

pervenuta) è imperfetta quanto alla sua forma logica, — e decidere conseguentemente di condurla a perfezione dandole forma sillogistica.

Possono anche pensare che Aristotele non ha impiegato il sillogismo perché lo ha giudicato inutile, — ed astenersi, in conseguenza, dall'imporgli questa forma. È quel che fa san Tommaso e quel che facciamo noi.

Da tutto quel che precede, possiamo enucleare le grandi linee del metodo filosofico.

1. La filosofia parte dall'*esperienza* che le dà fatti concreti e reali.
2. Da lì passa alla *concettualizzazione* del dato, primo momento della comprensione.
3. Procede quindi ad una *analisi* razionale che la conduce a cause e principi che non sono oggetto d'esperienza.
4. Infine, procede mediante la *sintesi* dai principi alle conseguenze, quando è possibile, quando è necessario, quando è utile alla soddisfazione dello spirito.

PARTE SECONDA

LOGICA

P R E M E S S A

Va da sé che non è affatto necessario aver studiato la logica per ragionare correttamente. Tutte le facoltà funzionano bene «il più delle volte», come Aristotele amava dire. L'errore, per quanto frequente, è sempre un accidente perché è contro natura. E supporre che la natura possa essere intrinsecamente corrotta, cioè funzionare male il più delle volte, è una ipotesi assurda.

C'è dunque una *logica naturale*, anteriore ad ogni cultura, che si potrebbe chiamare un *buon senso* innato. Essa è del tutto sufficiente per la vita. È sufficiente anche per lo sviluppo delle scienze perché né il fisico né il matematico cominciano i loro studi con quello della logica. Essi si fidano del buon funzionamento naturale della loro ragione.

Ciò nonostante, rientra nella vocazione del filosofo cercare le ragioni di tutto, anche degli atti della propria ragione. E del resto, è evidente che una cultura intellettuale completa esige che non ci si accenti del gioco spontaneo dello spirito e della sua logica naturale, ma che si elabori una logica riflessa e scientifica per assicurare il massimo di rigore alla attività razionale. In opposizione alla logica naturale e spontanea, la logica riflessa dovrebbe essere chiamata *logica artificiale*, e proprio così è chiamata negli antichi trattati. Ma siccome la parola ha assunto un valore peggiorativo nel linguaggio corrente, è senz'altro meglio attenersi all'espressione di *logica scientifica*.

La logica scientifica non sostituisce il buon senso, e non può procurarlo a chi, per disgrazia, ne mancasse. Ma essa lo coltiva. Da una parte, permette di effettuare rapidamente e bene ragionamenti lunghi e complicati in cui il semplice buon senso si

troverebbe a malpartito. D'altra parte, permette di scoprire e caratterizzare gli errori di ragionamento che il buon senso può ben sospettare o anche avvertire, ma non confutare o rettificare.

Del resto, non bisogna esagerare le risorse del semplice buon senso. È spesso vittima dei sofismi più grossolani e commette esso stesso numerosi paralogismi. A questo rimedia la logica che coltiva il rigore e la precisione del pensiero.

Inoltre, lasciate da parte questa utilità generale, la logica è strettamente necessaria per condurre la filosofia alla sua dimensione perfetta. Infatti anche supponendo che una logica naturale imperturbabile dello spirito faccia sempre ragionar bene, senza la logica scientifica non si conosceranno le regole che si seguono spontaneamente, e ancor meno il loro perché. Ci sarebbe dunque una grave lacuna nella sapienza, e come un'ombra che la coprirebbe nella sua interezza.

CAPITOLO I

LA LOGICA

1. Scopo e soggetto della logica

All'inizio del suo commentario su gli *Analitici Secondi* di Aristotele, san Tommaso spiega mirabilmente lo scopo e il soggetto della logica. Seguiamolo passo passo.

A differenza degli animali che agiscono per istinto naturale, l'uomo dirige i suoi atti con la ragione. E per compiere i suoi atti con ordine e facilità, ha inventato le arti. Un'arte, in effetti, non è che un ordine sicuro della ragione, in modo che gli atti umani pervengano al fine che devono raggiungere con determinati mezzi. *Nihil enim aliud ars esse videtur quam certa ordinatio rationis, quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant* (*Anal. Post. Proem.*, n. 1).

Ma la ragione non dirige soltanto gli atti delle altre facoltà; è anche capace di dirigere i propri atti perché è capace di riflettere su se stessa. È, in effetti, caratteristica delle funzioni intellettuali poter riflettere su se stesse: l'intelligenza pensa di pensare, e di pari la ragione può ragionare sui propri ragionamenti. Se dunque, ragionando sugli atti della mano, si è inventata l'arte di costruire e le altre arti meccaniche attraverso le quali l'uomo può esercitare con ordine e facilità gli atti di questo tipo, è parimenti necessaria una certa arte con la quale l'uomo proceda nell'atto stesso della ragione con ordine, facilità e senza errori:

Si igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventata est ars aedificatoris vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest, eadem ratione ars quaedam necessaria est quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat (*Anal. Post.*, n. 1).

Ora, quest'arte è la *logica*, o *scienza razionale*, *haec ars est*

logica, idest rationalis scientia. La logica è razionale, non solo perché procede dalla ragione, essendo ciò comune a tutte le arti e a tutte le scienze, ma anche perché riguarda l'atto della ragione come una specifica materia. *Non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune) sed etiam ex hoc quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam.*

La logica è dunque l'arte delle arti, *ars artium*, perché dirige l'atto della ragione da cui procedono tutte le arti.

Questo testo è molto chiaro e non esige commenti che su due o tre punti.

Non si deve credere, innanzitutto, che noi possediamo già una definizione della logica. In senso lato, sì, senza dubbio: è l'arte che dirige l'atto della ragione. Ma, strettamente parlando, non è questa la definizione della logica, perché ogni arte, come ogni scienza, del resto, e ogni facoltà è specificata dal suo oggetto. Ora noi possediamo solo il suo fine e il suo soggetto. Il suo fine: ragionar bene; il suo soggetto, o come si dice in termini scolastici, la sua *materia circa quam*: il ragionamento. Manca dunque ancora l'elemento essenziale della definizione: l'oggetto formale.

Inoltre bisogna ricordare che san Tommaso adopera indifferentemente i termini di *arte* e di *scienza*. O piuttosto, dopo aver presentato la logica come un'arte, riassume ciò che ha esposto dicendo che è una scienza. Si è creduto di ravvisarvi un problema delicato: la logica è una scienza o un'arte? A nostro avviso, il problema non si pone. Basta ricordare che per san Tommaso le arti, o più letteralmente le tecniche, sono scienze. Infatti, la prima divisione delle scienze avviene secondo il loro fine. Quella il cui fine è il conoscere sono chiamate *teoriche*, quelle il cui fine è l'agire, *pratiche*, e quelle il cui fine è il fare qualcosa, *scienze poetiche, scientiae factivae*, o arti. Se la logica è un'arte, per lo stesso motivo è una scienza.

Dunque a buon diritto è stato dato il nome di *Organon* (stru-

mento) agli scritti logici di Aristotele. E pure a buon diritto Arnould ha intitolato *L'art de penser* la logica che scrisse per gli scolari di Port-Royal. Perché la logica, dice in altro luogo san Tommaso, non è coltivata per se stessa, ma per l'aiuto che dà alle altre scienze; non è una parte della filosofia speculativa, ma solo un annesso perché fornisce gli strumenti alla speculazione:

*Scientiae speculativae sunt de illis quorum cognitio quaeritur propter seipsa. Res autem de quibus est logica non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut administratum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum Boetium non est tam scientia quam scientiae instrumentum (*Trin.*, V, 1 ad 2).*

La logica è dunque una scienza *perché* è un'arte. Non si dà problema a questo riguardo. Il problema è altrove. Se la logica è un'arte, deve fare o fabbricare qualcosa. Cosa? Certamente non case o mobili; essa non è un'arte meccanica. Ciò che costruisce sono definizioni, proposizioni, sillogismi e ciò è sufficiente perché sia un'arte. E una delle *arti liberali* che il Medio Evo, con una buona dose d'arbitrio, riduceva a sette, il numero perfetto: grammatica, retorica e dialettica (cioè logica) che costituivano il *trivium*, aritmetica, musica, geometria e astronomia, che costituivano il *quadrivium*.

San Tommaso parla molto poco delle arti liberali, evidentemente perché il loro concetto e la loro nomenclatura sono empiriche piuttosto che razionali, e non entrano facilmente negli schemi aristotelici. Egli le unifica affermando che c'è, anche in matematica, una certa arte, nella misura in cui l'aritmetica costruisce numeri e la geometria figure. La logica è messa sullo stesso piano perché costruisce sillogismi:

Hae [septem artes liberales] inter caeteras scientias artes dicuntur quia, non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est imme-

diate opus rationis, ut constructionem, syllogismum vel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare, et cursus siderum computare (*Trin.*, V, 1 ad 3).

Il che forse significa minimizzare il ruolo direttivo della logica, perché il suo fine è proprio costruire sillogismi, mentre il fine delle matematiche non è certamente costruire numeri e figure. Ma non insistiamo.

Se la logica è una delle sette arti liberali, la questione si ripresenta immediatamente. Ciò che caratterizza le arti liberali, infatti, è l'esser ordinate alla conoscenza, *ad sciendum ordinantur* (*Met.*, I, 3; n. 59). Bisogna dunque ammettere che in fin dei conti sono speculative? Senza dubbio, e san Tommaso adopera il termine di *arte speculativa* (*S.*, II, 11, 47, 2 ad 3). Il che è del tutto giustificato, specialmente per la logica, poiché ha come fine la costruzione dei sillogismi, e il sillogismo a sua volta ha per fine la scienza.

Resta da fare un ultimo passo: riportare le arti speculative all'attività speculativa dello spirito, e non alla sua attività pratica, in modo che il nome di arte convenga loro solo per estensione, o come dice san Tommaso in modo estremamente cauto, *per quamdam similitudinem*:

Etiā in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis: puta constructio syllogismi aut orationis congruae, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, in quantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes (*S.*, I-II, 47, 3 ad 3).

Ecco una conclusione che il testo del commentario sugli *Anallitici Secondi* da cui siam partiti non lasciava quasi prevedere. Essa s'impone indiscutibilmente per le matematiche che sono essenzialmente teoriche. S'impone forse per altre arti liberali; non ne discuteremo qui. Non s'impone, ci sembra, per la

logica. Poiché questa ha come fine quello di dirigere l'attività della ragione, è un'arte, nel senso proprio della parola, ed anzi l'arte per eccellenza, *ars artium*.

2. Oggetto della logica

Per definire la logica, è indispensabile determinare il suo oggetto. Soltanto così potrà dirsi specificata e distinta dalle discipline connesse: la psicologia, da una parte, e la metafisica dell'altra.

Si può certamente dire che oggetto della logica è dirigere la ragione, — ma allora il termine oggetto è preso nel senso di *fine*. Si può anche dire che oggetto della logica è l'atto della ragione, — ma il termine è preso allora nel senso di *soggetto* da dirigere, o di materia da ordinare. L'oggetto di una scienza, in senso stretto, è l'*oggetto formale*, vale a dire ciò che quella scienza considera *per se primo*, primariamente e per se stesso, o, ancora, l'aspetto sotto il quale essa considera tutto ciò che cade sotto il suo sguardo.

Ora, se la logica ha come fine quello di dirigere l'atto della ragione che è il ragionamento, ha come oggetto l'insieme delle *relazioni* che lo spirito stabilisce *nel suo pensiero* tra le cose che pensa. Perché proprio in questo consiste il ragionamento: legare i nostri pensieri in modo che l'uno derivi necessariamente dall'altro. Questa indicazione potrebbe bastare. Tuttavia entriamo in qualche dettaglio.

In termini tecnici, queste relazioni pensate si chiamano *enti di ragione di intenzione seconda, ens rationis secundae intentionis*. Questo richiede una spiegazione.

Che cos'è l'ente di ragione? Non bisogna qui attribuire troppa importanza od esattezza al termine ragione; intelligenza, pensiero o mente andrebbero bene ugualmente. Senza dubbio, proprio perché la logica ha come soggetto la ragione, ha come oggetto l'ente di ragione. Ma l'ente di ragione non è affatto

l'ente della ragione come facoltà. È ciò che esiste solo nel pensiero, come oggetto di pensiero.

Un testo di san Tommaso potrebbe forse chiarire questo punto. Egli oppone «l'ente di ragione» e «l'ente di natura». L'ente di natura, è ciò che esiste o può esistere «in sé», come si direbbe oggi, cioè indipendentemente dal nostro pensiero. L'ente di ragione è ciò che non può esistere in sé, ma solo nel nostro spirito, idealmente, diciamo, in quanto risulta dal suo atto di pensare.

Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus quae ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei, et similia, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae (Met., IV, 4; n. 574).

Lasciamo da parte per il momento il termine *intentione*, che molto difficilmente si può tradurre con un termine diverso da *intenzione*, il che non chiarisce nulla. Rimane da dire che l'ente di ragione non si trova nella natura delle cose, risulta dalla considerazione della ragione; se la ragione lo trova, lo trova nelle cose che considera, *in quanto le considera*. Esempio: la nozione di genere e specie. Un genere, una specie non esistono? No, esistono solo individui. È lo spirito che costituisce un genere mettendo in rapporto gli individui e ritenendone i caratteri a loro comuni. Il genere può ben avere un *fondamento nella realtà*, ma non esiste realmente, ha solo un essere ideale.

Ora ci sono due specie di enti di ragione: le negazioni e le privazioni, da un lato, e alcune relazioni dall'altro (cfr. Ver., 21, 1).

Negazioni e privazioni vanno considerate insieme perché una privazione è una specie di negazione: la negazione d'una perfezione che un soggetto dovrebbe avere per natura. Un cavallo non ha ali: semplice negazione o *assenza*; un uccello non ha ali: privazione o *mancazza*. È evidente che c'è un che di negativo nelle cose: essere cieco è una infermità terribilmente reale.

E tuttavia non è un essere, che anzi è una mancanza d'essere. Ma ogni negativo diventa un ente di ragione quando è *penato come ente*, positivamente. Per esempio, quando una privazione è pensata come soggetto di una proposizione: «la cecità è una infermità». San Tommaso, elencando i diversi modi di essere, pone nel grado più basso le negazioni che hanno l'essere solo nel pensiero: *Unum eorum, quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse quia ratio de eis negotiatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid* (Met., IV, 1; n. 540).

Pure alcune relazioni sono enti di ragione. Non tutte, perché ci sono relazioni reali, come la relazione dell'effetto alla causa e, in generale, la dipendenza. Ma altre non esistono che nel pensiero e vengono chiamate relazioni di ragione. Questo accade quando la relazione risulta da un confronto operato dalla mente tra le cose che considera, come per esempio la relazione di genere a specie.

Ea quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliqua res, secundum suam naturam, ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum. Sicut cum comparat ratio hominem animalis ut species ad genus (S., I, 28, 1).

Altro esempio di relazione di ragione: l'identità di una cosa con se stessa; questa relazione infatti risulta da quel ripiegarsi che è opera dello spirito: *Relatio quae importatur per hoc nomen idem est relatio rationis tantum, si accipiat per simpliciter idem; quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quadam ordine quem ratio adinvenit dicitur ad seipsum, secundum eius duas considerationes* (S., I, 28, 1 ad 2).

Notiamo di sfuggita che se il genere e la specie sono enti di ragione, è perché sono relazioni di ragione. Il loro carattere

relazionale è dissimulato dal loro nome, che è un sostantivo. Pertanto la cosa è abbastanza chiara: il genere è una classe *superiore* alle specie, cioè più estesa; e la specie è una classe *inferiore* al genere. In un caso come nell'altro, il sostantivo indica una relazione che risulta da una comparazione.

Ora, la logica non ha per oggetto l'ente di ragione in tutta la sua ampiezza, ma solo l'ente di ragione di *intenzione seconda*.

Il termine «intenzione» non è qui preso nel senso morale, come momento dell'atto volontario, rivolto ad un fine da realizzare, ma anteriore alla decisione e all'esecuzione, per esempio «aver l'intenzione» di fare qualche cosa. Esso designa l'atto di intelligenza rivolto ad un oggetto. Ora il primo movimento dell'intelligenza si dirige verso le cose reali per conoscerle; è la *intenzione prima*, essa è *diretta*. La *intenzione seconda* è la *riflessione* mediante la quale l'intelligenza conosce il suo atto, il modo in cui pensa le cose, e tutto ciò che deriva dal suo modo di pensare.

Prima intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit (*Pot.*, 7,9).

Da questo punto, le cose si complicano. Innanzitutto, il termine «intenzione» viene spesso esteso dall'atto agli oggetti colti dall'atto. È un modo di parlare abbreviato. Si dirà, per esempio, che l'essenza «uomo» è una intenzione prima, perché è l'oggetto di una siffatta intenzione; si dirà che il genere o la specie sono intenzioni seconde, perché sono l'oggetto di intenzioni seconde. Ma il termine di intenzione seconda è in genere riservato per le proprietà che hanno le cose nel pensiero, perché sono pensate, in quanto sono pensate. Questo fa san Tommaso nei due testi precedentemente citati, quando parla delle intenzioni *quas ratio adinvenit in rebus consideratis sicut*

intentionis generis, o delle intenzioni *consequentes modum intelligendi*.

Ammettendo ad un tempo l'estensione di significato per il termine «intenzione», e la restrizione di significato per quello di intenzione seconda, otteniamo l'oggetto della logica.

Infatti certi enti di ragione, e anzi la maggior parte, sono intenzioni prime. Tutte le negazioni e le privazioni sono comprese in questa classe. La cecità, ad esempio, è una intenzione prima per quanto sia un ente di ragione. Accade lo stesso per certe relazioni di ragione. Per esempio, abbiamo visto che l'identità (d'una cosa con se stessa) è una relazione di ragione. E tuttavia pensare: «un soldo è un soldo, la guerra è la guerra» è una intenzione prima perché lo spirito non riflette sulle proprietà che l'identità acquisisce per il fatto che è pensata.

Le intenzioni seconde non sono dunque che una parte o una specie delle relazioni di ragione; quelle che relano gli oggetti pensati in quanto sono pensati. Il genere e la specie, ad esempio, sono non soltanto enti di ragione, ma enti di ragione di intenzione seconda; abbreviando si dirà che sono intenzioni seconde. Lo stesso si dica riguardo ad un concetto qualsiasi, per il ruolo di soggetto o di predicato in una proposizione. Lo stesso, ancora, riguardo ad una proposizione, per il ruolo di maggiore, minore o di conclusione in un ragionamento.

Posto questo, ne deriva che la logica è una scienza a sé, distinta dalla psicologia e dalla metafisica.

Quanto al primo punto, può ingannare il fatto che logica e psicologia sono ambedue scienze *riflesse*. Ma, anzitutto, è chiaro che la psicologia si occupa di ben altre cose oltre al pensiero, non essendo questo che una delle funzioni psichiche dell'uomo. Se la logica si confondesse con la psicologia, rientrerebbe in uno dei suoi capitoli: la psicologia dell'intelligenza.

Ma anche in questo limitato campo comune, i loro punti di vista sono diversi, il che viene a dire che la riflessione vi è diversamente orientata. La psicologia considera *gli atti intel-*

lettuali, nello stesso modo in cui ogni scienza naturale, spirituale o razionale, considera il suo oggetto: essa li osserva, definisce la loro natura, determina le loro leggi, li spiega mediante le loro cause. La logica invece non considera gli atti intellettuali, almeno non primariamente e per se stessi. Essa ha per oggetto, come abbiamo visto, l'*ente pensato* in quanto tale, cioè le cose pensate, con le relazioni che hanno nel pensiero.

Quanto alla distinzione tra logica e metafisica, potrebbe far cadere in errore il fatto che le due scienze hanno la medesima estensione: la totalità dell'essere, perché tutto ciò che è può essere pensato. San Tommaso lo spiega nel seguito del testo citato prima concernente l'ente di natura e l'ente di ragione.

Huiusmodi autem intentiones intelligibiles entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit [Aristoteles] quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae [prima]e] quod est ens naturae (*Met.*, IV, 4; n. 574).

Tuttavia, identificare logica e metafisica, come fa Hegel, è far professione di idealismo, perché significa supporre che non c'è altra forma di essere che l'ente pensato. In una filosofia realista come quella di san Tommaso, si ammetterà certamente che la logica è *coestensiva* alla metafisica, ma si terrà ferma la distinzione fra l'ente reale e l'ente pensato, e di conseguenza la distinzione delle discipline che li prendono per oggetto. La logica considera le cose in quanto pensate, la metafisica le considera in quanto enti: *Logicus considerat res secundum quod sunt in ratione... Sed philosophus primus considerat de rebus secundum quod sunt entia* (*Met.*, VII, 13; n. 1576).

Ne segue, ad esempio, che il logico non considera l'esistenza delle cose, ma il modo di attribuire l'una all'altra: *Logicus considerat modum praedicandi, et non existentiam rei* (*Met.*, VII, 17; n. 1658).

E neppure considera la possibilità o l'impossibilità reali che

risiedono nella natura delle cose, ma la possibilità o l'impossibilità logiche, che risiedono nelle proposizioni a seconda che il predicato ripugni o no al soggetto:

In logicis, dicimus aliqua esse possibilis et impossibilis, non propter aliquam potentiam, sed propter habitudinem praedicati ad subiectum, quod quandoque est repugnans subiecto, sicut in impossibilibus, quandoque vero non, sicut in possibilibus (*Met.*, IX, 1; n. 1775).

In altre parole, in logica, l'impossibilità si riduce alla contraddizione, e la possibilità alla non-contraddizione tra i termini di una proposizione.

3. *Divisione della logica*

Sebbene la logica sia distinta dalla psicologia, non può tralasciare alcune constatazioni elementari sull'attività intellettuale dell'uomo. Diciamo che trova il suo punto di partenza nella psicologia. Questo è vero per ognuna delle sue parti, e questo è vero innanzitutto per la sua divisione in parti diverse. Siccome ha come fine quello di dirigere l'attività della ragione, si divide secondo la diversità degli atti di ragione. *Oportet logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis* (*Anal. Post.*, n. 3).

Ora, ci sono tre atti della ragione, nel senso lato del termine. I primi due propriamente parlando, sono atti della intelligenza; solo il terzo è l'atto della ragione propriamente detta. Il primo è la pura apprensione; san Tommaso la chiama spesso «*indivisibilem intelligentiam*». È l'atto con il quale l'intelligenza concepisce ciò che una cosa è, coglie la sua essenza. — Il secondo è il giudizio, che è chiamato composizione o divisione a seconda che sia affermativo e allora rapporta un predicato a un soggetto, o negativo e allora separa un predicato da un soggetto. — Il terzo è il ragionamento o discorso, con il quale la ragione passa da una cosa ad un'altra, con lo scopo di giungere, attraverso ciò che è conosciuto, alla conoscenza del non-conosciuto. Da questo derivano le tre parti della logica. Alla prima opera-

zione dello spirito, Aristotele dedica il libro sulle *Categorie* (che tratta solo una piccola parte della materia). Alla seconda, il *Peri Hermeneias*, dell'*interpretazione*. Alla terza gli altri libri della logica.

Oportet logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis. Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilem sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina quam tradit Aristoteles in libro *Praedicamentorum*. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum et falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina quam tradit Aristoteles in libro *Peri Hermeneias*. Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri logicae (*Anal. Post.*, n. 3-4).

Ma immediatamente si nota che il punto di vista del logico non è quello dello psicologo. Dei tre atti dello spirito, quale è il principale, al quale gli altri sono ordinati? Lo psicologo risponderebbe: il giudizio, perché un concetto ha importanza solo quando serve a giudicare, e il fine di un ragionamento è la conclusione, cioè la formulazione di un giudizio. Il logico, invece, ritiene che principale sia il ragionamento, perché è l'atto proprio della ragione; dirà dunque che la prima operazione dello spirito è ordinata alla seconda, e la seconda alla terza:

Hartum autem operationum, prima ordinatur ad secundam, quia non potest esse compositio et divisio nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam, quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cogito cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis (*Peri Herm.*, *Proem.*, n. 1).

Dal punto di vista logico, dunque, lo studio del concetto e della proposizione non è che una propedeutica a quello del ragionamento. Forse risulterebbe più chiaro rovesciare l'ordine di presentazione. La logica concerne il ragionamento. Ma essendo il ragionamento una sequenza di proposizioni, il suo studio esige dapprima quello dei suoi elementi. E di nuovo, essen-

do la proposizione un rapporto tra concetti, si deve cominciare con lo studio di questi. Si vedrebbe allora che il concetto e la proposizione non sono considerati dal logico che come materia del ragionamento, essendo la proposizione la materia prossima di esso e il concetto la materia remota, come si suol dire.

Veniamo dunque al ragionamento. Se le considerazioni che precedono sono esatte, la logica di Aristotele è contenuta per l'essenziale negli *Analitici*, che trattano del ragionamento. La divisione della logica è dunque quella che corrisponde agli *Analitici Primi* e *Secondi*.

Il titolo comune di *Analitici* indica con sufficiente chiarezza che si tratta di *analizzare* il ragionamento. Ma in che senso? Non nel senso di *scomporre* nei suoi elementi: proposizioni e concetti; questa analisi è preliminare; da questo punto di vista la teoria del ragionamento è, al contrario, sintetica perché riunisce elementi previamente distinti. L'analisi del ragionamento consiste nel *risalire* ai principi che fondano la sua legittimità. In questa direzione, crediamo, si deve intendere l'indicazione di san Tommaso: *Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec [logicae] Analytica vocatur id est resolutoria* (*Anal. Post.*, n. 6).

AmMESSO questo, la distinzione tra le due fonti della logica proviene dalla distinzione tra *forma* e *materia* del ragionamento. La forma è la disposizione determinata delle proposizioni. La logica mostra come questa disposizione debba avvenire perché il ragionamento sia *corretto* o rigoroso. La materia è la natura delle proposizioni. La logica mostra come devono essere le proposizioni perché il ragionamento sia non solo rigoroso, ma dimostrativo o scientifico.

Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber *Priorum Analyticorum* qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessarier, et ad hoc ordinatur liber *Posteriorum Analyticorum* qui est de syllogismo demonstrativo (*Anal. Post.*, n. 6).

La distinzione tra forma e materia del ragionamento va da sé. È chiaro che si può ragionare rigorosamente e tuttavia pervenire a conclusioni false qualora si parta da premesse false. È anche frequente, e al limite diventa una specie di follia, il delirio sistematico.

Si trova così giustificata la divisione della logica, divenuta classica, in *logica formale* e *logica materiale*. Tale divisione non interessa che la teoria del ragionamento.

Quanto al giudizio, si distingue certamente materia e forma; ma la forma è l'atto di giudicare, che non interessa il logico: la materia è la proposizione su cui verte l'affermazione; di modo che il giudizio rientra nella logica solo per la sua materia. E lo stesso accade per il concetto. I termini solitamente usati sono «concetto formale» e «concetto oggettivo»: il concetto formale è l'atto di concepire, il concetto oggettivo è ciò che è concepito. Ora ciò che interessa il logico non è l'atto, è il contenuto, l'oggetto o la materia di questo atto. Di conseguenza, la divisione della logica in logica formale e logica materiale non può essere estesa oltre l'analisi del ragionamento. Ma siccome questa analisi è l'essenziale della logica, la denominazione tradizionale appare legittima senza che sia necessario apportarvi delle restrizioni.

Gli *Analitici Primi* espongono la teoria del sillogismo corretto. Valgono per ogni specie di sillogismo, perché un ragionamento scorretto non è neppure un ragionamento. Gli *Analitici Secondi* espongono la teoria del sillogismo dimostrativo, che dà origine alla scienza perché la sua conclusione è necessariamente vera.

Ma come c'è un prologo alla logica formale, c'è un epilogo alla logica materiale.

È contenuto nel libro dei *Topici* che tratta del ragionamento probabile e dei sofismi.

Il ragionamento probabile è chiamato *dialettico*, e il suo studio la dialettica. Dire che è probabile, significa dire che pervie-

ne a una conclusione probabile, mentre il sillogismo dimostrativo perviene ad una conclusione necessaria. Questo carattere di pura probabilità non proviene dalla sua forma, perché se venisse meno alle regole formali, non concluderebbe nulla. Proviene perciò dalla sua materia, cioè dal fatto che le premesse sono semplicemente probabili. Come dice san Tommaso, *syllogismus dialecticus ex probabilibus est* (*id.*, n. 6). La dialettica è dunque il primo annesso della logica materiale. Ma essa non è strumento di *scienza*, ma solo di *opinione*. Anzi, Aristotele la valuta ancor meno: la ritiene uno strumento di discussione.

La *Confutazione dei sofismi*, breve trattato aggiunto ai *Topici*, mira a difendere la ragione contro i vizi nascosti dell'argomentare, provenienti dal non rispettare le regole logiche: secondo annesso.

Infine, si deve almeno accennare che san Tommaso include nella logica la *Retorica* ed anche la *Poetica* come strumenti di *persuasione*. Esse si situano più in basso della dialettica e costituiscono dunque il terzo e il quarto annesso alla logica materiale. La retorica non produce neppure un'opinione, ma solo una specie di sospetto della verità, *suspicio quaedam*. La poesia inclina alla virtù attraverso immagini, sia piacevoli per ritrarre la virtù, sia ripugnanti per ritrarre il vizio, *nam poetae est inducere in aliquod virtuosum per aliquam decentem rephrasationem*.

Attualmente queste due discipline non si considerano più come appartenenti alla logica. A buon diritto, per la poetica, ci sembra, perché il fine della poesia è ben diverso dall'invitare alla virtù. Essa tende senza dubbio alla verità, ma la sua verità non è affatto logica, e i suoi procedimenti non sono certo razionali.

Per la retorica, la cosa è forse meno accetta. A dire il vero nella misura in cui la parola ha assunto valore peggiorativo, rientra di diritto ed anche di fatto, nella confutazione dei sofismi. Ma una parte di retorica sembra davvero inevitabile in ogni esposizione verbale del pensiero, anche nella più tecnica,

se non si riduce e cascate di equazioni e di sillogismi. Scoprirne i procedimenti offre indiscussi vantaggi. Per es., non si comanderà gran che della *Logica* di Hegel fintantoché non ci si sarà accorti che riposa su procedimenti di pura retorica: la metonomia, la metafora, l'ellissi. — Ma si potrebbe ugualmente dire che la retorica non ha nulla in comune con la logica, e che se è bene studiarla, è precisamente per non confonderla con questa. È in fondo questa la nostra opinione.

CAPITOLO II

IL TERMINE

Il concetto rientra nel campo della logica solo come elemento della proposizione e del sillogismo, vale a dire come termine della loro scomposizione. Gli conviene dunque il nome di *terminine*, e poco importa che il linguaggio corrente riservi questa parola all'espressione orale del concetto. Strettamente parlando bisogna distinguere non fra concetto e terminine, ma fra terminine *mentale* e terminine *orale*. Ma la distinzione non riveste grande importanza, perché ciò che vale per l'uno vale per l'altro, fatta qualche eccezione. In pratica, adopereremo indifferentemente le parole *terminine* e *concetto*.

1. Proprietà dei terminini

Un oggetto pensato è presente all'intelligenza come una essenza astratta. La logica vi distingue due aspetti che vengono chiamati: comprensione ed estensione.

La *comprensione* non indica qui l'atto di intelligenza che coglie ciò che una cosa è; è questo il significato psicologico della parola. Essa designa una proprietà dell'oggetto pensato. È l'insieme delle note o caratteri che lo costituiscono e che si trovano analizzandolo. Ad esempio, il concetto di uomo «comprende»; i caratteri di vivente, sensibile, intelligente, libero, ecc.

L'*estensione* corrisponde alla generalità del concetto. È l'insieme degli oggetti ai quali è applicabile, siano essi individui o specie. In concetto di uomo è applicabile a tutti gli uomini presi individualmente, ma anche a tutte le razze e nazioni che compongono il genere umano.

Forse sarebbe più esatto, dal punto di vista logico, dire che

la comprensione di un concetto è l'insieme dei caratteri (essenziali) che possono essergli attribuiti, e la sua estensione l'insieme dei soggetti (reali o no) ai quali può essere attribuito. L'uomo è un vivente, è sensibile, è intelligente: comprensione. Io sono uomo, i Francesi, i Tedeschi sono uomini, i Ginesi, i Negri sono uomini: estensione.

Delle due proprietà, la principale, la fondamentale, è la comprensione, perché l'estensione ne risulta. In effetti, il campo di applicazione di un concetto dipende dai caratteri che lo costituiscono. Non è dunque possibile sviluppare una «logica delle classi» che consideri esclusivamente l'estensione dei concetti, senza il minimo riferimento alla loro comprensione. È d'altra parte non è possibile attenersi esclusivamente alla comprensione, perché ci si lascerebbe sfuggire un aspetto essenziale del pensiero. Le relazioni di estensione, in logica, hanno anche un ruolo più vasto delle relazioni di comprensione, perché esse soltanto permettono la formulazione di alcune regole (opposizione e conversione delle proposizioni, teoria del sillogismo).

Infine, dalle definizioni che abbiamo poste, emerge una specie di legge logica: *la comprensione e l'estensione dei concetti sono in rapporto inverso l'uno rispetto all'altra*. Quanto più grande è la comprensione di un concetto, tanto più piccola ne è la estensione, e inversamente. Quanto più grande è l'estensione di un concetto, tanto più piccola ne è la comprensione e inversamente.

Non si deve dire che la comprensione e l'estensione di un concetto *variano* in ragione inversa l'una rispetto all'altra, perché un dato concetto ha una comprensione e una estensione strettamente determinate. Non si può variare l'estensione senza variare la comprensione, e se si varia alquanto nella comprensione di un concetto, se ne forma un *altro*. Le essenze e i concetti, dice san Tommaso, sono come i numeri. Se si aggiunge o si toglie, sia pure solo una unità, ad un numero, questo

non è più lo stesso. Ad esempio, una sostanza animata sensibile è un animale; se vi si aggiunge il carattere «ragionevole», si ha il concetto di uomo; se vi si toglie il carattere «sensibile», si forma il concetto di pianta (*Met.*, VIII, 3; n. 1723-1724).

La formulazione corretta della legge è dunque quella che abbiamo espressa. Essa autorizza e fonda il confronto di *diversi* concetti, quanto alla loro comprensione ed alla loro estensione.

2. Classificazione dei termini

Non tenteremo di presentare una classificazione sistematica e completa dei concetti; indicheremo soltanto le divisioni più importanti.

Dal punto di vista della *comprensione*, i concetti sono semplici o complessi, concreti o astratti.

Un concetto si dice *semplice* quando non contiene che una essenza, anche se questa essenza ha una comprensione molto ricca e dunque può essere suddivisa in diversi elementi. — Un concetto si dice *complesso* quando contiene più essenze.

Ad esempio, «uomo» è un termine semplice, «uomo grande» un termine complesso. Ma non basta contare le parole per sapere se un termine (orale o mentale) è semplice o complesso. Malgrado l'apparenza, «triangolo isoscele» è un termine semplice e «negro» un termine complesso.

Un concetto è sempre astratto; ma è detto *concreto* quando implica un soggetto, sia pure indeterminato; ad esempio «sapiente» o «bianco». — Un concetto è detto *astratto* quando non contiene che una forma o una qualità, del tutto separata dal soggetto; per esempio «sapienza» o «bianchezza».

Secondo l'*estensione*, un concetto può essere singolare, particolare o universale.

Anche qui, bisogna iniziare ricordando che un concetto, essendo astratto, è sempre universale. Ma può essere preso secondo una sola parte della sua estensione.

Un concetto è *singolare* quando la sua estensione è limitata

ad un individuo: «questo uomo». — È *particolare* quando la sua estensione è limitata in modo indeterminato: «qualche uomo». È *universale* quando è preso in tutta la sua estensione: «ogni uomo», e ugualmente, «nessun uomo».

Crediamo non ci sia motivo di far posto in questa classificazione ai concetti indefiniti e collettivi. Un concetto è detto *indefinito* quando la sua estensione non viene precisata: «l'uomo». Ma un siffatto termine non è indefinito che quando è isolato. Quando è incluso in una proposizione come soggetto o predicato, la sua estensione viene automaticamente determinata. — Un concetto è detto *collettivo* quando si applica ad un insieme, ma non a ciascun elemento: «l'armata, il senato». Malgrado tale particolarità, questo concetto rientra nella classificazione precedente: può essere singolare: «questa armata», particolare: «qualche armata», o universale: «ogni armata».

Notiamo che per esprimere non solo il singolare, ma il particolare e l'universale, bisogna adoperare il singolare e non il plurale, dire «qualche uomo» e non «alcuni uomini», dire «ogni uomo» e non «tutti gli uomini». La ragione consiste nel fatto che un concetto rappresenta non una *somma* di individui, ma una *essenza* astratta, un certo modo d'essere. Le parole «qualche» e «ogni» sono una specie di esponente, come si direbbe in matematica, che indica l'estensione secondo la quale è considerata l'essenza.

Le classificazioni precedenti valgono per i concetti, qualunque sia il loro ruolo nella proposizione, tanto come soggetto quanto come predicato. Ora, se si considera un concetto *come attributo di una proposizione*, sorgono aspetti nuovi.

In realtà, dato un predicato, il suo rapporto al soggetto solleva tre questioni:

1. *Come* si rapporta al soggetto?
2. *Perché*, a qual titolo, vi appartiene?
3. *Che cosa* dice di quel soggetto?

Intorno al primo punto, Aristotele dà alcune indicazioni al-

l'inizio del suo trattato sulle *Categorie*; per questo sono chiamate «pre-categorie». Vengono poi approfondite e sviluppate nelle pagine seguenti. Si tratta della distinzione tra termini univoci, equivoci ed analoghi.

Un termine è *univoco* quando può essere attribuito a diversi soggetti secondo una «ragione» identica, come dice san Tommaso, cioè secondo il medesimo significato, se è una parola, o con una comprensione identica se è un concetto. Per esempio, il nome animale riferito al bue e al cavallo.

Un termine è *equivoco* quando può essere attribuito a diversi soggetti secondo significati del tutto differenti; per esempio il nome di cane riferito all'animale e alla costellazione. Un siffatto termine non può che essere un termine orale, una di quelle parole che in grammatica si chiamano *omonimi* e che hanno più significati; perché un concetto non può presentare all'intelligenza delle essenze differenti. A meno, forse, che non sia molto confuso.

Un termine è *analogo* quando si applica a diversi soggetti secondo un significato (o una «ragione») che non è né assolutamente identico né assolutamente diverso. Il termine analogo è dunque intermedio tra quello univoco e quello equivoco. Come è possibile questo? Quando cose essenzialmente diverse hanno tra loro un certo *rapporto*.

Possono darsi due casi (C.G., I, 34; Ver., 2, 111).

1. Il termine non si applica propriamente che a una cosa, ma può essere applicato analogicamente ad altre se esse hanno un rapporto con la prima. Questa forma di analogia è chiamata *analogia di proporzione* o *d'attribuzione*. Esempio frequente in san Tommaso: il concetto di salute non si applica propriamente che a un essere vivente; ma si applica analogicamente all'alimento e al clima che favoriscono la salute, ed all'orina che manifesta la salute (S., I, 13, 5).

2. Il termine si applica a diverse cose, perché c'è fra esse una simiglianza di rapporti. Così si dice: «il piede d'una monta-

gna» per analogia con il piede dell'uomo; hanno la stessa funzione; o si attribuisce la vista all'intelligenza per analogia con il senso. Questa analogia è detta di *proporzionalità*.

Questa teoria gioca un ruolo capitale in metafisica, perché essa sola permette di farsi una idea giusta dell'essere e di Dio, evitando gravi errori a loro riguardo. Ecco il riassunto che ne fa san Tommaso. Si noterà che in questo testo egli considera solo l'analogia detta di proporzione:

Aliquid praedicatur multipliciter. Quandoque quidem secundum rationem omnino eadem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et de animali. Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversae habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur analogice praedicari, idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur (*Met.*, IV, 1; n. 535).

Questa teoria è parimenti importante in logica, perché le divisioni che seguiranno concernono solo i concetti univoci.

Si chiamano *predicabili* o universali, i diversi modi in cui un concetto univoco può essere attribuito ad un soggetto (cfr. *C. G.*, I, 32), e *predicamenti* o categorie, le diverse determinazioni che esso gli apporta.

Ci sono cinque *predicabili*: il genere, la differenza specifica, la specie, il proprio e l'accidente. Ecco come si giustifica questa classificazione.

Un predicato può indicare sia l'essenza del soggetto, sia una parte soltanto dell'essenza, sia un carattere che non rientra nell'essenza.

1. Il predicato che contiene l'essenza è chiamato *specie*.

Se il predicato è soltanto una parte dell'essenza del soggetto, possono darsi due casi. — O questa parte è comune a altre spe-

cie: è il *genere*. Oppure questa parte è propria della specie e la distingue da ogni altra: è la *differenza specifica*.

Se il predicato è un carattere che non appartiene all'essenza del soggetto, possono darsi ancora due casi. O questo carattere deriva necessariamente dall'essenza, è il *proprio*, *propria passio* dice spesso san Tommaso, o la proprietà. — Oppure questo carattere non deriva necessariamente dall'essenza, ma vi appartiene solo di fatto: è l'*accidente*.

Esempi: nella proposizione «Pietro è un uomo», il predicabile è la specie. «Egli è un animale», genere. «Egli è razionale», differenza specifica. «È capace di ridere», proprio. «Egli è grande», accidente.

A questo proposito si deve notare che i predicabili non sono esattamente i predicati; sono *i modi secondo i quali* i predicati convengono ad un soggetto e possono essergli riferiti. Dunque, quando si dice un concetto «genere» o «specie», per esempio il genere animale, la specie umana, lo si considera secondo il modo in cui è riferibile ad un soggetto. Ma questa trasposizione è legittima, perché il modo di attribuzione dipende dal relativo contenuto. Si deve inoltre ricordare che i due ultimi predicabili non si contrappongono all'essenza del soggetto, ma le si aggiungono, e di conseguenza, sono, rispetto ad essa, degli accidenti. Sarebbe dunque più chiaro dire: accidente necessario e accidente contingente.

Infine, è forse opportuno indicare per poter comprendere alcuni passi di san Tommaso e dei logici scolastici, alcune espressioni d'un alto livello tecnico. Il genere e la specie sono detti predicabili *in quid*, perché rispondono alla domanda: che cos'è? (*quid est res*). Il genere è detto *in quid incomplete* perché non indica che una parte dell'essenza, e la specie *in quid complete* perché indica tutta l'essenza. Gli altri predicabili sono detti *in quale*, perché rispondono alla domanda: com'è questa cosa? (*qualis est res*). Ma la differenza specifica è detta *in quale quid*, perché qualifica il soggetto nella direzione dell'essenza. Il pro-

prio, *in quale accidentaliter et necessario*; l'accidente *in quale accidentaliter et contingenter*; il che è di facile comprensione.

Il problema dei predicamenti è l'unico trattato da Aristotele in tutta la logica del termine. A buon diritto è il titolo della sua opera. Si tratta di classificare le varie informazioni che i predicati possono fornire riguardo al soggetto.

Aristotele trova dieci categorie: *la sostanza*, e nove specie di *accidenti*: *quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, posizione, possesso, azione, passione*.

Facili le applicazioni. Se si dice: «è un uomo» il predicamento è la sostanza. «È grande», quantità. «È bianco», qualità ecc.

Di passaggio avvertiamo che non bisogna confondere l'accidente come predicabile e l'accidente come predicamento. Il punto di vista non è lo stesso e la differenza si nota con chiarezza per il fatto che l'accidente predicabile si oppone al proprio, mentre l'accidente predicamento si oppone alla sostanza. Di modo che sono possibili più combinazioni, in cui si rischia di perdersi qualora non si stia attenti. Esempio: «Egli è vestito di una tunica», il predicabile è l'accidente, il predicamento la sostanza.

La sostanza e l'accidente (predicamentale) si definiscono in rapporto all'esistenza. La sostanza è ciò che è atto a *esistere in sé*; l'accidente ciò che può esistere solo *in un soggetto*. Non entreremo in nuovi dettagli sulla deduzione dei nove accidenti né sulla loro definizione, perché questi punti sono sviluppati in metafisica.

In effetti i predicamenti interessano la logica e al tempo stesso la metafisica. Sono i generi supremi del pensiero e insieme dell'essere, perché l'intelligenza, qualunque cosa pensi, in fondo ha sempre per oggetto l'essere, «oggetto comune» come si dice in psicologia. Se dunque si considerano i predicamenti come modi di essere (intenzione prima), si è in metafisica; se li si considera come predicati di proposizioni (intenzione seconda), si è in logica.

I predicamenti raggruppano in dieci generi tutti i predicati possibili a condizione che siano *univoci*. Si lasciano dunque sfuggire un certo numero di concetti *analoghi*, che trascendono ogni genere e sono per questo chiamati *trascendentali*. Ora fra tutti i concetti questi sono esattamente i primi e i fondamentali: l'essere e le sue proprietà: *res, aliquid, unum, verum, bonum*. Sono riferibili analogicamente ad ogni soggetto. Di nuovo, la logica si incontra con la metafisica: a noi basta aver determinato il ruolo di questi concetti.

3. Relazioni tra termini

Le relazioni tra concetti dipendono sia dalla loro estensione che dalla loro comprensione.

Rispetto all'*estensione*, l'insieme delle relazioni è dato dal contenersi dei concetti gli uni negli altri. Questo suppone che abbiano in comune qualche elemento della loro comprensione; in altre parole, che appartengano allo stesso predicamento. Perché se nulla hanno in comune, non sono raffrontabili, ed è impossibile dire che uno ha una estensione più grande, o più piccola, dell'altro. Ad esempio, i concetti di triangolo e di giustizia non sono raffrontabili perché il primo appartiene al predicamento quantità e il secondo al predicamento qualità.

Dati, dunque, concetti (raffrontabili) di diversa estensione, quello che ha un'estensione *maggiore* degli altri è chiamato *superiore*, e gli altri *inferiori*.

Si dice anche che il concetto superiore è *un tutto logico*, e che i concetti a lui inferiori sono le sue *parti soggettive*. Questo esige una chiarificazione. «Tutto» e «parti» si comprendono facilmente. «Tutto logico» anche, perché si tratta d'un rapporto di estensione. Ma perché «parti soggettive» anziché «parti logiche»? Bisogna depurare la parola «soggettive» di ogni risonanza psicologica. Significa che i concetti inferiori possono assumere il ruolo di soggetti ai quali il concetto superiore viene attribuito. Un concetto superiore è anche chiamato *genere* e