

deriva dalle premesse, viene da altrove, in modo che le premesse false non danno la *scienza* della conclusione vera.

Le premesse debbono essere *prime* e *immediate*. Questi due caratteri sono congiunti e perfino sinonimi. Le premesse prime sono quelle oltre le quali non si può risalire per via di dimostrazione, in altri termini, quelle che sono indimostrabili; sono dette immediate perché la loro verità non risulta da un «medio», vogliamo dire da un termine medio, cioè da una dimostrazione. È chiaro che una dimostrazione può essere valida senza partire da tali premesse. Ma allora essa è valida soltanto se le sue proprie premesse sono state dimostrate. E siccome non si può risalire all'infinito, ogni dimostrazione deve, in ultima analisi, dipendere da premesse immediate. *Et sic oportet quod demonstratio ex immediatis procedat, vel statim, vel per aliquam media.*

Che le premesse siano *anteriori* alla conclusione e *più conosciute* di questa, risulta dal fatto che esse ne sono le *cause*. Incominciamo dunque da questo.

Le premesse debbono essere *cause* della conclusione: ciò è richiesto dalla nozione stessa di scienza, poiché la scienza è conoscenza mediante le cause. Se le premesse non sono cause della conclusione, cioè ragione della sua verità, questa avrà un bel'essere vera, ma non sarà conosciuta scientificamente.

E se le premesse sono cause della conclusione, per il fatto stesso le sono *anteriori*. Perché la causa è anteriore all'effetto non secondo l'ordine cronologico (potrebbe essergli simultanea), ma secondo l'ordine logico ed ontologico, o, come si dice anche, «per natura».

E se le premesse sono anteriori alla conclusione, sono anche *più conosciute* di questa. Ciò va da sé, d'altronde, poiché il discorso della ragione va dal cognito all'incognito. *Necesse est non solum praecognoscere principia conclusioni, sed etiam ea magis cognoscere quam conclusionem* (I, 6; n. 54). Infatti conosciamo la conclusione dai principi, dunque conosciamo i principi più e meglio della conclusione. E viceversa, dato che i prin-

cipi sono conosciuti prima della conclusione, se i principi non fossero più conosciuti della conclusione ne seguirebbe che conosceremmo ciò che non conosciamo più di quello che conosciamo (o almeno altrettanto), il che è assurdo.

Principia praecognoscuntur conclusioni, et sic quando principia cognoscuntur, nondum conclusio est cognita. Si igitur principia non essent magis nota quam conclusio, sequeretur quod homo vel plus, vel aequaliter, cognosceret ea quae non novit, quam ea quae novit. Hoc autem est impossibile (I, 6; n. 57).

Consideriamo adesso in modo più generale le proposizioni che costituiscono una dimostrazione. Esse debbono essere *necessarie*. Abbiamo visto infatti che la conclusione doveva essere necessaria. Ma poiché essa deriva dalle premesse, queste devono esserlo pure. Bisogna dunque esaminare a quali condizioni una proposizione è necessaria (I, 9; n. 77).

Vi sono tre condizioni espresse in un linguaggio denso e molto enigmatico: *dici de omni, dici per se, et dici universale* o *primo*. La dimostrazione deve attribuire a un soggetto un predicato che gli convenga universalmente (*de omni*), in virtù di ciò che esso è di per sé (*per se*), e dal punto di vista preciso nel quale è considerato (*primo*). Queste tre condizioni si sommano e si completano:

Oportet enim in propositionibus demonstrationis aliquid universaliter praedicari, quod significat dici de omni; et per se; et etiam primo, quod significat universale. Haec autem tria se habent ex additione ad invicem. Nam omne quod per se praedicatur, etiam universaliter praedicatur, sed non e converso. Similiter omne quod primo praedicatur, praedicatur per se, sed non convertitur. Unde etiam apparet ratio ordinis istorum (I, 9; n. 78).

L'oscurità di questo testo dipende in parte da un equivoco circa il vocabolo «universale» in latino; questo equivoco non esiste in greco dove abbiamo due vocaboli differenti. Lo si sopprimerebbe, sostituendo il secondo *universale* con *primo*, come d'altronde san Tommaso tende a fare. L'oscurità deriva inoltre

dalla grammatica, o più semplicemente, forse, dalla tipografia. Traduciamo dunque un po' liberamente: «Bisogna anzitutto che la predicazione sia universale (è il significato di *de omni*). Bisogna, in seguito, che sia *per se*. E finalmente che sia *primo* (questo significa *universale*)».

Che differenza corre fra queste tre nozioni? La prima si riferisce agli inferiori del soggetto, la seconda al soggetto stesso, la terza ai superiori:

Differentia et numerum istorum trium apparet ex hoc quod aliquid praedicari dicitur *de omni* per comparationem ad ea quae continentur sub subjecto: tunc enim dicitur aliquid *de omni* quando nihil est sumere sub subjecto de quo praedicatum non dicitur. *Per se* autem dicitur aliquid praedicari per comparationem ad ipsum subiectum: quia ponitur in eius definitione, vel e converso. *Primo* vero dicitur aliquid praedicari de altero per comparationem ad ea quae sunt priora subiecto et continentia ipsum: nam habere tres angulos non praedicatur primo de isoscele, quia primo praedicatur de prioribus, scilicet de triangulo» (1, 9; n. 78).

Riprendiamo ciascuna di queste nozioni. La più importante, a nostro parere, è la seconda.

Dici de omni si comprende facilmente poiché la necessità di una proposizione trae seco la sua universalità, come abbiamo già visto. Se un attributo appartiene necessariamente a un soggetto, esso appartiene sempre a tutti gli inferiori di questo soggetto. Per esempio, se è vero che ogni uomo è animale, ciò è vero di chiunque sia uomo, per tutto il tempo che è uomo (1, 9; nn. 79-80).

Dici per se significa che il soggetto è la causa o ragione del predicato. Vi sarà dunque proposizione *per se* quando il soggetto è la causa di quanto gli è attribuito; *quando subiectum, vel aliquid eius, est causa eius quod attribuitur ei* (1, 10; n. 83).

Aristotele indica quattro modi di «perseità».

Il primo è quando il predicato è tutto o parte dell'essenza del soggetto. Poiché l'essenza è espressa dalla definizione, si

dirà altrettanto bene che il primo modo di perseità consiste nell'attribuire al soggetto un predicato che si trovi nella sua definizione. *Primus modus eius quod est per se est quando praedicatur de aliquo definitio, vel aliquid in definitione positum*. O più semplicemente quando il predicato è *de ratione subiecti*. Così, nella definizione del triangolo è inclusa la retta; per conseguenza la retta *inest per se* appartiene di per sé al triangolo.

Il secondo modo di perseità è l'inverso del primo. Consiste nel fatto che il soggetto è incluso nella definizione del predicato, esso è *de ratione praedicati*, perché questo predicato è un accidente *proprio*, una proprietà, di questo soggetto. L'accidente ha l'essere soltanto nel suo soggetto in modo che la sua definizione lo implica. *Secundus modus dicendi per se est quando subiectum ponitur in definitione praedicati quod est proprium accidens eius*. Esempio: il canuso è un naso conavo, *simus est nasus curvus*: la nozione di canuso implica quella di naso nella sua definizione. Così il pari e il dispari appartengono di per sé al numero, *par et impar per se insunt numero*, poiché la definizione del pari o del dispari implica la nozione di numero: il pari è un numero divisibile per due.

Il terzo modo di perseità interessa la metafisica e non la logica, in altre parole non è un modo di predicazione, ma un modo di esistenza. È la *sostanza prima*, cioè un soggetto singolare che può ricevere dei predicati, ma che non può essere esso stesso predicato di altra cosa, per esempio Socrate o Platone.

Ponit [Aristoteles] alium modum eius quod est per se, prout per se significat aliquod solitarium, sicut dicitur quod per se est aliquod particulare, quod est in genere substantiae, quod non praedicatur de aliquo subiecto. Sciendum est autem quod iste modus non est modus praedicandi, sed modus existendi.

Nel quarto modo di perseità, la proposizione *per* indica il rapporto di causalità efficiente. Il testo non è chiaro, né in Aristotele e nemmeno in san Tommaso: *Quidquid inest unicuique*

propter seipsum, per se dicitur de eo; quod vero non propter seipsum inest alicui, per accidens dicitur. Ma gli esempi precisano l'idea. Esempio di predicazione per accidente: *hoc ambulante cornuscit*, traduciamo liberamente: «mentre egli passeggiava è guizzato un lampo». Esempio di predicazione per sé (*per se*): *intertextum interitit*, «egli è morto sgozzato». Si vede così che si tratta del rapporto tra una causa e il suo effetto proprio o la sua azione. Se si prende la causa come soggetto, l'effetto che essa ha per natura è un predicato per sé; ciò che vi si trova unito senza che essa l'abbia prodotto è un predicato per accidente. Ma se si volesse stringere la questione, bisognerebbe aggiungere che un effetto è un predicato accidentale, anche se è prodotto dal soggetto, quando il punto di vista è differente. Basta, per rendersene conto, paragonare queste due proposizioni: «il pittore dipinge», e «il pittore canta». In quanto pittore egli dipinge, ma non in quanto pittore egli canta.

Vi sono dunque tre modi di perseità da ricordare per la teoria della dimostrazione. Tutti e tre fondano delle proposizioni necessarie, ma il loro compimento è differente. Ecco come si organizzano in seno ad una dimostrazione perfetta.

La dimostrazione stabilisce una conclusione nella quale una proprietà è attribuita al suo soggetto, grazie a un termine medio che è la definizione di questo soggetto. La maggiore ha per predicato la proprietà e per soggetto la definizione che contiene la causa della proprietà; essa è dunque *per se quarto modo*. La minore ha per soggetto il soggetto stesso della proprietà e per predicato la sua definizione; essa è *per se primo modo*. La conclusione che attribuisce la proprietà al suo soggetto, è *per se secundo modo*:

Sciendum est autem quod, cum in demonstratione probetur passio de subiecto per medium quod est definitio, oportet quod prima propositio [*la maggiore*] cuius praedicatum est passio et subiectum est definitio quae continet principia passionis, sit per se in quarto modo. Secunda autem [*la minore*] cuius subiectum est ipsam subiectum et praedicatum ipsa definitio, in primo modo. Conclusio vero, in qua praedicatur passio de subiecto, est per se in secundo modo (1, 13; n. 111).

Dici universale è, come l'abbiamo detto, equivoco in latino. Bisogna sapere, spiega san Tommaso, che «universale» non è preso qui nel senso corrente della parola, come se contenesse degli inferiori e potesse essere loro attribuito. Questo è il senso di *de omni*. Si tratta qui di un certo adattamento o di una adeguazione del predicato al soggetto, in modo tale che il predicato non si trova altro che in questo soggetto, e che il soggetto non si trova mai senza questo predicato. *Dicitur hic universale secundum quamdam adaptationem vel adaequationem praedicati ad subiectum, cum scilicet neque praedicatum invenitur extra subiectum, neque subiectum sine praedicato* (1, 11; n. 91).

Perché il predicato sia universale in questo nuovo senso, occorre che sia anzitutto universale nel primo senso, ossia possa essere attribuito al soggetto considerato universalmente. Occorre inoltre che sia di per sé, cioè possa essere attribuito al soggetto in ragione della sua essenza. Ma questo non basta, occorre qualche cosa di più ed è ciò che lo caratterizza: che convenga al soggetto *in quanto tale, secundum quod ipsum est* cioè dal punto di vista sotto il quale viene considerato. Per esempio, la somma degli angoli di un triangolo isoscele equivale a due angoli retti; ma non è *in quanto* isoscele che esso ha questa proprietà, ma in quanto triangolo. Questa proprietà appartiene dunque *per se* all'isoscele, ma non gli appartiene *primo*; essa appartiene anzitutto, *primo*, al triangolo, e secondariamente all'isoscele che è una specie di triangolo.

La dimostrazione perfetta deve dunque attribuire al soggetto una proprietà che gli convenga perché è lui stesso e non in quanto esso è una specie di un genere.

3. I principi della dimostrazione

Abbiamo visto che la dimostrazione parte da premesse prime e immediate, *ex primis et immediatis*. Bisogna ritornare su questo punto e precisare la natura delle premesse, principi della

dimostrazione. Ma basta studiare le proposizioni immediate, poiché se sono immediate, sono, per il fatto stesso, prime: *Immediata propositio est qua non est altera prior* (I, 5; n. 45).

Una proposizione immediata è dunque indimostrabile poiché non vi è proposizione anteriore da cui poterla trarre: *Dicitur immediata propositio quaecumque per aliquod medium probari non potest* (I, 44; n. 399).

Ed è necessario che all'origine della dimostrazione vi siano tali principi, la nozione stessa di dimostrazione lo esige. Infatti se essi non vi fossero, occorrerebbe risalire all'infinito o procedere circolarmente. In un caso come nell'altro non si avrebbe una dimostrazione (I, 7 e 8). Poiché è impossibile percorrere una serie infinita di dimostrazioni che non permetterebbe di stabilire nessuna conclusione. E il circolo è un procedimento vizioso, perché consiste nel dimostrare una proposizione con essa stessa, ciò che è contraddittorio poiché dovrebbe essere insieme anteriore e posteriore, cognita e incognita. Insomma, la ragione dimostra che non può dimostrare tutto. *Impossibile est de omnibus esse demonstrationem* (Met. III, 5; n. 390). *Ratio demonstrativa probat quod non omnia demonstrari possunt* (Met. IV, 15; n. 710).

Se dunque i principi della dimostrazione non provengono da una dimostrazione, ci si può chiedere da dove vengono. Vi è una sola risposta possibile, poiché l'uomo non ha conoscenza innata. Essi traggono la loro origine dall'esperienza, si formano per induzione, e sono oggetto di un'intuizione intellettuale che percepisce la loro verità. Così la scienza nel senso ristretto della parola, la scienza dimostrativa, non è il solo modo valido di conoscenza. Essa non ne è nemmeno il primo, né cronologicamente, né logicamente. Anzi non ne è neppure il più certo; poiché i principi sono sempre più certi della conclusione.

I principi della dimostrazione sono di varie specie. Aristotele ne conta quattro che chiama tesi, ipotesi, postulati e

assiom. San Tommaso li chiama *positiones, suppositiones, positiones e dignitates* (I, 5 e 19).

Libriamoci subito dai *postulati*. Non hanno nessun compito da svolgere nella dimostrazione perfetta, così come è stata definita, poiché i postulati non sono proposizioni immediate. D'altronde Aristotele attribuisce ad essi un compito esclusivamente pedagogico. Un postulato è, per lui, una proposizione dimostrabile che il maestro non dimostra, ma chiede all'alunno di ammettere senza prova. Egli fa questo a ragion veduta: poiché la proposizione non è dimostrabile dalla scienza che egli insegna; se essa è dimostrabile, lo è da altra scienza (I, 19; n. 162).

Le *tesi* sono le *definzioni*: definizione propriamente detta del soggetto della dimostrazione, definizione nominale della proprietà. Vengono così chiamate perché sono semplicemente *poste* come punti di partenza della dimostrazione. Una definizione, infatti, non dimostra; essa risulta da una combinazione di concetti designanti una essenza, mentre la dimostrazione muove di lì per stabilire che questa essenza ha tale proprietà. La definizione, d'altronde, non essendo una proposizione, non può essere né vera, né falsa. Ma quando viene riferita al definito, essa dà una proposizione immediata, poiché è un'identità. Infatti è del tutto vano chiedersi perché una cosa è essa stessa: è un principio primo.

Le *ipotesi* sono le proposizioni che stabiliscono l'esistenza del soggetto della dimostrazione. Sono così chiamate, ci sembra, non perché siano sempre «ipotetiche» nel senso corrente della parola, cioè dubbie, ma perché, secondo il senso proprio e letterale della parola esse sos-tengono o sop-portano la tesi (poiché non si può definire ciò che non esiste). Esse sono tuttavia «ipotetiche» talvolta in una scienza particolare, quando hanno bisogno di prova, ma possono essere provate solo da un'altra scienza. Si avvicinano allora ai postulati. La sola differenza è che l'ipotesi è conforme all'opinione dell'alunno, mentre il postulato si rivolge ad un alunno che non ha nessuna opinione in materia. Quando un'ipotesi non è «ipotetica» ma evi-

dente, lo è in virtù di un'intuizione o sensibile o intellettuale. Gli *assiomi* sono le proposizioni immediate per eccellenza ed è su di essi che conviene insistere.

Si distinguono dalle tesi e dalle ipotesi in quanto sono principi *communi* a tutte le scienze, mentre gli altri principi sono propri di ogni singola scienza. Tuttavia, osserva Aristotele, la loro comunanza è «una comunanza di analogia», poiché ogni scienza li restringe al suo oggetto particolare. *Communia principia accipiuntur in unaquaque scientia demonstrativa secundum analogiam, idest secundum quod sunt proportionata illi scientiae* (I, 18; n. 154). Soltanto la metafisica li considera in tutta la loro purezza e in tutta la loro ampiezza, come leggi dell'essere in quanto essere. Per esempio, la matematica non sa che farsene del principio: «due cose identiche ad una terza sono identiche fra loro». Ciò che l'interessa è la quantità; ora identità di due quantità è uguaglianza. Applicato alla matematica, il principio dovrà essere così formulato: «due quantità uguali a una terza sono uguali fra loro».

Quanto alla nomenclatura degli assiomi, né Aristotele, né san Tommaso si sono preoccupati di farne un censimento completo. L'assioma supremo è il principio di contraddizione formulato e difeso nel libro IV della *Metafisica*. Ma gli altri sono menzionati solo quando occorrono. Poco importa, del resto.

Il compito degli assiomi nella dimostrazione è chiarissimo e tuttavia difficile ad esprimersi. Il soggetto, del quale si conosce la definizione e l'esistenza, è *ciò di cui* si dimostra qualche cosa. La proprietà, della quale si conosce la definizione nominale, è *ciò che* si dimostra appartenere al soggetto. Gli assiomi sono *ciò per cui* si dimostra che la proprietà appartiene al soggetto (I, 10; n. 157). Valendosi di immagini, si potrebbe dire che sono come la molla o il nerbo della dimostrazione; o ancora che sono come la sorgente di una luce che si irradia lungo la dimostrazione, fino alla conclusione.

Ma perché siano sorgente di luce, debbono essere essi stessi luminosi. E infatti la loro proprietà principale è di essere cono-

sciuti da sé, *per se nota*, cioè evidenti.

Bisogna evitare di confondere una proposizione *per se* e una proposizione *per se nota*. La dimostrazione utilizza solo le proposizioni *per se*. Ma tali proposizioni non sono tutte evidenti, no davvero. Perché una proposizione sia evidente per se stessa, bisogna che la sua verità sia manifesta alla sola condizione che se ne comprendano i termini: *Propositiones per se notae sunt quae statim notis terminis cognoscuntur* (*Met.* IV, 5; n. 595).

La loro evidenza è *costrittiva*, e ciò significa che esse richiedono necessariamente l'assenso. *Proprium autem horum principiorum est quod, non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam videri quod sint per se vera. Nullus enim potest opinari contraria eorum* (I, 19; n. 160). Si può sempre, senza dubbio, negare esteriormente, a parole, un principio evidente; ma non si può negarlo interiormente nel proprio pensiero nel momento in cui lo si comprende: *cuius contrarium nullus potest mente credere, etsi ore proferat* (I, 5; n. 49, cfr. I, 19; n. 161). Rimane da precisare che cosa debbono essere i termini di una proposizione perché essa sia conosciuta da sé. È un punto difficile quando si cerca di approfondirlo. Ma come prima approssimazione, ci atterremo a quello che dice san Tommaso nella maggior parte dei casi.

Una proposizione è conosciuta da sé quando il suo predicato è *de ratione subiecti*, cioè quando è o la definizione stessa o un elemento della definizione del soggetto.

Sciendum est quod quaelibet propositio cuius praedicatum est in ratione subiecti, est immediata et per se nota quantum est in se (I, 5; n. 50). Propositiones per se notae sunt quae notis terminis cognoscuntur. Hoc autem contingit in illis propositionibus in quibus praedicatum ponitur in definitione subiecti, vel praedicatum est idem subiecto (*Met.* IV, 5; n. 595).

Così una proposizione che è *per se* secondo il *primo modo* di *perseità* è anche *per se nota*. È il caso più chiaro infatti, per-

ché ci si contraddirebbe se si negasse che un soggetto è quello che è.

Ma bisogna aggiungere subito che san Tommaso non dice mai che questo tipo di proposizione sia il solo conosciuto da sé. Infatti, egli prende volentieri come esempio di evidenza: «il tutto è maggiore della parte» (*Met.* IV, 6; n. 605). Ora questa proposizione non è del tipo precedente, poiché la definizione del *tutto* non è di essere *maggiore* di una delle sue parti; la sua definizione è di essere una collezione di parti. Quella è soltanto una delle sue proprietà. Ciò apre larghe prospettive, poiché equivale a dire che certe proposizioni *per se* del *secondo modo* di per sé possono anche essere evidenti, benché abitualmente questo tipo di proposizione sia conclusione di una dimostrazione. Bisogna ricordarlo quando si esamina l'evidenza del principio di causalità.

4. La dimostrazione «a posteriori»

La dimostrazione perfetta della quale abbiamo parlato finora, è detta dimostrazione *propter quid*, perché dà la causa propria e prossima della conclusione; essa dice *perché* il predicato appartiene al soggetto. Essa è dunque sempre *a priori*, e questa espressione abbreviata significa che il discorso va *a priori ad posteriorem*, da ciò che è anteriore per natura a ciò che è posteriore, o, se si vuole, dal principio alla conseguenza.

Ma vi sono anche delle dimostrazioni imperfette. Esse sono dette dimostrazioni *quia*, perché mostrano *che* una cosa è così, senza dare la ragione per cui essa è così (I, 23-25).

Una dimostrazione *quia* può essere *a priori* come una dimostrazione *propter quid*. In questo caso la differenza consiste solamente nel fatto che la dimostrazione perfetta dà la ragione prossima per la quale la conclusione è vera. Mentre la dimostrazione imperfetta dà una ragione *remota* che può valere anche per altre conclusioni. La conclusione è dedotta correttamente, dunque vi è dimostrazione; ma la conclusione non è la

sola che si possa dedurre dai principi, ecco perché la dimostrazione è imperfetta.

Aristotele dà questo esempio: Anacarsi dice che gli Sciri non cantano perché non hanno vigne. È una causa molto remota, *hoc est medium valde remotum*. La causa meno remota sarebbe: perché non hanno vino. La causa più prossima ancora sarebbe: perché non bevono vino, *ex hoc sequitur laetitia cordis quae movet ad cantandum*; la causa veramente prossima sarebbe dunque: perché non hanno il cuore allegro (I, 24; n. 205).

Ma il caso più interessante di dimostrazione imperfetta è la dimostrazione *a posteriori*. Consiste nel dimostrare l'esistenza di una causa muovendo dai suoi effetti. È una dimostrazione *quia* perché dimostra *che* la causa esiste. È una dimostrazione *a posteriori* perché va *a posteriori ad priorem*, da ciò che è posteriore per natura a ciò che è anteriore.

Abbiamo avvertito più sopra che non bisogna confondere una dimostrazione *quia* con un'induzione. Vi è senza dubbio una somiglianza e cioè che la dimostrazione *quia*, come l'induzione, parte dall'esperienza. L'esperienza è infatti la sola funzione che ci faccia conoscere quello che esiste. E per poter concludere un'esistenza, bisogna non soltanto ragionare correttamente, ma partire da un'esistenza. Tuttavia la dimostrazione *quia* non è un'induzione perché non mira a provare una proposizione universale per mezzo di casi particolari. Essa mira a provare l'esistenza di una causa da qualcuno dei suoi effetti.

È dunque una *deduzione* come la dimostrazione *propter quid*, ma in senso inverso. Con vocaboli più moderni, si direbbe che essa è un'*analisi*, mentre l'altra è una *sintesi*. I termini adoperati da san Tommaso sono d'altronde equivalenti. La dimostrazione che va dalla causa all'effetto è detta *compositio*, quella che va dall'effetto alla causa, *resolutio*. La giustificazione di questi nomi è data dal fatto che la causa è più semplice dei suoi effetti, i quali possono essere molteplici e assai diversi, in modo che andando dalla causa all'effetto, si va dal semplice al

complesso, e procedendo in senso inverso si va dal complesso al semplice.

In ogni inquisizione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non è processus resolutivus, sed magis compositivus: nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutivus: utpote cum, de effectibus manifestis, iudicamus resolvendo in causas simplices (S. I-II, 14,5).

Va da sé che l'analisi è il solo metodo possibile quando la causa è sconosciuta, quando dunque gli effetti soli ci sono noti. Essa è imperfetta non perché non sia rigorosa, — lo è quanto la sintesi, ma perché non dà la ragione d'essere della causa: si limita a provarne l'esistenza.

Il principio sul quale essa si basa, principio primo conosciuto di per sé, è una forma del principio di causalità: *posito effectui, necesse est causam praexistere*, dato un effetto è necessario che la sua causa esista (letteralmente presista: si tratta di una anteriorità di natura e non di tempo).

In metafisica, l'applicazione più importante di questa dimostrazione è certamente la prova dell'esistenza di Dio. Non è dunque da stupirsi se san Tommaso puntualizza perfettamente la questione nel momento in cui si accinge a dimostrare che Dio è:

Duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur *propter quid*, et est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae: ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos, quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu, necesse est causam praexistere (S. I, 2,2).

INDICE

Parte Prima

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

<i>Premessa</i>	9
Capitolo I - <i>La filosofia</i>	11
1. Etimologia della parola	11
2. Storia della parola	11
3. Significato della parola	13
Capitolo II - <i>La filosofia come sapienza</i>	16
1. Descrizione della sapienza	16
2. Definizione della sapienza	17
3. Ramificazioni della sapienza	23
Capitolo III - <i>La filosofia come scienza</i>	27
1. Scienza e sapienza	27
2. Scienze pratiche	29
3. Scienze teoriche	31
Capitolo IV - <i>La filosofia e la fede</i>	37
1. Necessità della rivelazione	37
2. Autonomia della filosofia	39
3. La filosofia cristiana	41
Capitolo V - <i>La filosofia e la ragione</i>	47
1. Il lume naturale	47
2. La ragione e l'esperienza	48
3. L'analisi e la sintesi	54

Parte Seconda
LOGICA

<i>Premessa</i>	61
Capitolo I - <i>La logica</i>	63
1. Scopo e soggetto della logica	63
2. Oggetto della logica	67
3. Divisione della logica	73
Capitolo II - <i>Il termine</i>	79
1. Proprietà dei termini	79
2. Classificazione dei termini	81
3. Relazioni tra termini	87
4. La definizione	91
5. La divisione	94
Capitolo III - <i>La proposizione</i>	96
1. La proposizione categorica	97
2. Classificazione delle proposizioni	99
3. L'opposizione delle proposizioni	101
4. La conversione	103
5. Le proposizioni ipotetiche	105
Capitolo IV - <i>L'argomentazione</i>	107
1. Struttura dell'argomentazione	107
2. Leggi dell'argomentazione	108
3. Classificazione delle argomentazioni	110
Capitolo V - <i>Il sillogismo</i>	113
1. Struttura del sillogismo	113
2. Principi e regole del sillogismo	116
3. Figure e modi del sillogismo	120
4. I sillogismi incompleti e composti	124
Capitolo VI - <i>Il sillogismo ipotetico</i>	127
1. Il sillogismo congiuntivo	127
2. Il sillogismo disgiuntivo	128
3. Il sillogismo condizionale	128
4. Sillogismo ipotetico e sillogismo categorico	129

Capitolo VII - <i>L'induzione</i>	159
1. Compiuto dell'induzione	131
2. Natura dell'induzione	131
3. Meccanismo dell'induzione	132
4. La dimostrazione «a posteriori»	134
Capitolo VIII - <i>La dimostrazione</i>	137
1. Scopo della dimostrazione	137
2. Gli elementi della dimostrazione	143
3. I principi della dimostrazione	149
4. La dimostrazione «a posteriori»	154

PARTE PRIMA
INTRODUZIONE
ALLA FILOSOFIA

Titolo originale dell'opera:
ROGER VERNEAUX
Introduction générale et logique
Traduzione italiana di Carmelo Vigna

© BEAUCHESE ET SES FILS, PARIS 1964
© PAIDEIA, BRESCIA 1966

Con approvazione ecclesiastica
della Curia Vescovile di Brescia

SD 84.1
SL



BIBLIOTHECA