenuo suadere; quare.

Dico primo ad veritates demonstrative (542) cognoscendas non est necesse de qualibet re etiam certissima semel in vita dubitare.

Probatur assertum primo: dubitare de qualibet re certissima et infallibili etiam semel in vita est stultitia; sed stultitia non est necessaria ad veritatem demonstrative cognoscendam; ergo non est necesse de qualibet re etiam certissima semel in vita dubitare ad veritatis inquisitionem. Probatur maior: sicut res fallibilis et incertissima est improportionata assensui certo, ita res certissima et infallibilis est improportionata assensui dubio et incerto; sed stultitia massima esset prebere assensum certum et indubitatum rei dubiae et incertissimae; ergo

90 DESCARTES, *Principia* I.5 (AT VIII, 6), I.1 (AT VIII, 5).

91 DESCARTES, *Principia* I.7 (AT VIII, 7).

92 DESCARTES, *Principia* I.43 (AT VIII, 21).

93 ARISTOTELE, *Metaphysica*, III, 1,995a28-30; 29-37; la citazione è dalla traduzione del Bessarione (ARISTOTELE 1576, 39-40).

etc. Maior etiam certa, quia sicut incertum adversatur certo, ita certum adversatur incerto.

Probatur secundo: si de qualibet re dubitare deberemus, umquam possemus pervenire in alicuius veritatis cognitionem; sed hoc est falsum et per Chartesianos qui veritatem huius principii putant se esse assecutos; ergo etc. Probatur maior: dum dubitamus de aliqua re deberemus etiam dubitare an de illa dubitarem seu dubitare de nostro dubio, quia etiam illud est aliqua res cognoscibilis; tunc dum dubitarem de nostro dubio deberemus dubitare de dubio illius dubii, et sic procedere in infinitum; ac proinde nunquam in veritatis cognitionem pervenire.

Probatur tertio de prudenter indubitatis (543) dubitare non debemus; res enim prudenter indubitata dicitur ea de qua nullus homo prudens dubitare potest; atque res sensibiles quas certissimas iudicamus iudicio in quotidiana experientia fundato sunt prudenter <indubitatae>⁹⁴, ut quod ignis sit calidus, quod sol luceat in meridie; ergo etc. Minor probatur quia quotidiana experientia est experientia communis, quae in omnibus eadem est et neminem fallit, ad differentiam experientiae particularis, quae fallax est; sed res fundatae in ea experientia quae neminem fallit sunt prudenter indubitatae; ergo etc.

Solvuntur argumenta

Arguitur primo. De rebus certissimis compertum est aliquos, praecipue antiquos, errasse, cum plurimi in errores sint prolapsi quos etiam scriptis mandavere; ergo et de illis fas est dubitare.

Respondetur primo: illos malitiose et voluntarie errasse vel ex vanitate dum novitates suscitare voluerunt, ut proprium ostentarent ingenium sibique nomen auramque novatorum captarent, sicut cum Favorinus philosophus suscepit defendendum febrem quartanam bonam esse⁹⁵ etc. Aut ex pravitate ut aliis contradicerent, ut plures ex recentioribus philosophis facere comperimus.

Respondetur secundo: cum <dicitur plurimos>⁹⁶ antiquos errasse, <erraverunt> utendo principiis falsis non utendo principiis veris quibus veri sapientes utuntur.

94 Ms.: indubitateque.

95 ERASMUS, *Encomion moriae*, introd.

96 Ms.: P^e hurimeis.

Arguitur secundo. Dubitandum est de re cognita per medium (544) fallax; sed res etiam certissimae cognoscuntur a nobis per medium fallax, nimirum per sensus; ergo. Maior probatur: quia summa imprudentia est fidere iis quae fallacia sunt. Probatur minor: de facto constat sensus nos fallere in remo integro qui in aqua fractus apparet, in thurri quadrata que est minus rotunda perspicitur; ergo etc.

Respondetur: distinguitur maior: 'dubitandum est de re cognita per medium fallax per se et semper'. Conceditur maior: 'per accidens' et aliquando subiciendo 'quando adest id ratione cuius per accidens decipi possumus'. Negatio maioris et negatio minoris: 'sed res certissimae cognoscuntur per medium fallax per se et semper', negatur minor. 'Per accidens et aliquando', conceditur maior. Negatur conclusio: 'quando non adest id ratione cuius decipi possumus'. Sensus itaque non sunt per se et semper fallaces, alias tales essent ex eorum natura, et ita error refunderetur in naturae auctore; unde inquit Tertullianus libro *De anima*, cap. 17 culpandus foret creator qui tam fallaces internuncios nobis dedisset⁹⁷; ex quo pariter sequeretur ineptum fuisse argumentum a Christo domino adductum ad resurrectionis fidem confirmandam, cum dixit «palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere»⁹⁸. Deinde movetur divina tum humana fides; ergo utique ex solo auditu est. Ex quibus patet sensus 'aliquando fallaces esse et per accidens', nempe vel propter improporcionatam distantiam, vel propter interpositionem medii, ut constat in adductis exempliis. Ideoque ad plurimum aliquando esset dubi(545)tandum de iis que per sensus cognoscuntur, sicut quedam objecta admittunt aliquid ratione cuius non possint fideliter illa repraesentare. Estant autem aliqua caertissima que hoc admittunt, sicut cum lux solis immediate ad meos oculos pertingit, tunc enim non est distantia qua lux proxima est oculo nec adest medium interpositum, quia istud potius lucem tolleret neque aliquid aliud ratione cuius possint decipi; ergo tunc erit stultitia de luce dubitare.

Deinde respondetur ad argumentum: conceditur maior; negatur minor: 'sed res caertissimae cognoscuntur per medium fallax respectu experientiae particularis'. Conceditur minor: 'respectu experientiae generalis'. Distinguitur minor: 'si

97 TERTULLIANUS, *De anima*, XVII, 10.

98 LUCA 24, 39.

igitur sensus in experimentis particularibus possint nos decipere, non tamen in experimentis generalibus'. Nunquam enim sensuum fallax representatio sic invaluit ut omnes turrim quadrangulae eminus visam rotundam iudicaverunt, omnes nautae lictus recurrere et lignum a quo feruntur quiescere censuerint, omnes demum stellas primae magnitudinis ut minimas scintillas existimaverint.

Instatur ex concessis: aliquando nos sensus decipiunt; ergo nunquam est illis credendum; ergo dubitandum de rebus omnibus sensibilibus.

Respondetur: negatur conclusio. Habemus enim plura fundamenta quibus possumus discernere quando sensibus sit credendum, quando non dubia, igitur illis praestanda est fides. Primo, quando non (546) sunt sani et validi, quare aegrotans omnia amara existimat; secundo, si obiectum non sit in debita distantia, quare quidam inepte solem bipedalem esse duxerant; tertio, quando aliquo medio interiecto impeditur recta attingentia obiecti, sic luna ob interpositos vapores modo rubra, modo alba, modo pallida exhibetur; quarto, quando id quod a sensibus representatur pugnat cum recta ratione aut cum notitia supernaturaliter habita, quando non animadvertentes haeresiam negant corpus Christi domini in sacramento realiter existens; et alii negavere Christum dominum fuisse Deum, potius testimonio sensuum quam divinae revelationis innixi. Quando vero in cognitione obiectorum sensibilibus nulla ex huiusmodi conditionibus intervenit non est cura viris prudentibus fides sensibus denegare.

Dices: sensus non sunt nobis a natura concessi ad veritatem indagandam; ergo per accidens est et aliquando non ducunt in cognitione veritatis; ergo semper est de iis dubitandum; ergo per sensus <non> cognoscuntur. Antecedens probatur: quia sensus sunt destinati ad compositi conservationem tantummodo, nempe ad indicandum que nobis iuvent aut offendant.

Respondetur negando antecedens: hoc enim est discrimen inter sensus brutorum et sensus hominis, quod primi ordinati⁹⁹ sunt ad fugienda noxia et bona amplectenda; secundi vero iuxta dictum Thomae *Prima primae* <q.>¹⁰⁰ 77¹⁰¹ in corpore: «sunt quedam participatio intellectus et sunt propter intellectum» ade-

99 Ms.: ordinanti.

100 Ms.: illeggibile.

101 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 77, art. 7.

quate ordinati ad veri(547)tatem cognoscendam. Et quidem si hoc non esset, male redarguenti in Scriptura tamquam *vani omnes homines qui de iis quidem bona non potuerunt intelligere eum quidem*¹⁰² Quare dicit dominus Ambrosius libro *de Paradiso* cap. 12 «dedit tibi sensum, quo universa cognosceres et de cognitis iudicares»¹⁰³. Neque valet dicere quod si sensus iudicent rem existere, non iudicant tamen qualis sit ipsa res et cuius naturae. Hoc enim falsum est et experientiae repugnat, quis si manibus ignem palparet, et eum esse calidum non iudicaretur; quis nivem videat et eam esse albam non cognoscat? Praeterquam quod etsi sensus de sola existentia obiecti nos certiores redderent, nonne in veritatis cognitionem non inducerent, nonne rei existentia veritas quedam est?

Arguitur tertio. Nos ita sumus erroribus obnoxii, ut non habeamus certum iudicium discernendi inter somnum et vigiliam¹⁰⁴, cum plerumque somnus aliqua nobis tamquam vera persuadeat, que tamen reipsa non sit, imo nonnulli existimant se in somno vigilare.

Respondetur negando antecedens: si enim quis aliquando somniando crediderit se vigilare, neminem tamen usque adhuc fuisse narratur qui vigilando certo non cognoverit se vigilare. Deinde dico quod si in somno aliqua apparent sicuti in vigilia, hoc tamen contingit modo quodam confuso, et sine distincta circumstantiarum perceptione, non autem modo perspicuo et cum (548) distincta consideratione cuiuslibet circumstantiae sicut in vigilia.

Arguitur quarto: possum dubitare an Deus me fecerit talis naturae ut semper fallor; ergo possum dubitare et de certissimis¹⁰⁵. Antecedens est caertum apud Chartesium; dicit enim «audimus esse Deum potentem, qui potuit nos creare talis naturae ut semper fallamur».

Respondetur negando antecedens: 'prudenter et ractionabiliter'; negatur antecedens. 'Imprudenter et inractionabiliter', conceditur antecedens. Itaque no<s>¹⁰⁶ a<u>dimus Deum esse potentem, sed audimus etiam, imo naturali lumine notum est, Deum esse ipsum fontem veritatis, qui nec falli nec fallere reperitur. Si autem nos creasset talis naturae ut semper falleremur, foret proprie et positive

102 SAPIENZA, 13.

103 AMBROSIUS, *De Paradiso*, XII.

104 Cf. DESCARTES, *Principia* I.4 (AT VIII, 5-6).

105 Cf. DESCARTES, *Principia* I.5 (AT VIII, 6).

106 Ms.: non.

erroris causa, quia determinasset naturam nostram ad falsitatem. Auctori autem naturae attribuitur naturae conditio, sicut motus deorsum corporis gravis ingenerans reducitur a quo corpus effectum fuit cum tali determinatione. Deinde omisso quod Deus potuisset nos creare talis naturae ut semper falleremur, nullum est fundamentum dubitandi num ita contingerit; imo plurima sunt argumenta que nobis oppositum suadent. Primo, namque Patres et theologi docent primum hominem fuisse conditum a Deo cum immunitate ab errore; quod autem aliquando homines incidant in errores non ex natura sed ex peccato provenit. Secundo, scimus nos non falli in assentiendo misteriis fidei et scripturis canonicis, cum habeamus regulam (549) infallibilem, scilicet Dei ecclesia.

Instantia ex eo quod Deus me fecerit talis naturae ut fallar et errem aliquando non sequitur Deum esse falsitatis et erroris auctorem; ergo neque id sequitur ex quo fecerit me talis naturae ut semper errem.

Respondetur primo per instantiam: ex quo homo sit talis naturae ut aliquando peccet, quin peccatum Deo attribuat non arguit quod homo potuerit creari talis naturae ut semper peccet, quin peccatum Deo esset tribuendum; ergo a pari etc.

Respondetur secundo negando consequentiam et paritatem. Disparitas est prima, quia ut homo aliquando erret, satis est quod habeat potentiam veritatis et falsitatis capacem, ita ut possit vere uel falso obiectum attingere; ex hoc quod falso attingat obiectum defectus non debet refundi in Deum, qui est causa superior et universalis, sed in hanc partis imperfectionem, sicuti quod arbor debito tempore non floreat, non est referendum in sole sed in mala arboris dispositione. Caeterum si Deus fecisset hominem talis naturae ut semper falleretur, error deberet in Deum refundi, quia produxisset hominem cum naturali determinatione ad errorem et falsitatem.

Arguitur ultimo: habemus libertatem dubitandi de omnibus¹⁰⁷; ergo et de rebus caertissimis est dubitandum.

Respondetur: argumentum istud nimis probare; si enim valeret, etiam istud valeret: habemus libertatem negandi (550) omnia; ergo neganda est sententia Chartesii. Similiter ergo debemus etiam res certissimas, misteria fidei, Evange-

107 Cf. DESCARTES, *Principia* I.7 (AT VIII, 6).

lia negare. Deinde negatur consequentia: libertate namque uti debemus cum conformitate ad rationem; non est autem rationi conforme ut de rebus caertissimis dubitemus.

Diceres: dubitatio de rebus omnibus requisita a Chartesio est scilicet maioris certitudinis gratia, ex suppositione et ex voluntaria fictione, ita quod sponte imaginemur omnes doctrinas esse falsas; ergo talis dubitatio non est reprehensibilis sed laudanda. Probatur consequentia: non est reprehensibilis sed laudanda suppositio illa theologorum *utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio distingueretur ab illo*. Similiter: fictio astronomorum immaginantium equatorem, zodiacum aliosque circulos in coelo; ergo neque reprehensibilis est etc. Consequentia sequitur, quia, sicut citatae suppositiones ordinantur ad facilius et securius veritatem cognoscendam, ita suppositio Chartesii etc.

Respondetur primo: negatur antecedens; talis enim interpretatio non est ad mentem Chartesii, qui ponit dictam dubitationem non tamquam suppositionem sed tamquam firmum principium suae doctrinae, ex quo infert hoc aliud: 'ego cogito ergo existo'. Ex suppositione autem libera numquam infertur aliquid de facto, sed est sub conditione; sic si libere supponerem me esse Venetiis, non inferrem: ergo hoc facio Venetiis; sed hoc fac(551)erem. Deinde suppositio libera non indiget probatione; Chartesius autem nititur probare dubitationem ractionabilem esse ex sensuum fallacia etc.

Respondetur secundo: oppositum antecedentis, oppositum consequentis et ad principium non contradictionis et principium disparitas, quia allatae suppositiones supponunt rei veritatem. Sic theologi supponunt Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere; sic etiam astronomi supponunt in eo coeli spatio in quo zodiacum immaginant vere solem moveri. Dubitatio autem Chartesii nullam veritatem supponit, quod si in ea supponere dicatur, statim infertur; ergo dicta dubitatio non est necessaria ad inquirendam veritatem. Deinde allatae suppositiones fiunt ad perscrutandas res occultas et dubias; dubitatio autem Chartesii versatur circa res caertissimas. Demum praedicta dubitatio de rebus etiam caertissimis habenda est autem ut cognoscatur veritas rerum occultarum vel rerum caertissimarum. Si primum: manifestum est esse medium omnino ineptum ad cognitionem veritatis in rebus occultis dubitatio rerum caertissimarum, cum

potius <haec>¹⁰⁸ certitudo in illarum cognitione nos ducat. Si secundum: implicat in terminis; quomodo enim inquirere id quod iam notum est? Neque valet dicere quod esto rei certae sint, non tamen modo scientifico et demonstrativo; sunt enim quamplura quae ita evidentia sunt ut ne(552)queant demonstrari, ut exempli gratia quod totum sit maius sua parte etc.

Articulus secundus de secundo et tertio Chartesii principio

Circa secundum principium *ego cogito ergo sum*, quamvis bona sit illa illatio, falsum tamen est illam cognitionem esse omnium primam, ut asseritur a Chartesio, quia illa cognitio supponit cognitionem cogitationis et existentiae. Unde hoc animadvertens ipse Chartesius ait «Ubi dixi hanc propositionem ego cogito ergo sum esse omnium primam, non ideo negavi quod ante ipsam sciri oporteat quid sit cognitio, existentia, certitudo»¹⁰⁹ etc. Deinde hoc principium ‘ego cogito ergo sum’ supponit illud aliud *impossibile est quod illud quod cogitat non existat*¹¹⁰; quandoquidem in ipsis verbis Chartesii assignatur tamquam ratio propter quam assentire debemus dicto principio. Ulterius etiam in sententia Chartesii illud principium nequit esse evidens, quandoquidem si dubitandum est de omnibus; ergo etiam de illo. Neque valet dicere non esse dubitandum de illo principio, quia impossibile est quod illud quod cogitat non sit; quandoquidem etiam est impossibile quod totum sit maius sua parte et nihilominus iuxta ipsum de hoc est dubitandum. Denique dum post illam dubitationem infert Chartesius hoc principium: ‘ego cogito ergo sum’, quod vocat primam cognitionem, adhuc nescit utrum talis naturae sit (553) creatus ut fallatur et in hiis que evidentissima apparent; quandoquidem nondum in cognitionem Dei venit, cum cognitio existentiae Dei iuxta ipsum sit tertia, que ex illa rerum omnium dubitatione proficiscitur.

Circa tertium principium *Omne quod a nobis clare et distincte percipitur est verum nihilque est admittendum tamquam verum quod a nobis clare et distincte non percipitur*¹¹¹ dico esse falsum quoad primam partem, si absque illa limitatione sumatur,

108 Ms.: haud.

109 DESCARTES, *Principia* I.10 (AT VIII, 8).

110 DESCARTES, *Principia* I.7 (AT VIII, 7).

111 DESCARTES, *Principia* I.43 (AT VIII, 21).

quandoquidem non choeret cum fide. Et probatur: post hostiae consecrationem clare et distincte percipit unusquisque ibi adesse substantiam panis, sed hoc est falsum; ergo etc. Probatur maior: iuxta Chartesium clare et distincte percipimus dari substantiam corpoream per hoc quod clare et distincte percipiamus dari extensionem: ergo clare et distincte percipimus dari talem substantiam corpoream per hoc quod clare et distincte percipiamus dari talem extensionem; nunc sic: sed post hostiae consecrationem clare et distincte percipimus ibi adesse extensionem panis; ergo clare et distincte percipimus ibi adesse substantiam panis.

Urgetur facta ratio ex Chartesio prima quod *Principiorum* numero 52 «ex hoc quod percipiamus adesse attributum concludimus necessarie adesse rem existentem sive substantiam cui illud tribuitur»¹¹²; sed post hostie consecrationem clare et distincte percipimus adesse attributa substantiae panis, scilicet colorem, saporem, figuram etc.; ergo iuxta ipsum debemus concludere adesse necessarie substantiam panis. Sed hoc (554) pugnat cum fide; ergo non omne illud quod a nobis clare et distincte percipitur habendum est tamquam verum.

Secunda pars vero supradicti principii ubi dicitur «illud scilicet esse verum quod a nobis clare et distincte cognoscitur»¹¹³ est omnino falsa; nam nos non cognoscimus clare et distincte nec cognoscere possumus sine speciali Dei revelatione secreta cordium aliorum hominum, cogitationes eorum, et tamen absque eo quod nobis communicentur aut revelentur sunt vera. Deinde si hoc verum esset, non esset admittendum pro vero adesse oceanum, fuisse homines eorumque operum historias. Preterea sequeretur esse abiurandam totam fidem, scilicet trinitatem quam non clare et distincte cognoscimus, realem corporis Christi in eucharistia praesentiam, quam non clare nec distincte cognoscimus.

Solvuntur Argumenta

Arguitur primo: si quod clare et distincte a nobis percipitur non esset verum, sequeretur quod falsitas esset in Deum luminis naturalis auctorem reducenda, quia dedisset homini potentiam cognoscitivam ab intrinseco fallacem; sed hoc dici nequitur; ergo etc.

Respondetur: praefatum argumentum esse illud idem quo utuntur Calvinus et Luterus ad probandum quod nostrum peccatum refunderetur in Deum qui

112 DESCARTES, *Principia* I.52 (AT VIII, 25).

113 DESCARTES, *Principia* I.43 (AT VIII, 21).

dedisset nobis potentiam, scilicet voluntatem peccabilem, quod fuse solvitur a theologis et praecipue a domino Thoma in Secundo distinctione 44a q. 2a art. primo¹¹⁴ et distinctione 37 <q. 2> articulo primo ad secundum¹¹⁵, ubi ostendit qualiter potentia, ut potentia et ut ens, est a Deo, ut vero (555) defectibilis est a seipsa que est principium deficiens. Unde instatur: argumentum non minus Deus est summa veritas quam summa sanctitas; sed si sit summa sanctitas potuit dar<e>¹¹⁶ homini potentiam peccabilem quin peccatum refundatur in Deum; ergo si sit summa veritas potuit dari homini potentiam falsitatis capacem, quin falsitas et error in Deum refundantur. Inferam igitur: negatur maior; potentia enim cognoscitiva est fallax quia est imperfecta, finita et limitata, non vero quia sit determinata naturaliter ad errandum, ac proinde non sequitur quod error in Deum reduci debeat, ut supra dictum est.

Instatur: tunc falsitas esset in Deum reducenda quando Deus faceret ut homo decipiatur dum perfectiori modo quo potest operatur; sed quod homo clare et distincte aliquid percipit perfectiori modo quo potest operatur; ergo etc. Maior est cognita, quia tum defectus homini tribui non potest.

Respondetur: distinguitur maior 'quod'¹¹⁷ Deus positive facit quod homo decipiatur'; conceditur maior: 'quod'¹¹⁸ id facit permissive tantum'. Negatur maior, et omittitur minor, negatur conclusio. Itaque Deus numquam facit positive quod homo decipiatur hominem in errorem inducendo; sed scilicet permissive, quatenus tamquam auctor supernaturalis facit ut obiectum alio modo se habeat in se quam lumen naturale in suo iudicio percipiat. Omissa fuit minor, quia rigore loquendo falsum est quod perfectior modus operandi in ordine ad attingendum verum sit clare et distincte rem percipere, maxime in sensu (556) a Chartesianis explicato; sed tunc habetur quando intervenit advertentia ad omnia ea quae supra in articulo primo in responsione ad instantiam secundi argumenti dicta sunt.

114 THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 44, q. 2, art. 1 «Utrum obedientia sit virtus».

115 THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 37, q. 2, art. 1 «Utrum Deus sit simpliciter causa peccati»; art. 2 «Utrum actio peccati, in quantum actio, sit a Deo».

116 Ms.: dari.

117 Ms.: quando.

118 Ms.: quando.

Respondetur: si Deus facit quod obiectum sive naturale sive supernaturale alio modo se habet in se quam a lumine naturali illum percipiatur, ita ut illum in errorem incidat, Deus saltem praeberet intellectui occasionem errandi; sed Deus, cum sit summe verax, nec etiam occasionaliter nequit nos inducere in errorem; ergo etc.

Respondetur: distinguitur maior: 'per accidens et improprie praeberet intellectui occasionem errandi', conceditur; maior: 'per se et proprie', negatur maior; et eodem modo distinguitur minor, negatur conclusio. Itaque Deus in dicto casu non praebet per se et proprie occasionem errandi, ordinando actionem suam ad errorem et ipsum intendendo, sed¹¹⁹ si per accidens et improprie, quatenus humana mens propter sui infirmitatem et debilitatem seu defectibilitatem veritatem illius rei non penetraret. Hoc modo dici potest quod Deus praebet occasionem peccandi ex quo praecepta evangelica et dechalogi nobis imponent.

Arguitur secundo: principium supradictum Chartesii convenit cum doctrina peripateticorum; ergo frustra impugnatur. Probatur antecedens: apud peripateticos est indubitata haec regula: quod est evidens est verum; sed hoc idem affirmat Chartesius; ergo etc. Probatur minor: Chartesius dicit id esse verum quod clare et distincte percipitur; sed id quod clare et distincte percipitur est evidens; ergo si (557) id quod est evidens est verum, et id quod clare et distincte percipitur verum est; ergo etc.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem dico quod peripatetici, cum dicunt id quod evidens esse verum, loquuntur de evidentia simpliciter dicta, que se tenet tam ex parte rei cognitae quam ex parte cognitionis, seu que est cognitio omnino conformis obiecto quod repraesentat, in qua conformitate veritatem constituunt. Unde triplicem in re evidentiam distinguunt: prima est evidentia apparens sed non vera; secunda vera sed non apparens; tertia vera simul et apparens. Igitur peripatetici non dicunt quod quotiens res aliqua sit in se vera vel evidens, talis debeat esse in mente per iudicium reflexum, sed ad hoc requirunt quod res illa, videlicet propositio, exempli gratia haec 'totum est maius sua parte', debeat omnibus hominibus illam concipientibus vera[m] apparere; secundo quod ab hominibus sapientibus ut evidens iudicetur. Unde apud peripateticos aliquae cognitiones sunt obscurissimae, et tamen sunt verae,

119 Ms. add. si.

ut contingit in veritatibus fidei; aliae sunt verae sed non evidentes, quod non salvatur iuxta Chartesii principia.

Arguitur ultimo: si ille dum clare et distincte aliquid percipit iudicaret illud esse verum, quod reipsa est falsum, illud perciperet et non perciperet clare et distincte obiectum, sed hoc implicat contradictionem; ergo etc. Antecedens probatur, quia illud perciperet clare cum claram cognitionem haberet <et> non perciperet clare quia falleretur. (558)

Respondetur: distinguitur maior: 'secundum idem'; negatio maioris: 'secundum diversa'. Conclusio maioris: perciperetur enim clare obiectum quoad apparentiam, et non perciperet clare prout in se perciperet clare, quia crederet se illud clare percipere; sed hoc revera non contingeret; perciperet clare obiectum in esse sensibili spectatum, non tamen in re intelligibili.

Articulus tertius. De Epicuri praecognitis a Gassendo eiusque sectatoribus receptis

Petrus Gassendus Dinensis ecclesiae praepositus, ut recentiorum more novatoris auram ibi captaret, Epichuri philosophiam iamdiu a scholis eiectam hisce temporibus denuo in medium protulit et restauravit.

Epichurus autem suam philosophiam in tres partes distribuit, Canonicam scilicet, Physicam et Eticham. Prima pars Canonica seu Regulativa (quae apud nos logica dicitur) ita appellatur quia in ea tunc statuit Epichurus chriteria seu instrumenta iudicandi veritatem, et pro unoquoque chriterio quatuor canones seu regulas assignat.

Primum chriterium est: *sensus*, scilicet externus, quo utendum est ad iudicandam veritatem in rebus sensibilibus¹²⁰; primo canon seu regula pro isto chriterio est: *Sensus numquam fallitur ac proinde omnis sensio omnisque fantasia seu apparerentiae perceptio vera est*¹²¹. Per fantasiam non intelligit Epichurus sensum internum, quem nos etiam imaginativam appellamus, sed actionem sensus externi; sic actio qua oculus videt baculum in aqua curvum ut apparenter fractum

120 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 1 *De veritate illiusque criteriis* (GASSENDI 1658, t. III, 5).

121 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 2 *Canones de sensu criteriorum primo, canon 1* (GASSENDI 1658, t. III, 5).

vocatur ab Epichuro fantasia eaque apud ipsum vera est.

Secundus canon est: *opinio est consequens sensuum sensuque superadiecta inquam veritas vel falsitas etc. cadit*¹²². In hoc canone nomine 'opinionis' intelligit Epicurus iudicium de re, et docet quod iudicium de re habetur postquam illa per sensus externos attingimus; quod iudicium aliquando falsum est, quando scilicet de re illa confestim iudicamus. Unde infert huiusmodi iudicium de rei veritate non esse desumendum a re qualiter prima fronte sensui apparet, sed expectandum esse ab evidentia cui amplius contradici non possit.

Tertius canon est: *opinio illa vera est cui suffragatur, vel non refragatur sensus evidentia*¹²³. Suffragatio apud Epicurum est comprehensio rei per evidentiam sensuum, sicut remotis omnibus obstaculis quae poterant impedire ne res attingeretur ut est in se. Sic verbi gratia hominem a longe accedentem conicio esse Petrum, at cum appropinquaverit sublato impedimento intervalli fit sensus suffragatio, id est clara et evidens cognitio Petri quae vera est.

Quartus canon: *opinio illa falsa est cui non refragatur vel non suffragatur sensus evidentia*¹²⁴, per quem docet ut iudicium aliquod sit verum necessariam esse evidentiam sensuum, quae non (560) iudicio consonet, adeo ut iudicium illud falsum sit quod ab evidentia sensuum est dissonum¹²⁵.

Secundum criterium dicitur ab Epicuro *anticipatio seu praenotio* quod datur pro dignoscendis rebus quae sensum effugiunt. Per 'anticipationem' vero et 'praenotionem' intelligit Epicurus rerum ideas seu species, quae sensuum exteriorum ministerio in mente exformantur; ex audito enim leonis vel hominis statim producuntur in mente harum rerum ideae sive species, mediis quibus illius habet anticipatam notionem seu praenotionem de ipsis.

Primus canon huius criterii: *omnis quae in mente est anticipatio seu praenotio dependet a sensibus, idque fit videlicet incursione vel proportione vel similitudine vel compositione*¹²⁶ per quam regulam Epicurus docet omnem ideam in nobis fieri debere quatuor modis. Primo, *incidentia seu incursione*, nempe quando res di-

122 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 2, canon 2 (GASSENDI 1658, t. III, 6).

123 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 2, canon 3 (GASSENDI 1658, t. III, 7).

124 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 2, canon 4 (GASSENDI 1658, t. III, 7).

125 *Ibid.*

126 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 3 *Canones de praenotione anticipationeve Criteriorum altero*, canon 1 (GASSENDI 1658, t. III, 8).

recte et per se in sensum incidit seu incurrit, ut res colorata a nobis visa. Secundo, *proportione*, quando sicut illius ex idea rei perceptae sibi fingit alicam ideam rei non perceptae, ut cum ex idea hominis formatur in nobis idea gigantis aut pigmei; istae vero(?) ideae proportionantur inter se et differunt sola magnitudine seu parvitate. Tertio, *similitudine*, quando rem visam ad similitudinem rei visae imaginamur. Quarto, *compositione*, quando ex praeconceptis speciebus, exempli gratia montis et auri, efformatur tertia species quae montem aureum repraesentet (561).

Secundus canon est: *anticipatio est ipsa rei notio et quasi definitio sine qua quidquam dubitare, opinari, imo et nominare non licet*¹²⁷. Vult autem quod idea sit ita propria rei quam repraesentare detur, ut soli illi conveniat non secus ac definitio, vult etiam idea rei necessaria esse ut circa ipsam rem discurrere possimus.

Tertius canon est: *anticipatio in omni ratiocinatione principium, ad quod attendentes inferimus unum esse idem videlicet non idem cum alio coniunctum aut ab illo disiunctum*¹²⁸. Haec regula praetendit Epicurus, ut explicat Gassendus in *Animadversionibus* de canonica Epicuri pagina 140¹²⁹, quod ad discurrendum scientifice nullis aliis regulis opus sit quam rerum ideis quatenus una ex alia infertur.

«Quartus»¹³⁰ canon est: quod *inevidens est ex rei evidentis anticipatione demonstrari debet*¹³¹, per quam regulam monet Epicurus rem obscuram per ideam rei accidentis manifestanda fore, quare pori in corpore nobis obscuri per ideam sudoris nobis evidenter manifestantur.

Tertium criterium est *passio seu affectus*, quod ponitur ad dignoscendam veritatem in rebus moralibus seu ad discernendum inter ea quae amplectenda sunt vel fugienda. Nomine autem ‘passionis’ vel ‘affectionis’ intelligit affectus voluptatis et doloris¹³².

127 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 3 *Canones de praenotione anticipationeve Criteriorum altero*, canon 2 (GASSENDI 1658, t. III, 8).

128 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 3 *Canones de praenotione anticipationeve Criteriorum altero*, canon 3 (GASSENDI 1658, t. III, 8-9).

129 GASSENDI 1649, 140.

130 Ms.: quintus.

131 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 3 *Canones de praenotione anticipationeve Criteriorum altero*, canon 4 (GASSENDI 1658, t. III, 9).

132 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 4 *Canones de affetione passioneve criteriorum postremo* (GASSENDI 1658, t. III, 9).

Primus canon pro isto chriterio est: *voluptas quae nullam habet annexam molestiam amplectenda est*¹³³. Docet enim Epichurus (562) voluptatem et molestiam esse in nobis principia prosecutionis et fugae, adeo ut omnes nostrae actiones in hunc finem dirigi debeant, ut corpore non doleamus neque animo perturbemur.

Secundus canon est: *ea molestia quae nulla habet annexam voluptatem est fugienda*¹³⁴.

Tertius canon est: *ea voluptas que aut maiorem impedit voluptatem aut maiorem parit molestiam fugienda semper est*¹³⁵.

Quartus canon est *ea molestia quae aut maiorem avertit molestiam aut uberiolem creat voluptatem est amplectenda*¹³⁶.

Hiis suppositis

Dico primo: primum chriterium Epichuri, scilicet sensus, non est legitimum diudicandae veritatis instrumentum; et idem dicendum est circa eius canones.

Antequam ad hoc probandum accedamus advertendum est caertum esse apud omnes peripateticos quod omnia nostra cognitio pro hoc statu ortum habet a sensibus, quapropter si in cognitione sensuum serventur omnes conditiones supra enumeratae in articulo primo in responsione ad instantiam secundi argumenti¹³⁷, possunt quidem sensus esse instrumenta legitima ad dignoscendam rei veritatem. Si vero absque limitationibus supra positis loquamur, hoc falsum est. Et probatur primo ex auctoritate divi Augustini qui thomo <octavo>¹³⁸ *de Civitate Dei* ait «absit ut iis comparandi videamur qui posuerunt iudicium veritatis in sensibus corporis, eorumque (563) insidiis et fallacibus regulis, omnia quae dicunt metienda esse censuerunt»¹³⁹, ut Epichurus et quicumque alii tales etc.

Probatur secundo ratione: quod inducit illum in errorem non est legitimum co-

133 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 4 *Canones de affetione passioneve criteriorum postremo, canon 1* (GASSENDI 1658, t. III, 9).

134 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 4 *Canones de affetione passioneve criteriorum postremo, canon 2* (GASSENDI 1658, t. III, 9).

135 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 4 *Canones de affetione passioneve criteriorum postremo, canon 3* (GASSENDI 1658, t. III, 9).

136 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 4 *Canones de affetione passioneve criteriorum postremo, canon 4* (GASSENDI 1658, t. III, 9-10).

137 V. qui 626-627.

138 Ms.: quinto.

139 AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, VIII, 7.

gnoscendae veritatis instrumentum, sed sensus externus inducit intellectum illum in errorem; ergo etc. Probatur minor aliquibus experimentis: in primis enim visus, quantum est de se, inducit illum ad iudicandum solem esse illius magnitudinis qua videtur, nempe bipedale, quem in errorem nonnulli ex antiquis sunt prolapsi; fusca corpora procul spectata tamquam perfecte integra exhibet iudicanda; plurima in picturis prominere quae revera plana sunt etc.; similiter auditus digitis auribus admoti<s> tremulum quoddam murmur tamquam de sonis audientes excitat etc.; ergo etc.

Responsio Epichuri discipuli: sensum semper esse verum veritate existentiae¹⁴⁰, quae consistit in conformitate simplicis apprehensionis mentis, videlicet sensuum, ad specie<m> obiecti repraesentati, non in veritate iudicii aut enunciationis, quae est conformitas iudicii cum re iudicata. Hoc enim secundum in solo intellectu reperitur; primum vero sufficit ad hoc ut sensus externus sit infallibilis et legitima iudicandae veritatis regula. Hoc autem explicant si plura a sensu excipiantur, quod in se ita non sunt; non est tamen sensitivae facultatis iudicare vel discernere, multoque minus discurrere de intima rerum essentia, sed tantum simplicem impressionem a sensibili factam excipere, manifestum est sensus a deceptione esse immunes. (564).

Sed consequentia est <falsa>: in primis in dubium est utrum sensus sit semper verus veritate existentiae, cum sepe contingat ut spectra et phantasmata putent aliqui videre, quod revera non sit. Deinde infallibile diudicandae veritatis instrumentum numquam debet in illum errorem ducere; sed quamvis sensus sit sensus veritate existentiae, tamen illum in errorem inducit, ut cum sensorium bile infectum inducit in illum ad iudicandum cibum dulcem amarum esse; ergo etc. Praeterea: illud quod inducit illum ad praestandum iudicium falsum non est legitimum iudicandae veritatis instrumentum; sed sensus inducit illum ad praestandum iudicium falsum; ergo etc. Probatur minor: iudicium illud est falsum quod scilicet est conforme obiecto ut apparet, et est difforme ab illo prout est in se; sed sensus inducit illum ad praestandum tale iudicium; ergo etc. Minor patet in exemplis supra allatis. Quapropter parum interest quod non sit sensitivae facultatis iudicare vel discernere, sed est excipere impressionem eo

140 GASSENDI, *Syntagma Philosophiae Epicuri*, I, 1 *De veritate illiusque criteriis* (GASSENDI 1658, t. III, 4).

modo quo fit; id enim ad plurimum concludit sensus non falli nec probant enim quod non fallant; et hoc sufficit ut nequeant esse regula infallibilis diudicandae veritatis.

Ex quibus patet falsos etiam esse canones pro primo chriterio ab Epicuro assignatos, ut praeter rationes adductas primo in sacra Eucharistia, circa quod iudicium luteranorum et calvinistarum falsum est, quamvis suffragetur vel non refragetur sensus evidentia, quia ad sensus attendentes iudicant accidentia hostiae consecratae coniungi cum ipsa substantia panis. (565)¹⁴¹

Solvuntur argumenta

Arguitur primo: sensus externus semper est verus; ergo etc. Probatur antecedens: veritas sensus externi consistit in conformitate ipsius cum obiecto percepto; sed sensus externus semper est obiecto conformis, cum semper sit conformis speciei ab obiecto immissae, quae species talis revera est in se qualis est in sensu; ergo etc.

Respondetur: negatur antecedens: 'semper est simpliciter verus', negatur antecedens. 'Simpliciter vel secundum quid', conceditur antecedens et negatur consequens. Itaque sensus externus est simpliciter verus quando est obiecto conformis prout est in se, est tamen secundum quid verus quando est obiecto conformis secundum speciem praecise, quae ab illo immittitur, ut patet in exemplis supra allatis.

Instantia: atqui quando sensus est conformis obiecto secundum speciem ab illo immissam est conformis obiecto secundum se; ergo est semper simpliciter verus. Probatur minor subsunta: obiectum sensus externi eodem modo se habet in se quo repraesentatur in specie; ergo etc.

Respondetur negando minorem subsumptam. Ad primum, distinguitur antecedens claritatis gratia: 'si species repraesentat obiectum ut est in se', conceditur antecedens; 'si repraesentet obiectum ut apparet in medio etc.', negatur antecedens. Igitur obiectum sensus externi aliquando aliter apparet in medio ac sit in se, ut patet in cibo in se dulce, qui tamen applicatus gustui bile infecto amarum apparet (566) adeoque tamen gustus est conformis obiecto secundum speciem immissam, non tamen secundum se.

141 *Ms. add. et del.* Articulus quartus.

Dices: sensus semper fertur in obiectum ut est in se; ergo etc.

Respondetur: vel negatur antecedens ex dictis, vel distinguitur antecedens: fertur in obiectum ut est in se quoad rationem sensibilem sui significativam; conceditur antecedens; 'quoad alia' negatur antecedens et consequens. Igitur sensus visus, exempli gratia, semper fertur circa colorem; multotiens tamen non attingit illum secundum quod est talis color, et multo minus attingit identitatem vel distinctionem illius ab alio, quare contingit ut mel pro felle apprehendat, cicatrices in corpore mortuo easdem existimet quod in corpore vivo etc.

Instabis: sensus externus est potentia falsitatis incapax; ergo etc. Probatur antecedens: est incapax affirmationis et negationis quae ad solum intellectum pertinent; ergo etc.

Responsio: distinguitur antecedens: 'est incapax falsitatis apprehensiva'; negatur antecedens; 'iudicative substantiae sensibilis occasionaliter', <conceditur>¹⁴² antecedens. Sensus igitur est incapax falsitatis ab iudicio provenienti ut probat argumentum; est tamen capax falsitatis apprehensivae lumine qua nempe apprehendit obiectum aliter ac est in se, et haec apprehensio est occasio falsitatis iudicativae.

Queres quomodo dignoscendum sit quando id quod sensus attingit non sit in se sicuti per sensum repraesentatur.

Respondetur quod iam supra ostendimus (567) et qualiter sit sensibus credendum. Deinde dico illud esse dignoscendum ex aliis sensationibus, quando una sit aliam corrigere, verbi gratia visus enunciat remum inflexum in aqua, qui revera inflexus non est; error hic <a tactu>¹⁴³ detegetur; quamvis enim unus sensus non sit alio certior secundum se, est tamen certior per accidens quatenus impedimentum quod uni obstat possit alteri non obesse; sic aqua que impedit ne remum visui repraesentetur prout est in se, non impedit tamen ne tactus illum prout est in se attingat. Similiter, dum medio visu propter similitudinem coloris mel professe apprehendimus, potest per gustum hic error corrigi; gustando enim in felle amaritudinem statim deprehendimus non esse mel etc. Quapropter de sensu valde dubitandum est quotiens eius perceptio non convenit cum perceptione aliorum sensuum. Si vero choereat maius, habemus sed non infalli-

142 Ms.: negatur.

143 Ms.: actatu.

bile veritatis argumentum. Unde standum est rationis iudicio, que, si aliquando decipiatur, potest nihilominus intellectus super operationem suam reflectere, et in ea reflexione suamet deceptionem cognoscere atque corrigere.

Sed dices: obiectum unius sensus, verbi gratia visus, nequit ab alio, exempli gratia tactu, attingi; ergo nequit unus sensus alium corrigere.

Respondetur: distinguitur consequens: 'nequit alium corrigere circa sensibile proprium', conceditur consequens. 'Circa sensibile commune vel per accidens', negatur consequens. Igitur, ut videbimus in libro *de Anima*, tria sunt sensuum (568) obiecta: primum est sensibile proprium, quod est specificativum et distinctivum potentiae ab aliis, ut sonus respectu auditus, color respectu visus etc. Secundum est sensibile commune, quod a pluribus sensibus attingitur, sicut magnitudo et figura, quae attinguntur a visu et tactu; distantia que attingitur a visu, odoratu, auditu etc. Tertium est sensibile per accidens, quod est ipsum obiectum materiale, quod substat obiecto generali ut panis etc. Quamvis igitur nequeat unus sensus alium corrigere circa sensibile proprium, potest tamen illud corrigere circa sensibile commune et per accidens. Sic dum visus attingit colorem fellis colori mellis similem, ratione autem putamus ipsum esse mel; gustus certe non corrigit visum circa sensibile proprium, scilicet circa colorem, sed circa sensibile per accidens et etiam circa subiectum cui substat talis color.

Replicabis: illum nequit sensum corrigere; ergo sensus debet esse legitimum instrumentum iudicandae veritatis. Probatur antecedens: nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu; ergo illum indiget sensu ut intelligat; ergo debet fidere illi quo nequit illum corrigere.

Respondetur: negatur antecedens; ad probationem antecedentis distinguitur consequens: 'ergo indiget sensu tamquam conditione praerequisita ad intelligendum', conceditur consequens. 'Tamquam instrumento ad iudicandam veritatem', negatur consequens. Igitur ad solum intellectum spectat veritatis iudicare, cuius munus est omnia attente circumspicere, et non unam aut paucas, sed multiplicatas considerare sensationes, quibus fiat certior (569) de veritate obiecti.

Circa secundum Epicuri criterium dicendum est quod eo ipso quod nomine 'anticipationis' seu 'praenotionis' sumuntur rerum ideae, est quidem chrite-

rium necessarium ad scientias, quandoque sanctus Doctor *Prima*¹⁴⁴ questione <XV>¹⁴⁵ articulo primo dicit cum divo Augustino «tanta vis in ideis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit»¹⁴⁶. Verum tamen est ideas solas non sufficere, quia habere ideas commune est omnibus hominibus quantumvis rustici, qui tamen nullam habent scientiam, tum quia si rerum ideae possint cognosci ut verae in se, non tamen sensibiliter <sed>¹⁴⁷ illative nisi habeantur etiam modi sciendi in summulis expositi. Deinde ultra ideas requiruntur regulae definiendi, dividendi, arguendi etc. Quapropter cum ad perfectam ratiocinationem requiratur sensatio, illatio unius ex alio, si haec non autem habentur, per solas ideas non poterit¹⁴⁸ acquiri scientia, neque veritas iudicari.

Dices: definitio rei est legitimum rei cognoscendae instrumentum; sed idea rei est illius definitio; ergo etc. Probatur minor: definitio rei est illud quod res ab aliis differt; sed per ideas res ab aliis differt; ergo etc.

Respondetur: nego maiorem; ad probationem distinguitur minor: 'differt imperfecte', conceditur minor. 'Perfecte subiecto, si idea sit connexa cum modis sciendi', conceditur minor. 'Si non sit ab illis connexa', negatur minor. Omnia patent.

Circa tertium criterium non est cur immoratur, cum sordescat etiam de illo loqui. Satis sit scire quod, cum Epicurus (570) et Democritus nimium sensibilibus adiecti non cognoscerent nisi substantias corporeas, ut notat divus Thomas *Opusculo* 18 cap. 9¹⁴⁹ et Augustinus *Epistula* 56¹⁵⁰, coherenter ad sua principia dixerunt beatitudinem sitam esse in delectationibus corporalibus, animam esse mortalem et sitam esse in dispositione corpusculorum. Quod quantum rationi et conscientiae repugnet nemo est qui non videat. Quare divus Augustinus in *Psalmum* 73 post commentum illorum verborum «ne avertaret humilis factus confusus» vocat Epicurum *porcum*¹⁵¹. Et hae sufficiant pro brevi notitia principiorum Chartesii et Gassendi.

144 Ms. *add.* primae.

145 Ms.: II.

146 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Ia, q. 15, art. 1.

147 Ms.: ut.

148 Ms. *add.* per solas ideas.

149 THOMAS AQUINAS, *De perfectione vitae spiritualis*, IX, «De his quibus homo iuvatur ad continentiam servandam» (THOMAS AQUINAS 1587, 208-210).

150 AUGUSTINUS, *Epistola ad Macedonium*, 52 (153 nell'edizione della Patrologia Latina).

151 AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 73, 25.

APPENDICE 2

Tractatus Summularum

Articulus primus de methodo (Goudin, *Logica Minor*. Quaestio praeambula, Art. primus)

A2 de modo sciendi in communi (Goudin, *Logica Minor*. Quaestio praeambula, Art. secundus)

A3 de divisione et argumentatione¹⁵²

Pars Prima

Articulus primus de signo

A2 de termino (Goudin, *Prima Pars Logicae Minoris*, Art. primus)

A3 de suppositione

A4 de reliquis terminorum proprietatibus (Goudin, *Prima Pars Logicae Minoris*, Art. tertius, II)

Pars Secunda

Articulus primus de oratione, nomine et verbo

A2 de propositione (Goudin, *Secunda Pars Logicae Minoris*, Art. primus: quid sit propositio, ubi de oratione nomine, verbo et signo)

A3 de oppositione propositionum

A4 de equipollentia

A5 de conversione (Goudin, *Secunda Pars Logicae Minoris*, Art. tertius: de tertia propositionis proprietate, scilicet conversione)

152 GOUDIN 1729, t. I, 66-67: *Logica Minor*, *Quaestio praeambula*, art. 3: *de definitione*; art. 4: *de divisione*.

Pars Tertia

Articulus primus de essentia et divisione argumentationis (Goudin, *Tertia Pars Logicae Minoris*, Art. primus)

A2 de materia et forma syllogismi (Goudin, *Tertia Pars Logicae Minoris*, Art. secundus)

A3 de figuris et modis syllogismi (Goudin, *Tertia Pars Logicae Minoris*, Art. tertius)

A4 de regulis generalibus syllogismorum cuiuscumque figurae

A5 de divisione syllogismi eiusque proprietatibus

A6 de reductione (Goudin, *Tertia Pars Logicae Minoris*, Art. quartus: de proprietatibus syllogismi, probatione scilicet et reductione)

A7 de syllogismorum fallaciis

A8 de arte inveniendi medium

A9 de ordine disputandi

Logica Maior Tractatus Primus

Quaestio prima de obiecto logicae (Goudin, *Logica Maior*. Quaestio praeambula, Art. primus)

Q. 2 de ipsa logica

Tractatus Secundus De Universalibus

Quaestio prima de universalibus in communi (Goudin, *Logica Maior*. Disputatio prima, quaestio prima)

Q. 2 de universalibus in particulari (Goudin, *Logica Maior*. Disputatio prima, quaestio secunda)

Tractatus Tertius De Praedicamentis

Quaestio prima de ante praedicamentis (Goudin, *Logica Maior*. Disputatio se-

cunda, quaestio prima)

Q. 2 de praedicamento substantiae (Goudin, *Logica Maior*. Disputatio secunda, quaestio secunda)

Q. 3 de praedicamento quantitatis (Goudin, *Logica Maior*. Disputatio secunda, quaestio tertia)

Q. 4 de praedicamento relationis (Goudin, *Logica Maior*. Disputatio secunda, quaestio quarta)

Q. 5 de praedicamento qualitatis (Goudin, *Logica Maior*. Disputatio secunda, quaestio quinta)

Q. 6 de sex ultimis praedicamentis (Goudin, *Logica Maior*. Disputatio secunda, quaestio sexta)

Q. 7 de post praedicamentis (Goudin, *Logica Maior*. Disputatio secunda, quaestio septima)

Tractatus Quartus De Posterioribus Analyticis

Quaestio prima quae necessario praerequirantur ad demonstrationem

Q. 2 quod assensus praemissarum concurrat ad assensum conclusionis

BIBLIOGRAFIA

Fonti manoscritte

Pistoia, Biblioteca Forteguerriana, fondo Alberto Chiappelli, ms. 249.1

Fonti a stampa

ARCANGELI 1891 = GIOVANNI ARCANGELI, *Brevi notizie sul Seminario-Collegio Vesco-vile di Pistoia*, Pistoia, Tipografia Niccolai, 1891.

ARIEW 1997 = ROGER ARIEW, «Critiques scolastiques de Descartes: le cogito», *Laval théologique et philosophique* 53 (1997), 587-603.

ARIEW 1999 = ROGER ARIEW, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1999.

ARIEW 2011 = ROGER ARIEW, *Descartes Among Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2011.

ARIEW 2014 = ROGER ARIEW, *Descartes and the First Cartesians*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

ARISTOTELES 1576 = ARISTOTELES, *Metaphysicorum libri XIII*, Venetiis, Ex officina Saliciana, 1576.

AT = RENÉ DESCARTES, *Oeuvres*, ed. CHARLES ADAM, PAUL TANNERY, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913.

BIANCHI 2003 = LUCA BIANCHI, «Una caduta senza declino? Considerazioni sulla crisi dell'aristotelismo fra Rinascimento ed età moderna», in LUCA BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, 133-172, Padova, Il Poligrafo, 2003.

BROCKLISS 1987 = LAWRENCE W.B. BROCKLISS, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Cultural History*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

CATALOGO 1982 = *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, 3, Firenze, Pisa, Pistoia, Firenze, Olschki, 1982.

CATALOGO 1992 = *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, 6, Atri, Bergamo, Cosenza, Milano, Perugia, Pistoia, Roma, Siena, Firenze, Olschki, 1992.

CELLAMARE, MANTOVANI 2023 = DAVIDE CELLAMARE, MATTIA MANTOVANI (eds.), *Descartes in the Classroom. Teaching Cartesian Philosophy in the Early Modern Age, 477-500*, Leiden-Boston, Brill, 2023.

DE LA VILLE 1680 = LOUIS DE LA VILLE (LE VALOIS), *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les proprieté du corps opposez a la doctrine de l'église et conformes a l'erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie*, Paris, Chez Estienne Michallet, 1680.

FRASSEN 1726 = CLAUDIUS FRASSEN, *Philosophia Academica, Romae*, Ex typographia Rocchi Bernabò, 1726.

GARBER 1988 = DANIEL GARBER, «Descartes, the Aristotelians, and the Revolution that did not Happen in 1637», *The Monist* 71 (1988), 471-486.

GASSENDI 1649 = PIERRE GASSENDI, *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii qui est de vita, moribus placitisque Epicuri*, Lugduni, Guillelmus Barbier, 1649.

GASSENDI 1658 = PIERRE GASSENDI, *Opera omnia in sex tomos divisa*, Lugduni, Sump-tibus Laurentii Anisson, et Joan. Bapt. Devenet, 1658.

GOUDIN 1729 = ANTOINE GOUDIN, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata logicam, physicam, moralem et metaphysicam quatuor tomis complectens*, Venetiis, Apud Domenicum Lovisam, [1729].

MALEBRANCHE 1946 = NICOLAS MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, ed. GENE-VIÈVE LEWIS, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1946.

MORUS 1716 = MICHAEL MORUS, *Vera sciendi methodus*, Lutetiae Parisiorum, Ex typographia Theobustea, 1716.

POURCHOT 1695 = EDMUNDUS PURCHOTIUS, *Institutio philosophica ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparata*, Parisiis, Apud Joannem Baptistam Coignard, 1695.

POURCHOT 1730 = EDMUNDUS POURCHOTIUS, *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*, Venetiis, Apud Joannem Manfré, 1730.

RAPETTI 1999 = ELENA RAPETTI, *Pierre-Daniel Huet: erudizione, filosofia, apologetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

RAPETTI 2003 = ELENA RAPETTI, *Percorsi anticartesiani nelle lettere a Pierre-Daniel Huet*, Firenze, Olschki, 2003.

SCHMALTZ 2023 = TAD M. SCHMALTZ, «French Cartesianisms in the 1690s: the Textbooks of Regis and Pourchot», in DAVIDE CELLAMARE, MATTIA MANTOVANI (eds.), *Descartes in the Classroom. Teaching Cartesian Philosophy in the Early Modern Age, 477-500*, Leiden-Boston, Brill, 2023.

THOMAS AQUINAS 1587 = THOMAS AQUINAS, *Opuscula omnia*, Venetiis, Apud haeredem Hieronymi Scoti 1587.

VINCENT 1658-1671 = JOHANNES VINCENTIUS, *Cursus philosophicus in quo totius scholae quaestiones fere omnes aequa perspicuitate ac doctrina in utramque partem propugnatur*, Tolosae, Excudebat Ioannes Boude, 1658-1671.

VINCENT 1677 = JOHANNES VINCENTIUS, *Discussio Peripatetica in qua Philosophiae Cartesianae Principia per singula fere capita seu articulos dilucide examinantur*, Tolosae, Ex officina Colomeriana et Posuelliana, 1677.