

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

**Dialogo Dell'Honore Di M. Giovanni Battista Possevini
Mantovano, Nel Qvale Si Tratta A Pieno del Duello, della
Nobiltà, & di tutti i gradi, ne' quali consiste l'Honore, ...**

Possevini, Giovanni Battista

Vinegia, 1565

Libro secondo

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-5506

LIBRO SECONDO
DEL DIALOGO
DELL'HONORE,

DI M. GIOVANNI BATTISTA
POSSEVINO MANTOVANO.



LIBERTO DI CORREGGIO.
Egli mi par pure Possseuino,
che la materia dell'honore, la-
quale al presente habbiamo
nelle mani, sia a guisa d'una hi-
dra Lernea, a cui per ogni ca-
po, che si tronca, immantenen-
te cinquanta ne rinascono. Voi per auentura hierisera
partiste da me con animo, che io fossi chiaro, & per
sempre risoluto, che l'honore si conseguisse per le uirtù
morali; là doue tuttauia mi uengono in mente di mag-
gior dubbi. conciosia cosa che; se questo fosse uero, per
quel, che a me paia, ne seguirebbe, che un soldato pri-
uato, ilquale hauesse le uirtù morali, potrebbe combat-
tere col suo Capitano, ilqual non l'hauesse, ma fosse
scelerato; perche il soldato priuato, quando è tale, è
degnò d'honore: & il Capitano per lo contrario, che
non è tale, non è degno d'honore. Hor questo è contra

Hydra Ler-
nea.

la commune usanza; perche il soldato priuato è soggetto, & suddito del Capitano. & non è conueniente, che colui, che ubidisce, sia posto in pari grado con colui, che comanda. Non potendo adunque darsi il duello, se non tra eguali, come è comun parere; egli non potrà darsi tra colui, che ubidisce, & colui, che comanda: perche il comandare significa una certa preminenza, laquale non puo stare insieme con la equalità. Ne seguitarebbe parimente una altra cosa assai piu strana, se soli coloro, liquali hanno le uirtù morali, fossero degni d'honore; che in alcun caso non solamente i Capitani, ma etiandio i soldati priuati, liquali fossero uirtuosi, potrebbero combattere co i Re, & con gli Imperadori, che non haessero le uirtù morali. Hor tutte queste cose sono straniissime, & fuori d'ogni costume, adunque non è uero, che la uirtù sola renda gli huomini degni d'honore: conciosia cosa che egli si confonderebbe tutto l'ordine della natura: onde uediamo, che i Re, & gli Imperadori non solo ricusano di combattere co i soldati priuati, & co i Capitani, ma ancora con molti Principi, & Duchi non sudditi a' loro, allegando questa ragione, che essi hanno molti sudditi piu potenti di que' Principi. GIOVAN BATTISTA POSSEVINI. Il soldato priuato, che è uirtuoso, non solamente puo disfidare il suo Capitano, che non sia uirtuoso, ma ancora essendo disfidato da lui, puo ricusarlo, non essendo conueniente, che gli huomini degni d'honore combattano con gli indegni, co' quali non posson guadagnare nulla; ma debbono combattere in cose dubbie, & con auuersari, che infino a quella differenza sieno stati

Il Duello non poterli dar, se non tra eguali.

Il soldato uirtuoso, che disfidato il suo capitano.

I d n

stati stimati degni d'honore. Quando mi dite, che'l Capitano commanda, e'l soldato ubidisce, ui rispondo, tal Capitano non esser ueramente Capitano, ma fatto per fortuna, & contra natura, anzi piu tosto esser seruo: che lo scelerato sempre è seruo dell'huomo da bene: & quando pur auuiene, che esso gli commandi, ciò non dimostra però maggior eccellenza, ne quel tale è ueramente padrone, ò Capitano: imperoche non è per uirtù propria, ma d'altrui, & per lo commandamento del Principe, non gia perche egli il meriti. è ben chiaro, che'l Capitano, ilquale sia huomo da bene, & per proprio ualore habbia quel grado acquistato, non puo esser chiamato a Duello da un soldato priuato. ma qualhora il soldato priuato sia huomo da bene, & possa prouare, che'l Capitano sia huomo scelerato; puo; non solamente disfidarlo, quando da lui fosse ingiuriato, ma ancora risarsarlo giustamente, quando fosse disfidato da lui. Il medesimo dico de i soldati priuati, & de i Capitani uerso i Re, & gli Imperadori: perche u'è il medesimo rispetto.

GI. Pur questo è cōtra la cōsuetudine. Pos. Voi douereste hoggimai esserui accorto, che noi non seguiamo la consuetudine, ma la uerità, & la ragione, & quello, che è secondo la natura.

GI. Et in qual guisa è ito inanzi questa consuetudine, che un soldato priuato non possa combatter con un suo Capitano; ne un Capitano, ò anche soldato priuato con un Re, ò Imperadore? Pos. Questa consuetudine ha hauuto buon principio, & tutte l'arti sono state fatte a buon fine: ma gli huomini son quelli, che l'usano male spesse uolte.

Lo scelerato è sempre seruo dell'huomo da bene.

Se tutte Par
ti sono state
fatte a buon
fine.

GI. Questa conchiuſione mi par piena di gran
difficultà, che tutte l'arti ſieno ſtate fatte a buon fine:
percioche l'arte del comporre i ueleni intende ſolo ad
auuelenare, & uccider gli huomini: ilquale non mi pa-
re già, che ſia buon fine. Pos. Sono ſtati de gli
eſpoſitori, liquali ueggendo queſta difficultà nel prin-
cipio dell'Ethica, quando Ariſtotele dice, che tutte l'ar-
ti appetiſcono il bene, riſpondono in due guiſe, prima,
che l'arte propriamente ſi chiama quella, che tende al
bene dell'huomo: ma quelle, che ſon fatte per offender
gli huomini, propriamente non ſono arti. Appreſſo di-
cono, che'l bene è di due maniere: l'uno uero, l'altro
apparente: & che l'arti, lequali mirano alla morte de
gli huomini, non appetiſcono il uero bene, ma l'appa-
rente. Hor queſte riſpoſte a me non piacciono in modo
alcuno: eſſendo la propoſition d'Ariſtotele nel principio
dell'Ethica generale, altrimenti non prouerebbe quel,
che egli intende di prouare: cioè, che nelle operationi
humane ſi truoua quel fine, ilquale cerchiamo, per lui
ſteſſo, & tutte l'altre coſe per lui: ilche è il medeſimo,
che è il ſupremo bene dell'huomo, & la felicità. Dicono
poi coſtoro, che cotali arti, come è quella del compor
ueleni, appetiſcono il bene apparente, & non il uero: il
che è contra la definition dell'arte poſta da Ariſtotele,
ch'ella è habito fattiuo con ragione uera, che la ragione
uera, conduce al uero bene, non all'apparente: percioche
dal uero non ſi conchiude mai il falſo, ne per ſe, ne acci-
dentalmente, come hieri dicemmo. queſta ragion uera è
quel diſcorſo, col quale conchiudiamo le coſe, che ſi deb-
bon fare nell'arti: ma il bene apparente è diſiderato dal
l'intelletto

Arte come è
definita da
Ariſtotele.

l'intell
ſa, la
ilquale
ATE
ferma
habiti
non è
za, la
letto
l'arte
na art
to de
te uoi
che ell
i uele
ſogno
torica
contr
perch
ſendo
del ma
ſi, &
male
uagit
queſto
uſar
uſata
non è
G
opera

l'intelletto, quando egli s'inganna, & usa la ragion falsa, laqual non entra nell'arte, ma nel contrario habito, ilquale, uolendo isprimere affatto il uocabolo Greco **A T E C H N I A**, chiameremo *inertia*. Il medesimo conferma Aristotele in molti altri luoghi, doue dice che gli habiti dell'intelletto nostro, sono cinque, da i quali esso non è mai ingannato; l'intelletto, la scienza, la sapienza, la prudenza, & l'arte. con questi habiti l'intelletto sempre per se conosce il uero, & un di quelli è l'arte. adunque noi non ci possiamo ingannare in alcuna arte: & se talhor c'inganniamo, questo non è difetto dell'arte, ma è proprio di noi. **G I.** Et che dite uoi dell'arte del comporre i ueleni? **P o s.** Dico, che ella è fatta a buon fine: perche insegna di comporre i ueleni, a fin che noi gli possiamo schifare, & nel bisogno trouarui il remedio: si come diciamo della *Rhetorica*, laquale insegna a conoscere i contrari: & de i contrari l'uno è sempre male, ma ella non ce gl'insegna, perche noi mettiamo in opera l'uno, & l'altro, non essendo lecito mai di far male: anzi ci mostra la natura del male, accioche sappiamo guardarci da lui in noi stessi, & ischifarlo, quando altri ce'l persuade; che se noi male usiamo cotali arti, ciò procede dalla nostra maluagità, non dal fine dell'arte. perche Aristotele dice, questo esser comune a tutti i beni, che noi gli possiamo usar male, eccetto la uirtù, laquale tosto che è male usata, perde il nome, & la natura propria, & già non è piu uirtù.

G I. Et pur Aristotele dice, che tutti gli huomini operano per lo bene apparente. **P o s.** Altro è il ri-

Atechnia.

Habiti dell'intelletto, per li quali egli mai non è ingannato.

Tutti gl'huomini operano per lo bene apparente.

126 DIAL. DELL'HONORE

spetto dell'arti, altro quello de gli huomini particolari: gli huomini fanno quel, che fanno, parendo loro che sia ben fatto, & talhor s'ingannano, talhor nò. onde dice Aristotele, che tutti gli huomini cattiuu sono ignorantu: perche non fanno il principio del bene operare ma l'arte non s'inganna mai: perche ella è habito fattiuo con ragion uera, come già habbiamo detto. & pertanto Aristotele in quel luogo dice, che tutti gli huomini operano per lo bene apparente, per comprendere insieme & gli huomini da bene, e i cattiuu: perche gli huomini operano per lo bene apparente, perche operano per lo ben uero, ilquale pare lor bene, & i cattiuu operano per lo ben falso, ilquale appar loro uero bene.

GI. Poi che hauete toccato un passo, done cade a proposito il ragionamento del libero arbitriu secondo Aristotele, non già secondo i nostri theologu, quando hauete detto tutti gli huomini cattiuu essere ignorantu, perche non fanno operare il principio del bene; se a uoi piacesse, a me sarebbe molto a grado, che ne ragionassimo alquanto peripateticamente, prima che passassimo piu oltre: ilqual ragionamento (come uoi dite) essendo tutto l'honor fondato sopra l'essere huomo da bene, non sarà fuori di proposito, dipendendo l'essere huomo da bene dal libero arbitriu, & tanto meno sarà fuor di proposito, quanto che leuando molti il libero arbitriu, & attribuendo tutte le nostre operationi a i fati, ò a gli influsi delle stelle, ò alla prudenza infallibile, & inuitabile di Dio, doue essi diceessero il uero, niun sarebbe degno d'honore: perche se gli huomini facessero l'opere buone, le farebbono sforzati da dette cause: &

Del libero arbitriu peripateticamente.

uoi diceste hieri, che quel uocabolo opinione posto da
 Aristotele nella definition dell'honore, significa elet-
 tione: onde si comprende, che le cose fatte per forza,
 & non per elettectione, non son degne d'alcuno honore.
 Pos. Molto m'aggrada questa uostra proposta, &
 però facciam qui, come un segno del luogo, doue si la-
 scia il primo ragionamento, perche poi piu ageuolmente
 ui possiamo rientrare, & diamo principio a quest'altri.
 Ma per meglio comprendere, in qual guisa operino gli
 huomini, & gli altri animali, dichiareremo auanti che
 d'altro parliamo, le potenze dell'anima nostra, par-
 lando sempre naturalmente, & secondo la mente d'Ari-
 stotele, non secondo la nostra religione: perche noi at-
 tendiamo hora ad Aristotele non alla Theologia Chri-
 stiana. L'huomo adunque ha due anime: l'una delle quali
 è dotata di ragione, l'altra no: laqual nondimeno in tan-
 to si dice esser capace di ragione, in quanto è atta ad ubi-
 dire all'anima dotata di ragione, lequali cose Aristote-
 le dichiara in molti luoghi. Hora queste due anime, le
 quali sono la sensitua, & la ragioneuole, sono cose di-
 uerse: & secondo Aristotele non solamente per alcun
 rispetto distinte tra loro, ma in tutto essentialmente dif-
 ferenti. L'anima sensitua ha due potenze, si come an-
 co fa due uffici: con l'una potenza conosce le cose, che
 le sono rappresentate da' sensi, & questo è il primo
 ufficio: & chiamasi secondo questa potenza anima sen-
 situa conoscitiua: con l'altra potenza essa appetisce
 quello, che dall'anima sensitua conoscitiua è stato cono-
 sciuto; & questo è il secondo ufficio: & secondo questa
 facultà si chiama anima sensitua, appetitiua, o concu-

Le cose fatte
 per forza.
 e non per elet-
 tione non son
 degne d'honore.

L'huomo, se-
 cōdo Aristotele,
 ha due anime.

L'anima sen-
 situa, quan-
 te potenze
 ha.

piscibile, di modo, che queste due potenze sono una cosa medesima, & solo son differenti tra loro, in quanto ciascuna opera diuerse cose: imperoche l'anima sensitiva in quanto ella conosce, si chiama conoscitiua, in quanto appetisce, si chiama appetitiua, o concupiscibile: & questa anima sensitiva è quella, che contrasta alla ragione. Vna altra potenza ancora ha l'anima sensitiva, laqual si chiama memoratiua, con cui ella si ricorda delle cose conosciute: percioche la potenza conoscitiua ha due parti, l'una si chiama senso comune, l'altra fantasia: il senso comune è l'una delle potenze dell'anima sensitiva conoscitiua, con laquale essa discerne l'una cosa sensibile dall'altra, che le sono presentate da' sensi esteriori, si come è dal sapore all'odore: percioche il senso esteriore non puo giudicare d'un'altra cosa sensibile: come la vista non puo giudicar del suono, che è l'obietto dell'udire. là onde fu bisogno d'una potenza, laqual giudicasse la differenza, che era tra gli obietti de i cinque sensi esteriori, & questa è il senso comune. La fantasia, laquale Auerroè, & Auicenna distinguono dalla cogitatiua, & non bene: percioche Aristotele non moltiplica piu potenze: la fantasia, dico, discorre sopra le cose, che le son presentate dal senso comune: & dapoi che ella ha fatto il suo discorso, l'anima sensitiva appetitiua appetisce quello, che la fantasia ha giudicato. Le specie poi, & le similitudini delle cose conosciute dalla fantasia, si ripongono nella memoratiua. L'anima ragioneuole ha due parti, l'una delle quali si chiama attiua, l'altra passiuua, cioè ricettatrice & acquistatrice: perche questo uocabolo patire, è equiuoco: & in questo proposito

l'anima ragioneuole,
 quante parti ha...

proposito non significa difetto, ma piu tosto perfet-
 tione. Queste due parti dell'anima ragioneuole; uoglio
 dire l'attiuu, cioè l'intelletto agente, & la passiua, cioè
 l'intelletto passibile; sono cose diuerse, & distinte real-
 mente, si come la materia si distingue dalla forma. Ilche
 dichiara Aristotele, quando pruoua, che si dà l'intel-
 letto agente. La parte attiuu serue alla passiua, come fa
 la luce agli occhi; perche noi non uediamo nelle tene-
 bre, ma u'è bisogno di luce, laquale allumi il luogo, che
 è in mezo; & allhora l'oggetto puo produrre, & man-
 dare la spetie, & similitudine sua a gli occhi. L'atti-
 ua parimente illustra le fantasie, & le similitudini delle
 cose; lequali dalla passiua son riceuute. La passiua ha
 due parti, l'una delle quali si chiama intelletto, l'altra
 appetito, ò uolontà, che per hora uogliamo chiamar-
 la: & queste due parti son tra loro distinte, non real-
 mente, ma secondo diuerso rispetto per le loro opera-
 tioni; percioche l'anima ragioneuole, in quanto ella è
 passiua, intende & uuole: in quanto ella intende, si chia-
 ma intelletto; in quanto uuole, uolontà. L'intelletto si
 diuide in due parti, diuerse solo per le loro operationi,
 in intelletto speculatiuo, col quale egli contempla le co-
 se, che alle scienze appartengono, & in intelletto prat-
 tico, ilquale da Aristotele è chiamato consultatiuo, col
 quale l'anima giudica ciò, che s'habbia da fare: ne po-
 tremmo operare alcuna cosa, che prima non fosse stata
 giudicata da questa parte pratica, & consultatiua. Et
 quando l'anima con quella parte ha deliberato, & giu-
 dicato, alcuna cosa esser buona, subito la desideriamo,
 et quando desiderata l'habbiamo, subito l'appetito com-

L'intelletto
 è diuiso in
 due parti.

manda, & muoue le membra ad operare; & doue non
 ui si interponga qualche impedimento, incontanente fac-
 ciamo quello, che habbiamo desiderato. Ho: la cagione
 di tutti gli errori è il congiungimento, e il collegamento
 dell'anima sensitua con la intellettiua; perche giusta, &
 conueneuol cosa sarebbe, che la parte intellettiua, per
 esso ragioneuole, gouernasse, & comandasse alla sen-
 situa: & allhora gli huomini operan bene & utilmen-
 te per loro, quando cosi fanno; ma quando la sensitua
 peruertisce il discorso dell'anima intellettiua, allhora ne
 nascono tutte le sceleratezze de gli huomini. Questo
 cosi detto, io pongo due conchiusioni ferme, & riso-
 lute. La prima è che l'ufficio dell'anima intellettiua è in-
 tendere, discorrere, far sillogismi, discernere il uero
 dal falso nelle scienze, & il bene dal male nelle facultà
 operatiue. La seconda conchiusione è, che tutta la li-
 bertà nostra di mente d'Aristotele consiste nella parte
 intellettiua; & l'ufficio dell'altra parte, cioè dalla uo-
 lontà, è di uoler quello, che dall'intelletto è stato giu-
 dicato. Onde se l'intelletto erra, erra parimente la uo-
 lontà: perche la uolontà è cieca, & niente puo & per
 ciò quando discorriamo le cose buone, uogliamo ancora
 le cose buone. Et per questo dice Aristotele, che tutti
 gli huomini cattui sono ignoranti. Tutto l'errore adun-
 que è nell'intelletto; per cioche la uolontà è stretta a uo-
 ler quello, che ha giudicato l'intelletto, & non puo
 fuggire di far questo. Et quel medesimo, ch'io dico
 dell'intelletto, & della uolontà, si puo dire della parte
 conoscitiua, & appetitiua, nell'anima sensitua: impe-
 roche quando l'anima sensitua conoscitiua ha giudicato
 alcuna

Cagione di
tutti gli er-
rori.

Be oltre
siau

Vfficio del-
l'anima in-
tellettiua.

collegi
siamus

Tutti gl'huo-
mini cattui
sono igno-
ranti.

gl
qu
ii

quano
siamus

alcuna cosa esser buona; l'appetito è costretto a desiderar quella: & così la libertà dell'anima sensitiva sta nella parte conoscitiva, non nell'appetitiva. Ma perche uerrà in proposito di parlare de gli appetiti, meglio sarà, ch'io ne ragioni alquanto in questo luogo, & ch'io ui mostri tutte le loro specie. L'appetito adunque è di due maniere, l'uno si chiama naturale, ilqual seguita la natura della cosa, l'altro animale, ilqual seguita le cose, che conoscono, & ritrouasi solo in esse. L'appetito naturale è quella inclinatione, laquale hanno le cose di lor natura: come l'appetito del fuoco è d'andare alla insù, della terra all: in giù: & tutte le cose naturali hanno questo appetito, ilquale è senza cognitione, & tanto conuiene alle cose animate, quanto all'inanimate. Onde anche gli huomini hanno l'appetito naturale di generare un simile a se stessi. L'appetito animale in due parti si diuide, nell'appetito dell'anima ragioneuole, & nell'appetito dell'anima sensitiva. gli appetiti dell'anima ragioneuole son due; la uolontà; & l'elettione: & altrettanti son quelli dell'anima sensitiva; la concupiscenza, & l'ira. Tutte quelle cose, che hanno l'appetito animale, hanno parimentel'appetito naturale: ma non in contrario tutte quelle, che hanno l'appetito naturale, hanno etiandio l'appetito animale; come le pietre, le piante, & altre cose simili, lequali hanno solamente l'appetito naturale. Hora la concupiscenza è appetito, & desiderio di cosa, che sia diletteuole, & soaue, ò che almeno paia tale, potendo la conoscitiva, cui ella segue, ingannarsi. Questa concupiscenza sola si ritroua senza

Appetito naturale.

Appetito animale.

Concupiscenza.

fetti, liquali hanno solamente il senso del tatto, come l'ostriche, & le sponghe marine; liquali animali non hanno altro appetito animale, fuor che la concupiscenza: onde quando sentono alcuna cosa soave, si diletmano, quando alcuna molesta, si ristringono. imperoche ciascuno animale, ilquale ha fantasia, ha etiandio appetito; & quando hanno la fantasia imperfetta, hanno similmente l'appetito imperfetto. gli animali perfetti, liquali si muouono con piu mouimenti, hanno la concupiscenza, & l'ira: & per cotali appetiti si dice, che detti animali operano spontaneamente.

Se tutti gli animali perfetti operano spontaneamente.

GI. Dunque tutti gli animali perfetti operano spontaneamente? P o s. Gran differenza è tra spontaneo, & uolontario. Et coloro, che nel quarto, & nel quinto capitolo del terzo libro dell'Ethica han tradotto H E C V S I O N per uolontario, & non per espontaneo, hanno guastato tutto il senso di que' capitoli: imperoche il uolontario è solamente ne gli huomini, che non sono fanciulli, lo spontaneo è ne gli animali senza ragione, ma perfetti; & anco ne' fanciulli.

GI. Egli par pure, che Aristotele dica, lo spontaneo conuenirsi solamente all'huomo, quando definisce, che'l fare spontaneamente è quando si fa scientemente, & la scienza conuien solo a gli huomini. P o s. Aristotele in quel luogo usa il nome della scienza con significato improprio: altrimenti contradirebbe a quello, che egli dice altroue chiarissimamente. L'ira è desiderio di uendetta, per lo dispregio apparente di se, o d'alcuno altro de' suoi: imperoche gli huomini desiderano di uendicarsi, quando sono dispreggiati da qualch'uno.

Definition dell'ira.

Tutti

Tutti questi appetiti oltre a gli altri animali, son nell'huomo: percioche egli ha la parte sensitua, nella quale egli comunica con gli altri animali: ma gli appetiti proprij, & soli dell'huomo sono la uolontà, & la electione: i quali gli conuengono per l'anima intellettiua: per cui propriamente egli è huomo.

GI. Hor che cosa è l'electione? P o s. L'electione è appetito consultatiuo, cioè che segue la consulta, & la diliberatione dell'intelletto. l'intelletto discorre, & consulta: come, per effempio, se si debbe far guerra contra a' Turchi: egli combattuto di quà & di là da diuersi ragioni, alla fine così conchiude, che se ella si fa, uinceremo il Turco: onde essendo bene di uincere il Turco, conchiude, che questa guerra si debba fare: & ciò conchiuso, l'anima lo desidera. Questo appetito, & desiderio, ilquale seguita, & eseguisce, non u'essendo impedimento, quella diliberatione dell'intelletto, si chiama electione. Onde ben dice Aristotele, lei essere appetito consultatiuo: per laqual conditione ella si distingue dalla uolontà. Et per ciò dice medesimamente Aristotele, che la electione è intelletto appetitiuo, ò appetito intellettiuo: percioche seguita la diliberatione dell'intelletto: & in questo senso si deono interpretar tutte l'auttorità d'Aristotele, lequali par che dicano il simile dell'electione. dice ancora Aristotele, che la electione non è il medesimo, che è l'operare spontaneamente, perche l'operare spontaneamente abbraccia piu, che non fa la electione. L'electione adunque non è ne concupiscenza, ne ira, ne uolontà, ne opinione, ma è quello appetito, che seguita la diliberatione dell'intelletto. Et

Electione
quello,
che è.

134 DIAL. DELL'HONORE

pe quando diciamo, che la elettione è con ragione, uogliamo dire, che ella è con consultatione: il che mostra ancora il nome stesso della elettione, perche egli è, come eleggere una cosa di due, che ne siano proposte.

Differenza
dalla elettio-
ne al giudicio.

GI. Et che differenza fate uoi dall'elettione al giudicio. POS. Il giudicio è della parte dell'anima ragioneuole, laquale è l'intellettiua: l'elettione è della parte dell'anima ragioneuole, laquale è appetitiua. Appresso il giudicio precede l'elettione, & l'elettione segue il giudicio: & se'l giudicio è buono, l'elettione è buona: se egli è cattiuo; essa ancora è cattiuua.

GI. Come dite uoi, che'l giudicio è della parte intellettiua? POS. Perche il giudicio non è altro, che la notitia della conchiuisione, laquale dall'intelletto è stata fatta: come quando noi consultiamo, se si debbe far guerra (percioche le cose, delle quali si consulta, sono contingenti, & non necessarie: là onde noi non consultiamo delle cose fatte) come d'espugnar Troia: perche le cose già fatte non sono piu contingenti, ma è necessario, che sieno state fatte. Onde disse Agathone,

Ciò solo non puo fare il somno Iddio,
Che quello, che s'è fatto, non sia fatto.

Consultiamo adunque, se dobbiamo far guerra, noi per lo sillogismo conchiudiamo, che ella si dee fare. questa conchiuisione è il giudicio, che fa l'intelletto. Onde essendo il giudicio nella parte intellettiua, & conoscitiua, disse Aristotele, che ciascuno giudica bene le cose, che egli conosce, & intende, & per questo sono da biasimar coloro, liquali uogliono dar giudicio delle cose, che non fanno. L'elettion poi segue questo giudicio: per-

cioche

cioche, quando l'intelletto ha conchiuso, & giudicato, che si debba far la guerra, l'election subito elegge di farla. **G 10.** Il modo comune del parlare mostra pur che l'election sia quel medesimo, che è il giudicio: perche si dice, che chi ha buona electione, ha anco buono giudicio. **P 05.** È uero, che chi ha buona electione è segno, d'ha buon giudicio. perche la buona electione & effecutione della buona conchiusione, & giudicio, che ha fatto l'intelletto.

G 1. Voi dite, che'l giudicio è cosa differente dalla electione, hor mi pare, che l'ingegno, & l'electione sia tutto uno: dicendo Aristotele, che l'ingegno uero è potere eleggere il uero, & fuggire il falso. Adunque ne seguita, che ò l'ingegno sia il medesimo, che è l'electione, ò almeno che l'ingegno sia spetie, & parte d'electione: ponendosi l'electione nella definition dell'ingegno.

P 05. Credono i ualenti letterati questo esser falso: perche il giudicio è diuerso dall'electione: & l'ingegno, e'l giudicio sono una cosa medesima, imperoche, che cosa è il giudicio? (bisogna sempre che si puo, uenire alle definitioni: perche la definition buona dichiara tutte le cose, che conuengono al definito; & rimuoue tutte quelle, che non gli conuengono.) Il giudicio niente altro è, se non il saper pigliare una cosa di molte. & per questo i giudici sono chiamati giudici, perche udite, & intese le ragioni d'amendue le parti, giudicano, qual di loro habbia ragione, ne potrebbero, doue altramente faceffero, giudicar dirittamente, come dice Euripide, Platone, & Aristotele. Dico adunque cosi, quella potenza, con cui noi eleggiamo il uero, & fuggiamo il

Chi ha buona electione ha buon giudicio.

Il giudicio è diuerso dalla electione.

Giudicio quello che è.

falso, è l'ingegno, in questa propositione si predica il definito della sua definitione, & la mette Aristotele nel luogo, che uoi ultimamente haueate allegato. Onde essendo essa uera, sarà parimente uera la sua conuertente, cioè che l'ingegno è potenza, con laquale eleggiamo il uero, & fuggiamo il falso: perche la definitione si conuerte col definito; come l'huomo è animal ragioneuole, l'animal ragioneuole è huomo: hora ogni facultà, con laquale eleggiamo il uero, & fuggiamo il falso, è giudicio. dunque l'ingegno, & il giudicio sono una cosa medesima. il che mostra anche altroue Aristotele, quando dice, il uero & perfetto ingegno essere il giudicar bene, & eleggere il uero bene.

GI. Et pure in questa medesima auctorità Aristotele definisce l'ingegno per l'elettione. Concedoui adunque, che l'ingegno, & il giudicio sieno una cosa medesima: ma ben ui niego, che'l giudicio, & l'ingegno si distinguano dall'elettione, perche l'elettione è di due cose proposte eleggere una; ilche non è altro, che giudicio, & ingegno. P o s. L'elettione, della quale hora io intendo, è distinta dall'ingegno, & dal giudicio: perche l'elettione è nella parte appetitiua, & l'ingegno, & il giudicio, che una cosa medesima sono, è nell'intellettiva, & perciò ad accordar tra loro questi luoghi d'Aristotele, dico, che per elettione possiamo intendere due cose, l'una la scelta, che fa l'intelletto d'una cosa tra molte, laquale è nell'intelletto, & è il medesimo, che è il giudicio, & l'ingegno, & si puo chiamare impropriamente elettione: non potendo noi per carestia di uocaboli esprimere altrimenti l'ufficio del giudicio, & dell'ingegno.

Quello, che
si puo inten-
der per la
elettione.

l'ingegno. & noi non parliamo hora di questa elettione, laquale è il pigliar l'una delle parti della contradictione: & di questa intende Aristotele, quando egli la mette nella definitione del giudicio, & dell'ingegno. per elettione ancora possiamo intendere un'altra cosa, laquale è nella parte appetitiua, & ciò è l'appetito, che seguita la determinatione dell'intelletto, dellaqual parla Aristotele in molti luoghi. Et secondo questa definiamo, la uirtù essere habito elettiuo: & questa è propriamente elettione: & di questa noi parliamo al presente. Et questa distinctione conferma Aristotele, quando dice, che le cose, lequali muouono l'animale, sono il discorso, la fantasia, l'elettione, la uolontà, & l'appetito, ma tutte queste cose si riducono all'intelletto, & all'appetito. la fantasia, & il senso hanno il medesimo luogo, che ha l'intelletto, cioè si riducono all'intelletto: di modo che egli chiama quiui il senso intelletto: perche egli hauea gia detto, che l'intelletto possibile era corruttibile. La fantasia adunque, & il senso si riducono all'intelletto: perche tutte queste cose giudicano, se bene sono differenti tra loro nella guisa che detto habbiamo. Et di qui si comprende, che'l giudicio appartiene all'intelletto, la uolontà poi, l'ira, & la concupiscenza, si riducono all'appetito, l'elettione è comune all'intelletto, & all'appetito. Essendo per tanto l'elettione comune all'intelletto, & all'appetito, ella si prenderà propriamente per appetito, che segue la deliberatione dell'intelletto, impropriamente poi, & in quanto è comune ancora all'intelletto, per quello medesimo, che è il giudicio, & l'ingegno.

Cose, che muouono l'animale.

Il giudicio appartiene all'intelletto.

GI. Questo testo assai chiaramente conferma la vostra distinzione, quando così s'intenda, come voi dite: ma altri altramente l'espongono, cioè che quando Aristotele, dice, l'election esser comune all'intelletto, perciò lo dice, che ella segue la deliberation dell'intelletto, non perche ella conuenga all'intelletto. P o s. Questa esposizione è falsa per le ragioni già dette, & è contra il testo istesso d'Aristotele. imperoche nel medesimo modo potremmo dire, che la uolontà conuenisse all'intelletto, perche ella segue l'intelletto; & che la concupiscenza conuenisse al senso, perche ella il segue. per qual ragione adunque hauerebbe detto questo Aristotele piu dell'electione, che dell'altre cose, le quali muouono l'animale?

GI. Voi dite, che'l giudicio, & l'ingegno sono una cosa medesima, ilche tuttauia è contra il comun modo del parlare. perche si suol dire, che coloro, che ageuolmente imparano, & mettendo a memoria, hanno ingegno: & oltre a ciò, che molti di costoro benchè habbiano ingegno, non hanno però giudicio. P o s. L'ingegno, & il giudicio sono una cosa medesima per le ragioni dette, quando l'ingegno uoglia dir quello, che significa ΕΥΡΗΥΑ, & il giudicio uoglia dir quello, che uol dire ΚΡΙΣΙΣ. Appresso Aristotele. Chiara cosa è bene, che tutti traducono ΕΥΡΗΥΑ, ingegno, perche l'ingegno è la natura imitata, & ingenua in ciascuno, & questo medesimo è l'ΕΥΡΗΥΑ, & non è uocabolo, ilquale s'addatti meglio, alla traduttion dell'ΕΥΡΗΥΑ, che l'ingegno. Del uocabolo ΚΡΙΣΙΣ niente dico. perche non è dubbio ueruno, che a lui nella nostra lingua risponde giudicio: & non debbiamo por

Perche l'ingegno & il giudicio siano una cosa medesima.

Quello, che è ingegno.

mente
non
cosa
sono
la fa
uera
G
con
THI
ce,
ageu
P o
gnifi
giud
impr
C
l'ele
prin
tion
ci el
lont
tion
uor
sto
del
noi
der
tà
sou
P o

mente, che gli huomini usino di parlare altramente, se non quando parlano con ragione: percioche non ogni cosa usitata, & famosa, è uera: anzi molte cose false sono famose, & probabili. Onde dice Aristotele, che la fama, laquale celebrano molti popoli, non è perciò uera del tutto.

GI. Et come chiama Aristotele quella potenza, con cui noi facilmente impariamo? Pos. EVMATHIA. GIO. Questo è contra Cicerone, ilqual dice, che noi chiamiamo uno, ilquale impari, & mandageuolmente a memoria col nome solo dell'ingegno.

Eumathia quello, ch'è.

Pos. Sempre che ingegno significhi quello, che significa EUPHYA, l'ingegno è una cosa medesima col giudicio: & se Cicerone l'usa in altro significato, l'usa impropriamente, come fa molti altri uocaboli.

GI. Hor che differenza fate tra la uolontà & l'electione? Pos. Aristotele mette tre differenze. La prima è, che la uolontà è di cose impossibili, ma l'electione no: si come noi uorremmo non morir mai, ma non ci eleggeremmo perciò questo. La seconda è, che la uolontà è delle cose, che non sono in poter nostro: ma l'electione è delle cose, che sono in nostro potere: si come noi uorremmo esser Re; ma non lo eleggeremmo: perche questo non è in poter nostro. La terza, che la uolontà è del fine, l'electione è di quelle cose, che tendono al fine. noi uogliamo la sanità, come fine, & eleggiamo di prender le medicine, come quelle, lequali giouano alla sanità, & uanno a quel fine. GIO. Et per qual cagione sono queste differenze tra la uolontà, & l'electione? Pos. La cagione è, che l'electione ò appetito, ilqual

Differenza tra la uolontà e la electione.

Perche sono le differenze tra la uolontà e la electione.

segue la deliberation dell'intelletto : ma noi non consultiamo delle cose impossibili , come di non morire , ne delle cose che non sono in poter nostro , douendo una tal consulta esser uana , ne del fine , ma delle cose , che conducono al fine .

GI. A me non pare , che uoi dichiariate bene la natura della uolontà : percioche si come è fuor di ragione , che eleggiamo l'immortalità ; così parimente io reputo strano , che noi uogliamo non morire : perche tal uolere , & appetito è pur uano . Oltre a ciò , questo è contra Aristotele , quando egli dice , che tutte le cose , che da gli huomini si fanno , ò si fanno per mezzo d'huomini , ò nò : le cose , che non si fanno per mezzo d'huomini , son quelle , che si fanno dalla fortuna , ò dalla forza , ò dalla natura , percioche noi di tali cose non siamo cagione : le cose , che per mezzo d'huomini si fanno , sono quelle , che sono causate dall'appetito , & dalla consuetudine . questo appetito è di due maniere . l'uno ragioneuole , l'altro senza ragione : la uolontà è disiderio , & appetito di bene con ragione (questa è la definizione della uolontà) percioche niuno è , che uoglia , se non quello , che gli par bene : & in contrario le cupidità sono appetiti senza ragione . Essendo adunque la uolontà appetito con ragione ; come potrà ella uolere le cose impossibili , lequali sono senza alcuna ragione , non essendo ragioneuole il disiderar le cose , che non si possono conseguire ? In uno altro luogo ancora dice Aristotele , che nella parte ragioneuole è la uolontà , ma la concupiscenza , & l'ira son nella parte senza ragione . & altroue , che quando si muoue con ragione , ciò si fa ancora con uolontà :

Appetito di
due maniere .

Concupiscenza & ira in
che parte
stanno .

uolontà; ma l'appetito muoue senza ragione: perciò che la concupiscenza è una specie d'appetito. Pos. La ragione è di due maniere, l'una diritta, & buona, & uera, l'altra nò. Et per questo Aristotele nella definition dell'arte disse, che ella era habito fattiuo con ragion uera. Se non ui fosse la ragion falsa, sarebbe stato su- perchio l'aggiungerui uera. Onde poco dopo definendo l'inertia, che è quasi la priuation dell'arte, disse, che ella era habito fattiuo con ragion falsa intorno a quelle cose, lequali possono essere altrimenti. La uolontà per tanto è appetito con ragione: ma quella ragione non è uera ragione. & così noi uogliamo l'immortalità & le cose, che non sono in nostro potere: perche alcuna uolta l'intelletto s'inganna formando delle ragioni, che pa- rion buone, & non sono. hora la concupiscenza è appe- tito senza ragione, cioè senza discorso. la uolontà an- cora, quando desideriamo l'immortalità, è con ragione, cioè con discorso: ma la concupiscenza, & l'ira sono sen- za discorso, & operano in uno istante, & sono ne g'i altri animali; doue la uolontà è solo nell'huomo.

GI. Se la uolontà si distingue dall'elettione, per- che la uolontà è con ragione, laqual puo esser falsa: sa- prei uolentieri, se la uolontà, quando segue la ragion uera, è il medesimo, che la elettione. Pos. Quiui ancora la uolontà si distingue dall'elettione: perche la uolontà seguendo la ragion uera, desidera il fine, & la elettione le cose, che tendeno al fine: poi l'elettione se- guita la consulta dell'intelletto: ma la uolontà desidera quelle cose, lequali non appartengono alla consulta del- l'intelletto.

Inertia quel
lo, che ha,

Se la uolontà,
quando segue
la ragione,
è il medesimo,
ch'è la
elettione.

Se la uolontà,
quando segue
la ragione,
è il medesimo,
ch'è la
elettione.

Per quali ragioni tutta la nostra libertà è nell'intelletto.

GI. Hor, che uoi haueate diuise, & dichiarate le potenze dell'anima, resta che diciate, quai ragioni u'abbian mosso a dire, che tutta la nostra libertà secondo Aristotele sia nell'intelletto; & che noi non possiamo fare se non quello, che ci par bene. P o s. Molte son le ragioni, et l'autorità d'Aristotele, che l'han tratto in questa opinione: delle quali la prima è la definizione della uolontà, laquale è desiderio di bene con ragione. niuno adunque potrà uolere il male, in quanto è male, & così la uolontà non sarà libera, percioche la libertà si stende alle cose opposte, al fare, & al non fare: onde, quando non possiamo fare, se non in un modo, noi non siamo chiamati liberi. hora la uolontà non è delle cose opposte: che se ciò fosse, ella potrebbe uolere il bene, & il male: ma dice Aristotele, che niun uole. se non quello, che gli appar bene: ilche conferma Dante, quando dice. che'l bene è del uoler obietto: ilche sarebbe falso, se alcuno potesse uolere il male. Nel medesimo luogo dice Aristotele, che tutte le cose, che gli huomini fanno, son beni, ò ueri, ò apparenti, & diletteuoli, ò ueramente, ò apparentemente. Hora, se questo è uero, gli huom ni non posson fare il male come male, ma come bene apparente; ne posson uedere il bene, & seguire il male. In uno altro luogo dice Aristotele, che egli pare, che tutte l'arti, & facultà, & l'atitione, & l'electione appetisca qualche bene: dunque non appetiscano il male. Et appresso loda g'i antichi, liquali definendo il bene dissero, il bene esser quella cosa, laquale tutte le cose desiderano. Se adunque alcuno desiderasse il male, non si trouerebbe quella cosa, laqual da tutte l'altre fosse desiderata

se desiderata, cioè il bene. Altroue ancora habbiamo, che ogni nostra cognitione, & elettione desidera il bene: & altroue, che ogni nostra attione appetisce il bene. Ma il fondamento principale di questa opinione, è quello, che Aristotele dice, & che io di sopra allegai, che ciascuno huomo cattiuo è ignorante: & è ignorante, percioche egli non sà i principij del ben fare: & per questo errore gli huomini diuengono ingiusti. hor se gli huomini, che fan male, il fanno ignorantemente; come è possibile adunque, che gli huomini faccian male, credendo, che sia male? imperoche se gli huomini facesse= ro male; credendo che fosse male, ciò non sarebbe igno= ranza, ma scienza. In altro luogo parimente, doue di= chiara l'obietto della uolontà, & ciò che ella desidera, dice Aristotele, che la uolontà sempre uuole il ben ue= ro, ò il bene apparente. se noi potessimo uolere il ma= le, l'obietto della uolontà non sarebbe il bene, ò l'appa= rente bene solamente, ma il male ancora. Et nel medesi= mo luogo, dice, che se gli huomini seguono il piacere, il seguono, non come cosa cattiuu, ma come buona: per= cioche egli hauea detto poco auanti, che l'obietto della uolontà era il ben uero, ò l'apparente. Et in uno altro luogo dice, secondo che l'intelletto afferma, & niega, così l'appetito elegge, & fugge. Se l'intelletto afferma una cosa esser buona, l'appetito l'elegge, & desidera: se l'intelletto niega quella esser buona, l'appetito la fug= ge, di modo che l'intelletto è quello, che ha la libertà. Et in uno altro, che quando l'intelletto discorre, che ogni cosa dolce si dee gustare, & la tal cosa è dolce, se non siamo impediti, la gustiamo necessariamente. Et al=

La uolontà
sempre uuo=
le il ben ue=
ro, o il bene
apparente.

troue, che tutte le cose, gli huomini fanno; le fanno per
 quello, che appar lor bene. hor se alcuno potesse ope-
 rar a fin di male, Aristotele direbbe il falso. Il medesi-
 mo conferma, quando dice, che'l sentire, & l'intende-
 re è simile al dir solamente. ma quando il senso discerne
 alcuna cosa esser diletteuole, ò noiosa, quasi l'abbia af-
 fermato, ò negato, l'huomo la elegge, ò la fugge. & in
 un'altro luogo: che le fantasie sono all'anima intelletti-
 ua, come le cose sensibili a i sensi: & quando l'anima
 intellettiua, afferma una cosa esser buona, ò cattiuua,
 noi la seguitiamo, ò la fuggiamo. Et altroue, quando
 l'intelletto mostra alcuna cosa esser diletteuole, ò noio-
 sa, subito la seguiamo, ò la fuggiamo. Et doue egli in-
 segna in che modo gli animali si muouano, dice, che si
 come ad intendere una cosa bisogna fare il discorso, &
 il sillogismo, nel qual sia conchiuisione, laquale è scien-
 za, & fine: così a douer fare alcuna cosa; bisogna pri-
 ma fare il discorso, il cui fine sia la conchiuisione, la-
 quale è operatione: come quando l'intelletto discorrerà,
 che ogni huomo dee caminare, & che io sono huomo,
 subito io caminerò: & quando dirà, che niuno huo-
 mo dee caminare in tal tempo, & che io sono huomo,
 doue io non sia sforzato, ò impedito, mi riposerò. Io
 debbo far le cose, che son buone per me; per me è cosa
 buona la casa: subito adunque potendo, edificherò la ca-
 sa. io debbo fare quel, che mi bisogna. mi bisogna una
 ueste: adunque debbo farmi una ueste. L'operation per
 tanto è la conchiuisione, & le propositioni di tale con-
 chiuisione si fanno per due uie, & si cauano da due luo-
 ghi, dal bene, & dal possibile, ma alle uolte accade,
 che

Quello, che
 le fantasie
 sono all'an-
 ma sensiti-
 ua.

Non si puo
 far cosa alcu-
 na, se prima
 non si fa il
 sillogismo.

che essendo l'una delle due propositioni chiara, noi non la consideriamo: come se egli è cosa buona all'huomo camminare, io non starò a pensare, se io sia huomo, per esser tanto chiaro, che non ha bisogno di consideratione. Et perciò le cose, che noi facciamo senza discorso, le facciamo prestamente, & molte uolte auuiene, che l'atto dell'appetito è in uece di discorso. La concupiscenza dice, ho bisogno di bere, & il senso, ò la fantasia, ò la mente, dice questo è buono da bere: & subito io beuo. Non possiamo adunque far cosa alcuna, se prima non facciamo il sillogismo almeno implicitamente, hora l'intelletto è quello, che fa il sillogismo: & la uolontà è costretta di seguir quel sillogismo: adunque la libertà consiste nell'intelletto. Abbiamo ancora in uno altro luogo, che la cosa appetibile muoue sempre l'animale, & ciascuna cosa appetibile è ò uero bene, ò apparente. Per queste autorità adunque possiamo comprender, che tutta la nostra libertà sta nell'intelletto, & che la uolontà è cieca, & niente conosce. Et quello, che io dico della uolontà, dico dell'appetito. Il medesimo prouar possiamo con la ragione, perche in uano si fa per piu mezi quello, che si puo far per meno, & non men bene. se l'huomo è quello, che intende, & uole, a lui dee bastar d'hauere una potenza, con laquale intenda, & una altra, con laqual uoglia. che accade adunque dare ancora la potenza dell'intendere alla uolontà?

GI. Da questa uostra conchiuisione parmi, che seguan mille sconuenienze: perche se fosse uero, che la uolontà, & l'appetito fossero ciechi, & niente potessero, noi contraddiremmo a molti luoghi d'Aristotele

le, alla ragione, & all'esperienza: & ue'l mostro. dice Aristotele, che tutti coloro, che operano per elettione, operano conoscendo: perche niuno eleggerebbe cosa, laqual non conoscesse. Se a iunque i peccati si fanno per elettione, & noi eleggiamo quello, che conosciamo; dunque conosciamo il peccato: & per conseguente non è uero, che ogni huomo cattiuo sia ignorante. dice ancora Aristotele, che non è il medesimo l'eleggere le cose buone, & lo stimare, che elle sien tali: perche molti stimano alcuna cosa esser buona, nondimeno per la loro peruersità s'appigliano al male.

Ouidio. Onde ben disse Ouidio.

Spengi l'acceso ardor nel uirginale

Tenero petto, misera, se puoi.

Stio potessi, sarei molto piu saggia,

Ma contra il mio uoler da nuoua forza

Stringer mi sento, & quinci amor mi spinge.

Quindi il casto pensier a se mi tira.

I ueggio, & lodo il meglio, e'l peggior seguo.

Et poco dopo.

I ueggio quel; ch'io fo, ne gia m'inganno,

Perch'io non scorga il uer, ma perche it'amo.

Et dopo lui M. Francesco Petrarca, pigliando leg-

giudramente da questo luogo.

Quod uo pensando.

Quel, ch'io fo, ueggio, & non m'inganna il uero,

Mal conosciuto, anzi mi sforza Amore,

Che la strada d'honore

Mai non lassa seguir chi troppo'l crede,

E sento adhor ad'or uenir mi al core.

Q
le
fo
m
u

Ouidio.

Il Petrarca

Il Petrarca

,, Vn leggiadro disdegno, aspro, e seверо ;
 ,, Ch'ogni occulto pensiero
 ,, Tira in mezo la fronte, ou'altri'l uede:
 ,, Che mortal cosa amar con tanta fede,
 ,, Quant'a Dio sol per debito conuensi,
 ,, Piu si disdice a chi piu pregio brama.
 ,, E questo ad alta uoce anco richiama
 ,, La ragione suiata dietro a i sensi:
 ,, Ma perch'ell'oda, e pensi
 ,, Tornare, il mal costume oltre la spinge.
 ,, Et a gli occhi depinge
 ,, Quella, che sol per farmi morir nacque,
 ,, Perch'a me troppo, & a se stessa piacque.

Et nell'ultimo della medesima canzone,
 ,, E ueggio il meglio, & al peggior m'appiglio.

Dice ancora Aristotele, che la uolontà è delle cose im-
 possibili, ilche non puo da altro procedere, se nõ che ella
 è libera, non potendo l'intelletto, & la ragione mostrare
 alla uolontà, che ella uoglia cose impossibili. Oltre di que-
 sto dice Aristotele, che l'incontinente per cupidità fa le
 cose, che egli sa, che sono mal fatte: & l'incontinente è
 huomo cattiuo: adunque non tutti gli huomini cattiuo so-
 no ignoranti. Piu chiaramente ancora nel medesimo luo-
 go dice Aristotele contra di uoi, riprendendo Socrate, al
 quale per le medesime ragioni, per lequali uoi ui moue-
 te a dire, che la libertà è nell'intelletto, & che la uolon-
 tà è cieca, uoleua prouare, che non si trouaua alcuno in-
 continente: percioche incontinente è colui, che fa il male
 conoscendolo: ma niuno è, che faccia male conoscendolo,
 & se lo fa, lo fa per ignoranza. Riprendendo adunque

La uolontà
è delle cose
impossibili.

Quale è in-
continente.

Diuerse po-
tenze.

Qu
le
for
ma
ua

Aristotele questa opinione, viene insieme a contraddire alle vostre ragioni. Ma leggete ancora nella Metafisica, doue egli dichiara le potenze dell'anima, & trouerete, che egli dice, essere alcune potenze, lequali possono fare una cosa sola, come il fuoco: alcune altre, che possono fare cose opposte, come la medicina, poi soggiunge, che noi non faremmo mai le cose contrarie, & opposte, se non fosse una potenza, laquale ci spingesse, come a sanare, ouero non sanare, noi habbiamo la potenza dell'andare allo in giu, & ancora del non andarui: se non fosse alcuna potenza, che ci spingesse andarui, noi non ui andremmo mai. hora tal potenza è l'elettione, & l'appetito, dunque l'elettione, & l'appetito possono far cose opposte, & contrarie, & la libertà si stende alle cose contrarie: onde si conchiude, che la libertà è nell'elettione, & nell'appetito, non nell'intelletto. Appresso di questo uoi hauete detto, che'l bene è desiderato da tutte le cose. contra di che Aristotele dice, che alcune cose operano a caso, alcune per forza, altre per natura: le quali cose manifestamente non desiderano il bene. il medesimo ui mostro con la ragione. Come potete uoi dire, che gli huomini faccian per bene cio, che fanno? credete per auentura, che coloro, che ammazzano gli huomini, che sono adulteri, che sono sacrileghi, che ammazzano il proprio padre, che ammazzano se stessi, lo faccian per bene? Questo sarebbe contra l'esperienza de gli huomini: percioche tutti questi tali fanno di far male, & tuttauia lo fanno. non è dunque uero, che l'obietto della uolontà sia sempre il bene, ne che ogni cattiuo sia ignorante. Ma udite una altra ragione. Se fosse uero, che

ro, che gli huomini facessero il male per ignoranza, meriterebbono perdono, ne si douerebbono castigare: conciosia cosa che siano ingannati dal male, che appare lor bene. Et che posson fare? se niun uole il male, & ciascuno opera per quello, che gli par bene, & niuno è cagion di tale apparenza, cioè che il male gli paia bene, dunque non meritan punitione; percioche tutte le leggi dicono apertamente, che chi pecca per ignoranza, non debbe esser punito. Oltre a ciò questa uostra opinione è contra l'esperienza ancora in uno altro modo; perche noi prouiamo, & sentiamo in noi stessi, che noi conosciamo il bene, & uogliamo il male. Che piu? ella è contra la religione: perche i peccati perciò sono peccati, che sono uolontari, è parimente contra la Filosofia morale, laqual definisce la uirtù essere habito elettiuo, hor se l'elettione è sforzata, come saremmo noi degni di lode per le uirtù, ò di biasimo per li uitij? Non mostra similmente Aristotele, che la libertà non è nell'intelletto? quando dice l'intelletto alcuna uolta comanda, & la ragion dice, che noi debbiamo fuggire, ò seguir qualche cosa; ma l'huomo non ubidisce, ne si muoue, anzi opera secondo la cupidità, come auuiene dell'incontinente. Pos. Benche i uostri dubbij siano molto ragioneuoli, & fondati sopra luoghi d'Aristotele di grande importanza; nondimeno io non mi muouo perciò della prima opinione, che di mente d'Aristotele tutta la malitia, & tutto l'error nostro sia nell'intelletto, pigliando l'intelletto, in quanto egli comprende ancora la parte conosciuua dell'anima sensitua, & che la uolontà non pecchi: percioche ella è costretta a uoler

Se gli huomini fanno il male per ignoranza.

quello, che è stato giudicato dall'intelletto: ilche oltra
 quelle, che si son dette, possiamo confermar ancora con
 altre nuoue ragioni, prima che alle uostre obietzioni ri-
 spondiamo, onde io argomento in questa guisa. In quella
 parte dell'anima è la libertà, nella quale è il discor-
 so (perche già u'ho detto, che l'anima ragioneuole ha
 due parti: l'una con laquale ella intende, che si chiama
 intelletto: l'altra, con laquale uole, che si chiama uo-
 lontà; & che nell'una di queste due parti è la libertà)
 in quella parte adunque dell'anima è la libertà, nella qua-
 le è il discorso: perche noi operar non possiamo cosa al-
 cuna, se non discorriamo prima, & facciamo il sillogis-
 mo, se non in atto, almeno in habito, come se uoglia-
 mo caminare per fare esercizio, bisogna che prima fac-
 ciamo questo sillogismo. a chi uol uiuer sano fa mestie-
 ri caminare per fare esercizio: io uoglio uiuer sano.
 dunque debbo caminare per fare esercizio. Dopo laqual
 conclusione, noi caminiamo, se non siamo impediti. In
 quella parte adunque dell'anima nella quale è il discorso
 è la libertà: percioche tutto il nostro inganno consiste
 in quel discorso, ilquale se è buono, facciamo bene, se è
 cattiuo, facciamo male. hor chiara cosa è, che il discor-
 so è nell'intelletto: adunque nell'intelletto è la libertà.
 Eccoci una altra ragione se la libertà fosse nella uolon-
 tà; sarebbe in poter nostro di creder ciò, che noi uor-
 remmo; ma questo è falso: bisognando prima a uolersi
 credere alcuna cosa, che ella ci paia uera: altrimenti
 non la potremmo credere. Se alcuno mi dicesse, io ti uo-
 dar mille scudi, accioche tu creda, che hora il Re di
 Francia siede, io potrei ben dire di crederlo: ma in
 uerità

Qu
 le
 son
 ma
 ua

La libertà è
 in quella par-
 te dell'ani-
 ma, oue è il
 discorso.

In che confi-
 ste il nostro
 inganno.

uerità no'l crederci: perche subito mi uerrebbe in mente, & chi sa, che egli hora non passeggi? Non possiamo adunque credere ciò, che uogliamo: ne possiamo credere a qualunque religione: ma a farci credere ad una religione, & non ad una altra, bisogna addurre ragioni, lequali ci mostrino l'una esser uera, l'altra falsa: come auuene nella nostra religione, alla qual crediamo, perche la giudichiamo esser buona per la scrittura, per li miracoli, & per la ciuilità, & santità de' suoi comandamenti, & instituti. Hor se un Turco uenisse, & ci dicesse, uoglio che uoi crediate alla mia religione, senza dirci alcuna ragione; noi non gli potremmo credere, perche bisogna, che quello, che s'ha da credere, apparisca uero, come dice Aristotele, quando mostra, che la fantasia, & l'opinione non è il medesimo: perche la fantasia senza dubbio è in poter nostro, potendo noi, qualhora uogliamo, immaginarci ciò, che ci piace, & porcelo dinanzi a gli occhi, come fan coloro che fuggono imagini, & metton simulacri ne' luoghi preparati, & ordinati della memoria artificiale; ma l'hauere una opinione non è in poter nostro; imperoche bisogna, che la cosa, di cui siamo per hauere opinione, ci paia uera, o falsa. Hor se la libertà fosse nella uolontà; la uolontà ci comandarebbe, che crederemo alcuna cosa, & subito senza altra ragione la crederemo. In uno altro luogo mostra Aristotele, come la libertà è nell'intelletto, quando dichiara, in che modo l'intelletto, & la concupiscenza combattano insieme: percioche l'intelletto mirando al tempo futuro ci richiama da fare alcuna cosa, doue la concupiscenza considerando solo il presente, d'inuita a

Non possiamo credere ciò che uogliamo.

Non possiamo credere ciò che uogliamo.

farla, come quella che non uede tanto oltre. Et dò l'esempio. l'intelletto dice a chi patisce di colera, che egli non mangi cose dolci: perche conosce, che se egli ne mangia, infermerà. la concupiscenza dall'altro lato, perche molto gli piace la dolcezza, ne considera altro che'l tempo presente, desidera quella cosa, & così inuita a mangiarla. Così uedete che la concupiscenza, secondo laquale operano gli huomini, fa operar per lo bene diletteuole.

Altro è fare
ignorante-
mente, altro
è fare per
ignoranza.

Ma perche addurre uno inconueniente non è soluere, uengo hora per rispondere alle uostre ragioni: & a questo fare cominciarò da questa distintione, che altro è fare ignorantemente, altro è fare per ignoranza. fanno ignorantemente coloro, liquali fanno alcuna cosa mal fatta in quella guisa, che fanno gli ubriachi. fanno per ignoranza coloro, liquali non hanno ueruna notitia di quel che fanno: come se alcuno andasse in una Città, doue fosse il bando, che niun douesse portare armi, & egli le portasse per non hauere udito questo bando, se fosse preso, potrebbe dire d'hauerlo fatto per ignoranza. Bene è uero, che egli s'ha da usar diligenza per saper le cose che si fanno, & si costumano in quella città, doue l'huomo si troua. gli ebbri operano ignorantemente, & non per ignoranza: perche se fosse alcuno, che non fosse pazzo, ilqual sapesse questa propositione, che non si dee uccidere alcuno huomo, & s'inebbriasse (come spesso interuiene ancora ad huomini grandi, tra quali fu già Alessandro Magno) se costui inebbratosi amazzasse uno huomo, farebbelo ignorantemente, & non per ignoranza: percioche egli sapeua quella propositione, che non si deue amazzare alcuno huomo, ma se l'ha dimenticata

menticata in quel caso per lo uino, & per questo disse Aristotele, che ogni huomo cattiuo è ignorante: perche in quel tempo, che fa il male, non sa i principij del bene operare, cioè quelle propositioni, dalle quali nasce la conchiuisione, che esorta al ben fare, & suia dal male. L'huomo cattiuo sa, che non si debbe uccidere alcuno, nondimeno l'uccide: perche in quel caso si dimentica di quella propositione uera, & si ricorda d'una altra falsa, che si debba, poniam caso, far la uendetta, onde per la sua cattiuità l'ammazza: & per questo si dice, che egli lo fa ignorantemente. percioche in quel caso, accecato per auentura dalla colera, non sa quella propositione, che dice, non douerai amazzare alcuno. Laqual distintione insegna Aristotele, quando dice delle cose, che si fanno contra la uolontà, alcune esser degne di perdono, alcune nò. degne son di perdono quelle, le quali si commettono non solo ignorantemente, ma ancora per ignoranza; ma quelle, che si commettono non per ignoranza, ma ignorantemente, & per alteration d'animo non naturale, ne humana, non sono da perdonare. Hora, perche questa cosa è molto difficile, & non potrei sciogliere i uostri argomenti senza il quinto capitolo del settimo libro dell'Ethica d'Aristotele; per questo mi pare di douer dirui breuemente, quanto in quel capitolo si contiene: imperoche iui Aristotele stesso dà modo di sciogliere i uostri dubbi. In quel capitolo adunque Aristotele fa otto cose. nella prima parte egli pone la distintion del sapere, per rispondere all'argomento di Socrate de gl'incontinenti: imperoche egli si puo dir ueramente, che gl'incontinenti operino sapen-

L'huomo,
quando fa il
male, si di-
mentica del-
la proposi-
tion uera.

Capitolo V
del VII de
l'Ethica d'
Aristotele

Si puo dir fa
pere una co
sa in due mo
di.

C
I
S
T

Due sono i
modi delle
proposito
ni, per le qua
li operiamo.

do, & non sapendo: laqual cosa accioche meglio s'intenda, eccouì le parole del testo. In due modi si puo dir di sapere una cosa, nell'uno quando alcuno ha la scienza, & non l'usa: nell'altro, quando egli ha la scienza, & l'usa. douui l'esempio: puo essere alcuno, che sappia bene geometria, ilqual nondimeno puo stare alle uolte senza pensare alle cose della geometria, come quando dorme. allhora egli ha ben la geometria, ma non l'usa. Vno altro si dirà hauer la geometria, perche haurà l'habito della geometria, & penserà di quella: & l'uno, & l'altro si dirà hauer la geometria, & colui, che ha la geometria, & non l'usa, & colui, che ha la geometria, & l'usa. & per questo dice Aristotele esser differente molto l'operar sapendo alcuna cosa, & non ui pensando, ò sapendola, & pensandoui. Da poi Aristotele uno altro documento, che due sono i modi delle propositioni, per le quali operiamo: già u'ho detto che noi non possiamo far cosa alcuna, se non per due propositioni ò in atto, ò in habito, cioè per sillogismo (perche la conchiuisione non è parte di sillogismo, ma effetto di quello) benchè gli huomini materiali, & rozzi, come i uillani, non sappiano che cosa sia questo discorso, nondimeno operano per uirtù di questo discorso. Due per tanto sono le propositioni, lequali son la cagione dell'operar nostro, & di queste l'una è uniuersale, l'altra particolare. dice Aristotele, che egli è possibile, che uno habbia queste due propositioni, niuna cosa dolce è da gustare: questa cosa è dolce: & con tutto ciò operi contra alla scienza, & conchiuisione, che nasce da queste due propositioni, laqual

laquale è, questa cosa non è da gustare, & ne gusti: perche costui usando tale propositione, questa cosa è dolce, non penserà a quella altra uniuersale, niuna cosa dolce è da gustare: percioche se ui pensasse, non ne potrebbe gustare, dice Aristotele. Et perche l'uniuersale si puo intendere in due modi, per questo dice Aristotele, altro è l'uniuersale, che è in se stesso, altro è l'uniuersale, che è nella cosa. l'uniuersale, che è in se stesso, ha man festamente congiunta seco, & collegata la propositione particolare, come se diceuamo, tutte le cose secche son buone all'huomo: questa uniuersale ha seco congiunta l'altra particolare, io sono huomo. Ecci uno altro uniuersale, ilqual non ha congiunta seco la propositione particolare: come se diceuamo, tutte le cose, che purgano la colera, sono secche, & ci fosse mostrata una herba, che ueramente purgasse la colera, & noi tuttauia no'l sauessimo, stando questa dichiarazione, dice Aristotele, che egli si puo dire, che alcuno sappia: & non sappia: sappia in quanto ha la propositione uniuersale, non sappia in quanto non ha la particolare. Onde quel tale benche sappia, che tutte le cose, che purgano la colera, sono secche, & egli habbia bisogno di purgar si la colera, di cui patisce; nondimeno egli non mangierà di quella herba, percioche egli non saprà, che sia secca, & atta a purgar la colera. Nella terza parte mostra un'altro modo diuerso da questo, & dice, che uno, ilquale habbia notitia d'amendue queste propositioni, si puo dir, che sappia in un'altro modo diuerso dal sopradetto. perche mettiamo, che uno habbia queste due propositioni; cioè che niuna cosa dolce è da gustare,

L'uniuersale si puo intendere in due modi.

Et che questa cosa è dolce; nondimeno egli non opera
 secondo queste propositioni, anzi ne gusta, quando egli
 è in quello stato, nel qual sono gli ebbri, & quegli,
 che dormono, liquali non si ricordano, ne della propo-
 sitione uniuersale, ne della particolare; & tali so-
 no gl'intemperanti, & i colerici: perche la colera gli
 fa dimenticare quelle propositioni: & quelli similmen-
 te, che disiderano alcuno diletto carnale, per quel di-
 siderio si dimenticano delle propositioni, che li suiano
 da quel diletto, & in tal guisa operano gl'incontinenti
 sapendo in habito, & non sapendo in atto. Il primo
 modo del sapere, che in quel capitolo mette Aristotele,
 è, che sappiamo l'una delle due propositioni, & l'altra
 no. Il secondo modo è, quando habbiamo amendue le
 propositioni, & a niuna d'esse pensiamo. Et, perche
 alcuno haurebbe potuto dire quello, che tutto di si ue-
 de, che molti incontinenti operano & attendono a' dilet-
 ti carnali, a mangiare, a bere, & nondimeno non si di-
 menticano queste propositioni, anzi tutta fiata operan-
 do le hanno in bocca: risponde Aristotele, ch'egli è
 possibile, che le dicano, & operano contra d'esse; & non-
 dimeno in quella hora non le intendono, & sono a guisa
 d'ebberi, che dicono alle uolte de i uersi d'Empedocle,
 & nondimeno non gl'intendono, mentre stanno in quel-
 la ebbrezza: si come gl'istrioni, che recitano Come-
 die in scena, molte uolte non intendono quello, che di-
 cono. Così dico io, che gli huomini possono hauer le
 due propositioni in habito, non in atto, come gli ebbri,
 & quelli, che dormono: & in questo numero son
 quelli, che operano secondo l'ira, o secondo la concu-
 piscenza

Primo mo-
 do di sape-
 re.

Secondo mo-
 do di sape-
 re.

piscenza, liquali benehe con la bocca proferiscano
 quelle propositioni; nondimeno mentre dura la loro
 ira & la lor concupiscenza, non le intendono. Nell'al-
 tra parte dimostra Aristotele, in che modo gli huomini
 peccano, & qual sia la cagione del peccato, & perche
 peccano, gli incontinenti, hauendo, & sapendo le
 propositioni, che uietano di peccare. Due sono, dice
 egli, le propositioni le quali come s'è detto, son cagione
 di tutte le nostre operationi, l'una uniuersale, l'altra
 particolare. & la particolare è la padrona delle nostre
 operationi: perche le nostre operationi sono intorno
 alle cose particolari. Hora se uogliamo uedere, in qual
 guisa noi operiamo incontinentemente, & in qual guisa
 no, prendiamo queste due propositioni. Niuna cosa
 dolce è da gustare. Questa cosa è dolce, quando fac-
 ciamo queste due propositioni nel nostro intelletto, &
 ui possiamo, noi non possiamo gustarla; se pe'l contra-
 rio dicesimo, ogni cosa dolce è da gustare. Questa cosa
 è dolce: & ui pensassimo; non potremmo astenerci da
 gustarla, se gia non fossimo impediti. Alhora noi non
 gustiamo, quando nella mente habbiamo la propositio-
 ne uniuersale, che uieta il gustare, cioè quella. Niuna
 cosa dolce è da gustare. Hor mettiamo, dice Aristotele,
 che noi habbiamo queste due propositioni uniuersa-
 li. Niuna cosa dolce è da gustare, & ogni cosa dolce è
 soaue da gustare: se noi mettesimo questa proposition
 particolare. Questa cosa è dolce, sotto quella uniuersa-
 le. Niuna cosa dolce è da gustare, noi non ne gusterem-
 mo: ma mettendola sotto l'uniuersale affermatua, la qual
 dice ogni cosa dolce è soaue da gustare, allhora la gustia-

In qual'gusa
 fa si opera in
 continente-
 mente, e in
 qual'gusa
 no.

mo, & così operiamo incontinentemente: percioche operiamo contra quella propositione uniuersal uera, che diceua. Niuna cosa dolce è da gustare.

*La cagione,
per cui met-
tiamo la par-
ticolare sot-
to la uniuers-
sale.*

G I. Et quale è la cagione, che noi mettiamo quella particolare. Questa cosa è dolce, sotto l'uniuersal falsa, che dice, ogni cosa dolce è soaue da gustare? **P O S.** La cagione è l'appetito, & la cupidità. quando il senso sente, questa cosa esser dolce, & l'intelletto ha già quella uniuersal falsa, che ogni cosa dolce è soaue da gustare, si dimentica dell'uniuersal uera, che diceua. Niuna cosa dolce è da gustare; & mette la particolare sotto l'uniuersal falsa, & così pecca, perche alcuna uolta s'inganna. Et quella propositione particolare, che dice. Questa cosa è dolce, non è per se stessa, ne di sua natura contraria alla propositione uniuersal uera, ma per accidente: perche la cupidità separa, & diuide la propositione particolare dell'uniuersal uera, & allhora l'huomo si dimentica della uera, & così pecca. Dal qual detto Aristotele inferisce, che le bestie non operano incontinentemente, perche non hanno la notizia della propositione uniuersale: doue a fare, che alcuno operi incontinentemente, bisogna, che egli habbia la notizia della propositione uniuersale. Mche hauendo fatto Aristotele, risponde poi ad una tacita dubitatione: perche alouuo haurebbe potuto dire. Tu dici, che coloro, liquali incontinentemente operano, operano ignorantemente: come adunque passeranno essi dall'ignoranza alla scienza? & come si libereranno da questa ignoranza? risponde dico Aristotele, che il medesimo rispetto è dell'incontinente, che è di colui, che dorme, ò di colui

di colui, che è ebbro. Il Geometra, che dorme, allhora si libera dall'ignoranza, che egli si libera dal sonno: & così l'ebbro, quando si libera dall'ebrezza. Gli incontinenti parimente si liberano dall'ignoranza, quando cessa la lor cupidità: & per questo uediamo, che gli huomini spesse fiata si pentono delle cose, che hanno fatte: perche ui pensano dapoi. Soggiugue appresso Aristotele, che egli è possibile, che noi habbiamo la propositione uniuersale, & la particolare, & le proferiamo, & nondimeno operiamo contra d'esse; perche quantunque le proferiamo, nondimeno noi non le intendiamo, come fanno gli ebbri, quando recitano i uersi d'Empedocle.

Hora hauendo dichiarate queste cose, rispondo alle autorità d'Aristotele, lequali uoi hauete allegato in contrario, & prima a quella, che dice, che tutti coloro, che eleggono, fanno: i cattiuu eleggono, adunque fanno: & così non par uero, che l'operationi sieno per lo bene. dico, che i cattiuu conoscono il male, credendo, che egli sia bene, & questo è l'inganno, ilquale è nell'intelletto: ma la uolontà, & l'electione il seguono necessariamente. Conoscono adunque quella cosa, che è male, come bene. Eraui una altra autorità, che diceua, non essere il medesimo l'eleggere le cose buone, & lo stimarlo tali: perche molte uolte noi pensiamo al meglio, & tuttauia, per la nostra cattiuuità ci appigliamo al peggio: da questa autorità seguiua esser falsa la nostra conchiuisione, che ogni huomo cattiuo fosse ignorante: perche se noi pensiamo, & conosciamo il bene, nondimeno, per colpa, & per malitia nostra eleggiamo il

Incontinenti
quando si li-
berano dell'
la ignoranza.

Se i cattiuu
fanno.

Gli huomini
eleggono il
male per la
loro maluagità.

male, questo non auuiene per ignoranza: io rispondo, che egli è uero, che noi pensiamo il bene & conosciamolo in habito, come ho già detto, & nondimeno eleggiamo il male per la nostra maluagità. perche noi sappiamo questa propositione esser uera, niuna cosa dolce è da gustare, & pur eleggiamo di gustarla: ilche è male, percioche noi mettiamo la proposition particolare, che dice. Questa cosa è dolce, sotto un'altra uniuersale falsa, che dice, ogni cosa dolce è soaua. & questo auuiene per la nostra maluagità; che quando noi ueggiamo quella cosa dolce, il senso si commoue, & giudica, che si debba gustare, & gustasi, & così l'intelletto s'inganna (percioche noi usiamo il nome dell'intelletto impropriamente per lo senso ancora, ilquale percioche ancora esso conosce, ha qualche similitudine con l'intelletto uero) & allhora noi sappiamo non sapendo. non sappiamo, che quella proposition particolare si debba mettere sotto la negatiua uniuersale uera, che dice. Niuna cosa dolce è da gustare, & la mettiamo sotto l'uniuersale affermativa falsa, laquale dice, ogni cosa dolce esser diletteuole. sappiamo poi in habito quella negatiua uniuersale uera, laquale in quella hora ci scordiamo. Et questo è quello, che dice Aristotele: perche in questo caso ci scordiamo l'uniuersal negatiua uera, & mettiamo la particolare, laquale è la Signora delle nostre operationi sotto l'uniuersale affermativa falsa. Per le cose dette parimente si risponde all'auttorità d'Ouidio, & di M. Francesco Petrarca.

„ E ueggio il meglio, & al peggior m'appiglio.
Medea uedeua il meglio, & il lodaua, come u'aggiunge
Ouidio,

Ouidio, perche ella sapeua quelle propositioni, che la
 sua uano da ciò, ch'ella poi fece, lequali erano queste.
 I commandamenti del padre non deono parere strani: il
 commandamento di mio padre è, che non s'aiuti alcuno,
 che uenga nel nostro paese per far quello, che è uenu-
 to a far Giasone, adunque non mi dee parere strano.
 Le uergini non deono innamorarsi. Io son uergine,
 adunque non mi si conuien l'innamorarmi di Giasone.
 Vna figliuola di Re non dee innamorarsi d'huomo stra-
 niero, massimamente quando puo ritrouar nella sua pa-
 tria persona degna dell'amor suo. Io son figliuola di
 Re, & Giasone è huomo straniero, & posso ritrouar
 nella mia patria persone degne del mio amore. adun-
 que non debbo innamorarmi di Giasone. Non si dee in-
 tromettere nelle cose, che dipendono da gli iddij. la ui-
 ta, & la morte di Giasone son cose, che dipendono da
 gli Iddij, adunque io non mi ci debbo intrromettere. non
 si dee tradire il padre per saluar la uita ad uno huomo
 straniero. Eeta è mio padre, & Giasone è huomo stra-
 niero: adunque non debbo tradire Eeta per saluar Gia-
 sone. Niuna donna dee saluare uno a fine, che egli la
 prenda per moglie, ilquale poi che sia saluato, sia per
 abbandonarla, & lasciarla in pericolo di supplicio, pi-
 gliando un'altra moglie. Giasone poi che io l'hauerò
 saluato, m'abbandonerà, & pigliarà un'altra moglie:
 adunque io non lo debbo saluare. Chi abbandona gli
 Iddij, la patria, il padre, il fratello, fa male. Io sal-
 uando Giasone abbandonerei tutte queste cose, adunque
 saluando Giasone farei male. Le cose pericolose si deo-
 no fuggire: l'andar con Giasone è pericoloso, per le

Ragioni, che
 doueuanò ri-
 mouer Me-
 dea dal pec-
 care.

Simplegadi, che sono scogli, liquali urtano l'uno contra l'altro, & per la Scilla, & per la Chariddi, lequali sommergono le nauì, per liquali luoghi ci conuien passare. adunque l'andar con Giasone si dee fuggire. Le cose mal fatte, benchè lor sia dato qualche colore, & buon pretesto, son pur sempre mal fatte. Il tuo fuggire è cosa mal fatta: adunque benchè tu gli dia color di matrimonio, è pur sempre mal fatto. Mentre si può, si dee fuggire il peccato. Tu puoi ancora, adunque tu dei fuggire il peccato. Queste son le propositioni, le quali uedeua Medea, & proferiua; ma poi se ne dimenticaua, & appigliuasi al piggioro, cioè a queste propositioni false, & del tutto contrarie alle dette. I comandamenti del padre troppo duri non son da seruare. Questi comandamenti di mio padre son troppo duri, adunque non son da seruare. Niuno è tenuto alle cose impossibili. A me è impossibile il contradire ad Amore, adunque non son tenuta di contradire ad Amore. Chi non ha fatto male alcuno, merita, che ciascun desideri, che egli uiua. Giasone non ha fatto alcun male: adunque Giason merita, che ciascun desideri, che egli uiua. Chi è giouane, & nobile, ualoroso, & bello, quando è in qualche pericolo, è degno di compassione. Giason è giouane, è nobile, & ualoroso, & è bello, & trouasi in pericolo, adunque è degno di compassione. Chi è bello, & nobile, non fa tradimento, ne si scorda de i benefici riceuti. Giasone è bello, & nobile, adunque non farà tradimento a me, ne si scorderà de' benefici riceuti da me. Chi promette, & giura, non manca della promessa. Giasone prometterà, & giurerà di pigliarmi per moglie, adunque

Diuerse false propositioni di Medea.

com. offerri
-ga il cau
gig la alio
31014

me l'offeruerà. Le cose, per lequali s'acquista obligo d'uno huomo, & matrimonio honoreuole, & gloria grande, si debbon fare. Questa cosa è tale; perche Giasone sempre riconoscerà la uita sua da me, & mi piglierà per moglie, & dalle donne Greche, sarò chiamata loro saluatrice: adunque questa cosa si dee fare. Non è cosa mal fatta lasciare un padre crudele, una patria Barbara, & un fratel fanciullo. Il mio padre, la mia patria, il mio fratello son così fatti: adunque non è cosa mal fatta il lasciarli. Le cose minori si debbon lasciar per le maggiori. hora gli Dei, che io lascio, son minori del Dio, che io porto con esso meco nel petto, cioè Amore; & la mia patria è di molto minore importanza, che non è la fama, laquale io conseguirò per hauer saluato la giouentù Greca, & che non sono i luoghi, & le terre, doue andarò, de' quali si ragiona ancor qui, ne i quali sono tante arti eccellenti, & tanti studi gloriosi; & che non è Giasone, ilquale io stimo, piu che tutto'l mondo insieme, ilquale hauendo io per marito, sarò felice, adunque quelle cose si debbono lasciar per queste. Chi è appresso alla persona, che egli ama, di niuna cosa dee temere. Io sarò appresso al mio Giasone, ilquale io amo, adunque di niuna cosa douerò temere. Queste sono le propositioni, dalle quali era combattuta Medea: & benche nel principio le propositioni uere la ritenessero, che del tutto non porgesse gli orecchi alle false: nondimeno poi che di nuouo hebbe ueduto Giasone, il senso le fe e scordar del tutto le propositioni uere, & non lasciar d'ole tempo di discorrere, tutta la diede i i preda alla concupiscenza: & così s'apprese al peggiore, benche

Perche Medea li apprese al peggiore.

Propositioni
uere del Pe-
trarca.

in habito uedesse, & lodasse il migliore. Il Petrarca medesimamente benche egli uedesse queste propositioni uere, le cose contrarie all'honore si debbon fuggire: l'Amore e cosa contraria all'honore. adunque l'amore si dee fuggire. l'amar una cosa mortale con tanta fede, quanta si conuiene a Dio per debito, e cosa disdiceuole ad huomo disideroso d'honore, come io sono. hor l'amar madonna Laura, come io faccio, e amar una cosa mortale con tanta fede, quanta si conuiene a Dio per debito, adunque l'amar madonna Laura, come io faccio e cosa disdiceuole ad huomo disideroso d'honore, come io sono. Con tutto ciò depignendogli la fantasia nella mente & rappresentandogli la memoria madonna Laura, si

Propositioni
falso del me-
desimo.

lasciaua trasportare da queste altre propositioni false. le cose ornate di rara beltà, & d'altre eccellenti qualità si deono amare: madonna Laura e tale, adunque ella si deue amare. onde benche uedesse in habito il meglio, nondimeno s'appigliaua al peggiore. Eraui un'altra auttorità, che la uolontà era delle cose impossibili: & niuna ragione pareua, che potesse essere, onde si dimostrasse che si douesse uolere una cosa impossibile, come di non morire. Se adunque e uero, diceuate uoi, che la uolontà possa uoler le cose impossibili, ciò procede dal potere, & dalla libertà, che ha la uolontà di uoler

Potentie del
l'anima co-
m: ordina-
te.

quello, che non le e mostrato dall'intelletto. A questo dico esser falso, che la uolontà possa uoler cosa, che non le sia mostrata dall'intelletto: percioche le potenze dell'anima sono in tal modo ordinate, che l'una non puo operar senza l'altra. l'intelletto giudica, & la uolontà effeguisce: perche essa e quella, che opera. Se dunque
la uolontà

la uolontà uole l'immortalità, la uole, perche l'intelletto le mostra, che l'immortalità è cosa buona. bene è uero, che l'intelletto s'inganna. pigliando le propositioni, che non son uere, per uere: questo errore è dell'intelletto, ilquale dirittamente non giudica, che noi dobbiamo desiderare l'immortalità. se l'intelletto si gouernasse con diritta ragione, non potrebbe mai giudicare, che si douesse uoler l'immortalità, ma come ho detto, egli s'inganna molte uolte. All'altra auctorità, che se alcuno non ignorantemente, ma scientemente, è ingiusto, uolontariamente è ingiusto, dico che ella in questa guisa si dee intendere, che se alcuno sapeffe questa propositione, che non si dee amazzare alcuno, perche è cosa ingiusta, & con tutto ciò l'amazzasse, egli non lo farebbe per ignoranza: perche già sapeua quella propositione, che non si dee amazzare alcuno, tuttauia l'amazza per la sua maluagità: imperoche non mette la particular propositione sotto la negatiua uera, che è. Niuno huomo si dee amazzare, ma sotto una affirmatiua falsa, laqual dice, douersi in qualunque guisa far uendetta dell'ingiurie: & in queste propositioni l'intelletto s'inganna, ma se alcuno a caso amazzasse uno altro, chiara cosa è che costui non sarebbe ingiusto: percioche non l'hauerebbe fatto uolontariamente, cioè, perche la uolontà hauesse eseguito il giudicio falso dell'intelletto. Nel medesimo modo si risponde a quello, che dice Aristotele, che pecca chi sapendo usa in contrario la scienza: perche egli sa, poniam caso, che niuna cosa dolce è da gustare: nondimeno egli erra mettendo la proposition particolare, che dice. Questa

Come l'intelletto nelle propositioni s'inganna.

cosa è dolce, sotto quella falsa, che dice, ogni cosa dolce è diletteuole: & così pecca usando in contrario la scienza dell'uniuersal negatiua uera, perche egli fa tutto il contrario di ciò, che ella commanda. Et similmente si risponde a quello, che Aristotele dice, che gl'incontinenti operan male, sapendo che egli è male: onde pare, non esser uero, che ogni huomo cattiuo sia ignorante. perche mettiamo, che sia grandissimo errore, che uno infermo gusti alcuna cosa dolce, & gustandola sia incontinente, dico che egli conosce il male, & sa, che quella cosa non si dee gustare: nondimeno la gusta contra quello, che egli sa, percioche non mette la proposition particolare sotto l'uniuersal uera, ma sotto la falsa.

Socrate ripreso da Aristotele.

Se è falso, che tutti i cattiuo siano ignoranti.

¶ G I. Voi non hauete anco risposto a quello, che piu importa. Voi dite, che ciascuno huomo cattiuo è ignorante, & che l'ignoranza è madre, & cagione di tutti gli errori; & che se non fossimo ignoranti, non commetteremmo alcun male. Hora Aristotele riprende Socrate, ilqual diceua che niuno operaua contra quello, ch'egli sapeua esser bene, & di qui conchiudeua, che non si poteua dare l'incontinenza: perche l'incontinenza presuppone alcuna cognitione: Aristotele dico riprende Socrate, mostrando, che gl'incontinenti operano contra quello, che fanno, adunque è falso, che tutti i cattiuo siano ignoranti. Pos. La cagione, per laquale Socrate diceua questo, era, che secondo lui quella propositione uniuersale; mettiamo. Niuna cosa dolce è da gustare; staua ferma, & stabile, ne poteua esser distrutta da gli affetti, ò dalle passioni, & per ciò non poteuamo, diceua egli, operare contra quella. ma Aristotele

stotele

stotele concede che questa uniuersale stia ferma, & che non si possa distrabere, nondimeno perche noi non possiamo operar per una sola propositione uniuersale, ma bisogna uolendo operare, aggiugnerui la particolare, laqual tocca al senso; per questo il senso distrabendo la particolare, la pone sotto una altra uniuersal falsa. & questa è la differenza, che è tra Socrate, & Aristotele; che Aristotele uole, che noi possiamo gustare, ancora sapendo la propositione uniuersale negatiua uera: il che Socrate nega. la cagione della diuersità è, che la propositione particolare è distratta, & separata dall'uniuersal negatiua uera, & è posta sotto l'uniuersal falsa. stà dunque insieme, che noi sappiamo l'uniuersal negatiua uera, & che ella stia ferma, & stabile, & che noi operiamo contra essa: percioche noi non possiamo operare senza la particular propositione, laquale appartiene al senso, che la può distrabere, & però possiamo operar contra l'uniuersale anche sapendola, & questo medesimo uediamo auuenir ne gl'infermi, liquali fanno la propositione uniuersale uera, & con tutto ciò peccano. Onde conchiudo, che Aristotele dirittamente riprende Socrate, & che la ragion di Socrate non leua l'incontinenza: perche auuegna che l'uniuersal uera stia ferma, & stabile; nondimeno la particolare dal senso è distratta.

G I. Hor che rispondete uoi all'esperienza: per la qual noi uediamo, che i ladri, gli adulteri, i miciali d'altrui, del padre, & di loro stessi conoscono si fatte cose esser mal fatte; & nondimeno la fanno? Pos. La propositione d'Aristotele è uerissima, che ogni huomo

Ogni huomo
è ribaldo
& ignorante.

ribaldo è ignorante; & per tale errore, & ignoranza gli huomini diuengono ingiusti. Se i ladri rubano, hanno bene, & fanno quella propositione uniuersal uera, che non si debbon togliere le cose altrui: nondimeno quando le hanno auanti a gli occhi, & alle mani, considerano le commodità, che se ne possono hauere, & le rubano, non pensando a quella uniuersal uera, ma ponendo la particular propositione, sotto l'uniuersal falsa, laqual dice, che egli è utile al uiuere l'hauer denari in qualunque guisa: essi adunque s'ingannano, perche giudicano, quello esser maggior bene, che non è. I micidiali parimente uccidono altrui per lor bene; imperoche, si come fanno, che non si dee amazzare alcuno; così ancora fanno, che si dee far la uendetta dell'offese riceute. Et quando uengono loro innanzi quelli, che gli hanno offesi, metton la propositione particolare sotto quella uniuersale, che dice, douersi far la uendetta dell'offese riceute; & l'errore è nel discorso, ilquale antipone l'uniuersal falsa alla uera. Coloro parimente, che amazzano se stessi, fanno ciò per maggior bene: di che Aristotele gli riprende, dicendo, che questa non è fortezza, perche no'l fanno per amor dell'honesto, ma per liberarsi da maggior male, come di non uenir nelle mani del suo nemico, ilqual di loro si uendichi, facendone tutti gli stratij: onde l'amazzar se stessi se gli appresenta auanti a gli occhi, come minor male, & il minor male ha faccia di bene. Et per tanto non crediate, che Catone Uticense meritasse alcuna lode per amazzar se stesso; anzi meritò più tosto biasimo: perche egli non lo fece per l'honesto,

Quegli, che operano male, tutti lo fanno per cagion di bene.

Catone meritò biasimo nell'amazzar se stesso.

nesto
to
niun
nesto
che
piu
per
conc
za,
è ue
qua
ò pe
que
ne;
pad
&
tele
noi
que
fan
pisc
no
po
te l
per
fid
dis
ele
ar
no

nesto, ma per lo dubbio, che hauea di non essere schernito & stratiato da Cesare, ò da gli altri suoi nemici: & niuna cosa merita lode, che non sia indirizzata ad honesto fine. Hora uengo all'altro luogo d'Aristotele, che gli huomini fanno ciò che fanno, ò per una, ò per piu di queste sette cagioni, per natura, per forza, per caso, per usanza, per ragione, per ira, per concupiscenza, le cose adunque, che essi fanno per forza, ò per caso, non appetiscono il bene, & però non è uero, che ogni nostra attione appetisca il bene: & quantunque le cose, che si fanno per ragione, per ira, ò per concupiscenza, si facciano per bene: nondimeno quello, che si fa per forza, ò a caso, non si fa per bene: come se un Tiranno ci costringesse ad amazzare il padre, minacciandoci di morte, quando no'l facefimo, & noi perciò lo facefimo. A questo risponde Aristotele nel medesimo luogo, che delle cose, che si fanno da noi, alcune se ne fanno per mezo nostro, alcune no. quelle cose si fanno da noi per nostro mezo, lequali si fanno per usanza, per ragione, per ira, & per concupiscenza: per nostro mezo non si fanno quelle, che si fanno per natura, per forza & per caso. Per lo che la proposition d'Aristotele si dee intendere in questa guisa: tutte l'operationi, che si fanno da noi spontaneamente, & per nostro mezo, appetiscono il bene. Laqual cosa considerando Aristotele nel principio dell'Ethica, quando disse, ogni arte, & ogni facultà, & operatione, & elettione appetisce il bene, pose il segno uniuersale alle arti, & alle facultà, ma non alle operationi. percioche non ogni nostra operatione si fa per bene, ma quelle so-

Per quante cagioni gli huomini operano.

Per quante cagioni gli huomini operano.

Per quante cagioni gli huomini operano.

le, che si fanno per mezo nostro, & delle quali noi siamo cagione. benche di quelle, che si fanno per forza, potremmo dire, che alcune se ne fanno per bene: perche il tiranno ci minaccia la morte, se non amazziamo il padre: onde parendoci esser minor male il fuggire la morte, che l'amazzare il padre, l'amazziamo: quantunque in ciò restiamo ingannati: perche, come habbiamo detto, sono alcune cose, alle quali niuno si dee lasciar costringere, ne per saluare ancora la uita propria, come è questa d'amazzare il padre. Resta a sciogliere quella auttorità d'Aristotele, laqual dice, che le potenze son di due maniere, alcune, che non possono far cose opposte: come il fuoco non puo far di non iscaldare, & tali sono le potenze naturali. alcune altre, che possono far cose contrarie: come il medico puo sanare & non sanare. hora in queste tali potenze, conciosia cosa che altri non puo far due cose contrarie in un tempo, ne il medico puo insieme guarire, & non guarire: bisogna, che sia alcuna altra potenza, laqual in maniera spinga, & muoua allhora a sanare, che non muoua a non sanare: & tal potenza è l'appetito, & l'elettione: onde pare, che nell'appetito, & nella elettione sia la libertà. A questo dico, che egli è uero, che l'appetito, & l'elettione son cagione, che ci muouono ad operare, ma non sole, & senza altro; anzi bisogna prima, che l'intelletto giudichi, & poi elle eseguiscono ciò, che l'intelletto determina: & a fare che l'appetito, & l'elettione, ò la uolontà si muoua, si ricercano due cose, l'una, che l'intelletto comprenda le cose, l'altra che egli giudichi una cosa esser migliore dell'altra: ilche tosto, che è giudicato dall'intelletto;

Non si possono far due cose contrarie in un tempo.

Due cose si ricercano a far che l'appetito, la elettione, o la uolontà si muoua.

dall'in
quella
uoler
cato q
tione
ha il
seruo
espres
là, de
l'anim
l'anim
lontà
all'int
tutte
libert
secon
Theo
bench
l'intel
uogli
che e
che g
tiano
tà ess
cessa
è pos
facci
G
to? p
deriu

dall'intelletto; così l'appetito, & la uolontà uogliono quella cosa: ma, come è detto, non hanno auttorità di uolerla, infino a tanto che l'intelletto non habbia giudicato quella esser cosa ben fatta; & la medesima proportion ha l'appetito, & la uolontà uerso l'intelletto, che ha il seruo uerso il padrone: il padron commanda, il seruo eseguisce. Et se in quel luogo Aristotele non ha espresso l'intelletto, l'ha espresso in uno altro, si come là, doue dice, che l'appetito, & l'intelletto, muouono l'animale, & quando dice, che le cose, che muouono l'animale, sono il discorso, la fantasia, l'electione, la uolontà, & l'appetito: ma tutte queste cose si riducono all'intelletto, & al senso. Onde hauendo io risposto a tutte le uostre ragioni, posso di nuouo conchiudere la libertà essere nell'intelletto, & non nella uolontà. dico secondo la mente d'Aristotele, ch'io non parlo della Theologia: perche mi par d'intendere, che i Theologi, benchè concedano, che la libertà sia originalmente nell'intelletto, cioè che habbia principio da lui, nondimeno uogliono poi che ella sia ueramente nella uolontà: perche ella puo uolere, dicono essi, il contrario di quello, che giudica l'intelletto; doue noi peripateticamente mettiamo tutta la libertà nell'intelletto, & diciamo la uolontà essere del tutto cieca, & serua, & che ella seguita necessariamente ciò, che determina l'intelletto; & che non è possibile, che l'intelletto mostri una cosa, & ella ne faccia una altra.

GI. Et che libertà sarà questa, che è nell'intelletto? perche pare, che la libertà, per la forza della sua deriuatione, laqual uien da uerbo, che significa piace-

I Theologi pongono la libertà nella uolontà.

Quello, che sia libertà.

re, & uolere, non sia altro che far quello, che si uo-

le. onde pare che per conseguente ella sia nella uolontà.

Pos. Qui per non disputar dell'etimologia de' uocabo-
li; laquale, quando ancora sia tale in questo uocabolo,
qual uoi dite: non è di tanto fondamento in questo pro-
posito, che pruoui molto: uedendo, che nella lingua Gre-
ca da un uerbo, che significa essere ut le, si deriua un
nome, che significa danno, & si come parimente ue-
diamo nella Latina molti uocaboli di simili di significa-
to dal loro fonte: dico, che la libertà della qual s'in-
tende, quando si ragiona di simil materia, è poter far
da se due cose opposte, & contrarie: come caminare,
& fermarsi. Onde noi non chiamiamo il fuoco libe-
ro: percioche egli non puo scaldare, & raffreddare,
ma solamente scaldare; ne anco la terra, percioche ella
non puo muouersi da se, se non all'in giù: & se si muo-
ue all'in sù, sforzatamente il fa. il medesimo dico di
tutte l'altre cose naturali, lequali non hanno intelletto,
ne cognitione alcuna: perche pare, che la libertà pre-
supponga qualche cognitione. Hora noi chiamiamo l'in-
telletto libero, & non la uolontà, perche la uolontà non
puo uolere, se non una cosa: cioè quella che determina
l'intelletto: doue l'intelletto con la forza del suo discor-
rere puo ritrouar ragioni da concludere due cose oppo-
ste tra loro, & contrarie; come per esempio, egli puo
trouar ragioni da concludere, che ogni cosa dolce è da
gustare, lequali saranno queste; ogni cosa soaue è da
gustare; ogni cosa dolce è soaue. Puo allo'ncontro tro-
uar ragioni da concludere, niuna cosa dolce essere da gu-
stare, in cotal guisa, niuna cosa mal sana è da gustare,
ogni

Perche li
chiam il suo
uo libero.

Ragioni, che
puo trouar
l'intelletto.

ogni co
telletto
egli ha
l'altra
sa; pe
lontà
far di
me è l
che pr
uoli,
se, al

G
mo no
nell'at
uersal
nostra
perch
dite,
parim
la uol
to del
la uo
ticola
poter
stend
noi p
cati
colat
le co
sa fa

ogni cosa dolce è mal sana . & questa è la libertà dell'intelletto di discorrere sopra le cose opposte . hor poi che egli ha accettato l'una delle due conchiusioni, rifiutando l'altra , come ueramente, ò almeno apparentemente falsa ; percioche egli molte uolte s'inganna ; allhora la uolontà uuol quello , che ha sententiato l'intelletto, ne puo far di non uolerlo : & per questo ella non è libera ; come è l'intelletto , ilquale doue s'appiglia alle ragioni , che prouano la conclusion uera , noi facciamo cose lodeuoli , & uirtuose; ma dou'egli si lasci persuader alle false , allhora noi pecchiamo .

GI. Et se la libertà è nell'intelletto , come possiamo noi peccare ? conciosia cosa che tutti i peccati sieno nell'attioni , & seguentemente particolari ; doue l'uniuersal solo è l'obietto dell'intelletto . Pos. Questa nostrar ragione è non meno contraria a uoi , che a me ; perche , quando la libertà fosse nella uolontà , come uoi dite , dalla medesima uostra ragion seguirebbe , che noi parimente non potremmo peccare : imperoche essendo la uolontà una potenza dell'anima ragioneuole, l'obietto della quale è l'uniuersal solo , & non i particolari , la uolontà medesimamente non potrà uolere le cose particolari ; & per consequente i peccati ; percioche quella potenza , della quale è obietto l'uniuersale , non puo stender si al particolare . Ma poi che chiara cosa è , che noi pecchiamo , rispondo alla uostra ragion , che i peccati sono di due maniere , alcuni uniuersali , altri particolari: gli uniuersali sono quelli , che si commettono nelle cose uniuersali, quando l'intelletto discorre alcuna cosa falsa , come sarebbe , che ogni anima sia mortale : &

Essendo la libertà nell'intelletto, come si puo peccare .

I peccati sono di due maniere .

Peccati uniuersali .

a cui ella è obligata d'ubidire: conciosia cosa, che se ella ancora intendesse, ci sarebbe una potenza intenditrice superflua: percioche u'è prima l'intelletto, ilquale, come da tutti si concede, s'inganna ancora esso tal uolta: onde non possiamo dire, che egli sia quello, che intende solo il uero, e'l buono: & che perciò s'habbia da porre uno altro intelletto, ilqual talhor s'inganni: ci sarebbe poi la uolontà, laquale intendendo ancora essa, si diuiderebbe in intelletto, & in uolontà: & così sarebbero due intelletti fuor di proposito, come che la natura non soglia fare in uano alcuna cosa. La uolontà dunque non intende, ma uuole quello solo, che le mostra l'intelletto, non perche ella habbia ne occhi da uedere, ne orecchi da udir quello, che sententia l'intelletto: ma in questo sentimento, che l'anima ragioneuole, da poi che ella con l'una delle sue potenze, cioè con l'intelletto, ha conchiuso alcuna cosa, con l'altra, cioè con la uolontà, la uuole. & ella è libera secondo la potenza, per cui ella intende, non secondo quella, per cui ella uuole.

GI. Hor mostratemi in qual guisa i peccati particolari procedono dall'intelletto, hauendo l'intelletto per obietto gli uniuersali? P O S. L'huomo è composto dell'anima ragioneuole, & della sensitiua, come habbiamo detto: hor la ragioneuole si diuide in intelletto, & in uolontà, perche dietro a ciascuna potenza seguita il suo appetito: la sensitiua si diuide in conoscitiua, & appetitiua, & memoratiua. hora in due modi u' posso rispondere: nell'uno, che quando noi diciamo, l'intelletto esser libero, & esser la cagione de' peccati particolari, usiamo il nome dell'intelletto impropriamente, in

L'intelletto tal uolta s'inganna.

Come i peccati particolari procedano dall'intelletto.

L'anima ragioneuole in che si diuide.

quanto si conuiene ancora alla parte conosciuua dell'anima sensitua: & perche la parte conosciuua dell'anima sensitua ha per obietto il particolare, perciò diciamo, che essa è la cagione de i peccati particolari, & che è libera, chiamandola impropriamente intelletto: nell'altro modo ui posso rispondere, che l'intelletto si chiama libero, & cagione di peccati particolari: percioche l'huomo non puo operare con una sola propositione: conciosia cosa che auanti che facciamo cosa alcuna, sia necessario, come habbiam detto, fare il sillogismo, il qual consiste di due propositioni: & niun sillogismo si fa di due propositioni particolari in niuna figura: ma bisogna, che l'una delle propositioni almeno sia uniuersale, ò affirmatiua, ò negatiua: & la propositione uniuersale tocca all'intelletto: onde quando l'intelletto s'inganna nell'uniuersale, & la particolare è uera, l'intelletto propriamente detto è cagion di peccato particolare: perche la particolare ha la forza da quella uniuersale: come per esemplo, poniamo, che sia peccato, che uno infermo di febre colerica gusti cose dolci; con tutto ciò egli ne gusta, & a gustarlo è bisogno, che sia stato spinto da tal sillogismo: ogni cosa dolce è da gustare. questa cosa è dolce, onde ne segue, che questa cosa sia da gustare. G 1. Et come u'è egli stato spinto? P o s. In questa guisa, egli ha giudicato con l'intelletto quella propositione, ogni cosa dolce è da gustare, esser uera per tal ragione: ogni cosa soaue è da gustare, ogni cosa dolce è soaue; come che quella prima propositione uniuersale, per uigor della quale seguita da amendue la conclusione che ogni cosa dolce è da gustare, sia falsa: perche non è

Come l'huomo è spinto dal sillogismo.

uero uniuersalmente, che ogni cosa soaue sia da gustare: conciosia cosa che qualche cosa soaue, come sono le dolci, non è da gustare nell'infermità coleriche. egli adunque s'inganna in quella uniuersal falsa. Aggiugneui poi l'altra uniuersale, che è uera: & così conchiude, che ogni cosa dolce è da gustare; laqual conchiusione diuenta poi maggior propositione di quel sillogismo, ilqual fa l'infermo per gustare. in tal guisa, egli uede del zuccaro, & conoscelo esser dolce: perche la memoria rappresenta alla fantasia che l'infermo ha gustato altre uolte una cosa, che apparìua tale, laquale era dolce, onde la fantasia conchiude, che quella cosa è dolce: & questa conchiusione diuenta minor propositione di quel sillogismo, che fa operare, mettendoli il senso sotto quella uniuersale, conchiusa dall'intelletto per ragion falsa, in questo modo, ogni cosa dolce è da gustare, questa cosa è dolce. adunque questa cosa è da gustare. & subito che la parte conoscitiua dell'anima sensitiua ha conchiuso questo, la uolontà, cioè la concupiscenza, laquale impropriamente si puo chiamar uolontà (perche conuengono in questo la uolontà, & la concupiscenza, che amendue sono appetiti) ne seguita necessariamente quello, che l'anima sensitiua conoscitiua ha determinato: & così comanda alli spirti, che uadano a mouer la mano per pigliare il zuccaro, & metterlo in bocca, & alle mascelle, che'l mangino. & tutte queste cose si fanno in poco spatio d'hora, massimamente da gli huomini risoluti, & non flemmatici: quantunque molte uolte non ci accorgiamo di farle; & quantunque alcuno sia ignorante. così uedete, che l'intelletto è cagione ancora de' pec-

Come si
muoue la
uolontà.

cati particolari. Bene è uero, che anche il senso alcuna uolta puo esser cagione de' peccati particolari; come quando egli separa la propositi: on particolare, laquale è in poter suo, & dice. Questa cosa è dolce, da quella uniuersale, laqual l'intelletto conosce esser uera, cioè niuna cosa dolce è da gustare, & la fa scordare, ò non lascia, che l'intelletto ui pensi: & mette la particolare sotto uua altra uniuersal falsa, laqual dice, ogni cosa dolce è da gustare: onde egli gusta, & così pecca. & allhora se diciamo l'intelletto esser cagione di quel peccato particolare, usiamo tal uocabolo impropriamente, in quanto egli comprende ancora il senso; perche & il senso, & l'intelletto conuengono in questo, che l'uno, & l'altro è cognitione. Onde credo, che conosciate la libertà essere nell'intelletto, & la uolontà del tutto esser cieca, & serua.

La libertà
esser nell'in-
tellecto.

GI. Egli mi par pure di sentire il contrario in me stesso: perche l'intelletto mio non si muoue prima a contemplare alcuna cosa, che la uolontà non uoglia, che egli la contempli, & quasi gli commandi. POS. Questo non è come uoi u'auisate: perche la uolontà non uorrebbe mai contemplare, se l'intelletto prima non dicesse, tutte le cose buone si debbono uolere: il contemplare è cosa buona, ne seguita adunque, che egli si dee uolere: & allhora la uolontà il uole; & l'intelletto il fa, non perche la uolontà glie le commandi: ma perche egli ha giudicato ciò esser ben fatto, & a farlo non ha bisogno di cosa alcuna estrinseca. Benche per auentura potremmo dire, che dappoi che egli ha giudicato, che si debba contemplare, la uolontà seguendo tal determinatione
commanda

Cedo, elleno
male, oiel m
uoluntà lig
operati per
ta. imitatio
oial

commanda all'imaginatiua, che serua all'intelletto, essendo ella come un libro dell'intelletto, senza il quale egli non può intendere nulla; onde dice Aristotele, che bisogna, che colui che intende, & contempla, studi e consideri i fantasmi. & per tanto questo non toglie, che l'intelletto sia sempre il principio delle nostre operazioni, & che egli sia ueramente libero, doue la uolontà è cieca, & serua, & necessitata a seguir quello, che giudica l'intelletto.

L'intelletto è sempre il principio delle nostre azioni, e sempre libero.

GI. A uoi forse pare homai d'esser uscito fuor d'impaccio, ma io stò piu in dubbio che mai; perciocche ò sia la libertà nell'intelletto, ò nella uolontà, gli huomini meriteranno sempre honore delle loro opere uirtuose, & biasimo de' lor uitij.

Ma se si ponesse, che la libertà non fosse nell'intelletto, ne parimente nella uolontà, ma che gli huomini facessero ogni cosa costretti dal fatto, & dal destino, io non sò come potreste mantenere, che alcuno fosse degno d'honore, non douendosi meritare honore di quelle cose che si fanno piu tosto per forza, che per elettione. Et pur sono stati molti, & di grande auttorità, che hanno tenuta questa opinione, che tutte le cose, che noi facciamo, le facciamo per una certa necessitá di fato: & questo fato dice Cicerone, essere la continuatione, & l'ordine delle cause; & secondo Aristotele il fato non è altro, che necessitá delle cose. conferma similmente Aristotele, che noi non possiamo operar liberamente alcuna cosa, quando dice: egli è necessario, che questo moto di quà, sia confine a i mouimenti di sopra de i Cieli; accoche tutta la sua uirtù, sia gouernata da i Cieli.

Quello, che sia fato, e se gli huomini operan per necessitá di fato.

Questa auttorità è d'una grande importanza, & gli Astrologi ne fanno grandissimo capitale: onde ne segue, che tutta la nostra uirtù dipenda dal Cielo, & così il Cielo ci spinga a tutte le cose. le uirtù adunque, & i uitij non sono in poter nostro: perche tutto quel che noi facciamo, il facciamo costretti. Et altroue dice, che quello, che circolarmente si muoue, necessariamente si muoue: onde il Cielo muouendosi circolarmente, eternamente si muoue: & perciò queste cose del mondo di quà giù nascono, & nasceranno necessariamente, & tutti i mouimenti, che son di questo mondo, & le cose che son causate da esso. adunque tutte le cose di quà giù si muouono necessariamente: perche il Cielo si muoue necessariamente. da questo luogo si caua quello argomento, che le cause seconde muouono in quel modo, nel quale esse son mosse. hor le cause seconde son mosse necessariamente, dunque muouono necessariamente: onde ne segue, che tutte le cose auuengano necessariamente. Cicerone ancora dice, che Aristotele teneua, che ui fosse il fato, & che tutte le cose auuenissero necessariamente. Il medesimo si uede per esperienza, che molti huomini sono amazzati senza termine; Come Eschilo Poeta Tragico, ilquale per fuggir quello, che gli era stato pronosticato, che una casa gli doueua cadere in capo, per tema di ciò se n'andò ad habitare alla campagna: ma non perciò potè fuggire il suo destino: percioche una Aquila hauendo presa una tartaruga, & uolando per l'aria, & guardando alla in giù per uedere alcun sasso, sopra ilquale lasciasse cadere la tartaruga per ispezzarla, & poterla mangiare, le uenne ueduto il capo caluo, & pulito

Morte di
Eschilo Poe-
ta Tragico,

lito d'Eschilo ; ilquale parendole un sasso , lasciato ca-
 derui da alto sopra la tartaruga , con essa gli schiacciò
 il capo , in tal guisa , che l'uccise . Lascio hora di dirui
 di Filippo Re di Macedonia, & d'Annibale Cartagine-
 se , & d'infiniti altri . Vediamo medesimamente molti
 huomini cotanto dati al rubare, che non se ne posson di-
 storre , con tutto che ne uengano ripresi , & sia lor di
 continuo minacciato di granissimo castigo. & ciò , per-
 che ui son costretti dal Cielo . Altrettanto dico di molti
 altri ; liquali cotanto sono immersi ne' dilette carnali,
 che ancora , che conoscano di far male , non però se ne
 posson guardare , perche il Cielo gli costringe . Là on-
 de per queste auttorità , & ragioni , alcuno potrebbe
 pensare , & non a torto, che la libertà non fosse nell'in-
 telletto , ne anhora nella uolontà . Pos. Questa opi-
 nione è lontana dalla uerità , & da Aristotele : perche
 se fosse uera , tutto il gouerno humano si ruinerebbe ,
 & non sarebbe mestieri di consigliarsi d'alcuna cosa, ne
 di sottoporsi ad alcuna religione , ne d'affaticarsi per
 imprender la Filosofia humana ; perche s'ingegneria in-
 uano , come si douesse essere huomo da bene , non ci
 potendo noi gouernar per quelle regole, ma douendo es-
 ser costretti dal fato ; non accaderebbe , dico , consul-
 tar mai , se una cosa si douesse , ò non si douesse fare :
 percioche le consulte si fanno delle cose che possono esse-
 re , & non essere , & la necessità del fato porta , che
 le cose sieno determinatamente in un solo modo . Et per
 questo quel ragionamento , che si fa del fato , che dice ,
 se'l fato tuo uuole che tu guarisca di questa infermità ,
 tu guarirai ò con medico , ò senza medico : & se'l fato

Inelinationi
 di molti a di-
 uersi mali .

La necessità
 del fato leue-
 rebbe tutte
 le humane
 operationi .

tuo uouole, che tu non guarisca, tu non guarirai con medico, ne senza medico. non accade adunque far uenire il medico, si chiama ragione infingarda, & scioperata; perche toglie uia tutte l'humane operationi. Che questa opinione sia contra Aristotele ue'l mostro ancora: perche egli apertamente dice, che si danno alcune cose contingenti, che possono essere: & non essere & tanta fu appresso di lui la forza di tali contingenti, che egli disse quella famosa propositione che de' contingenti auuenire non si puo dir determinatamente, egli sarà così, perche se si potesse dir ueramente, che domane, poniam caso, si farà battaglia in mare, ella sarebbe di necessità: & così si leuerebbe la contingenza. Si leuerebbe anche il libro della priora, nel quale egli insegna di fare i sillogismi nella materia contingente, & si leuerebbe la Filosofia naturale, laqual mette molte cose contingenti.

Et per questo ritornando a i uostri argomenti di prima: quando uoi dite, i cattiu operano ignorantemente, ue'l concedo: percioche ho detto poco innanzi, che egli è differente il dire, che i cattiu operino ignorantemente, ilche è uero, & che operino per ignoranza, ilche è falso. quando poi dite, adunque meritan perdono, ue'l niego. G I. Ve'l prouo. essi disiderano il bene. P o s. Ve'l concedo. G I. S'ingannano in questo bene. P o s. Et questo ui concedo. G I. Adunque meritan perdono. P o s. Hor questo ui niego. G I. Io ue lo prouo. essi non son cagione di questa apparenza, che non ui posson fare altro. P o s. Anzi ui posson far pur assai; perche essi son cagione di questa apparenza.

za, & di questo inganno. GI. Et come? POS. Co-
minciano a uiuer da fanciulli dissolutamente, & tanto
oltre procedono facendo l'habito nel male, che poi non
possono discernere il uero dal falso. Et per questo dice
il Petrarca ne' uersi, che uoi poco innanzi allegaste.

Come uiene
l'huomo a
fare habito
nel male.

„ Ma perche ella oda, ò pensi

„ Tornare; il mal costume oltre la spinge.

Onde la temperanza, come hieri dicemmo, nella lingua
Greca SOPHROSINE si chiama, perche conserua
la prudenza. Et Aristotele diceua, che solo l'huomo
prudente è da bene: percioche se fosse cattiuo, non po-
trebbe esser prudente, essendo gia corrotto dalla mal-
uagità il giudicio della prudenza. Il medesimo dimostra
Aristotele, quando dice, che noi facciamo bene, & ma-
le: perche noi siamo usi di far tali operationi, & da gli
atti simili tra loro nascono gli habiti: & per questo bi-
sogna guardare, quali operationi noi facciamo, percio-
che tali habiti ne seguono, quali esse sono. Onde non
importa poco, ma molto, anzi il tutto l'essere auuez-
zato da fanciullo in un modo, ò in uno altro. Et altro-
ue mostra, che noi non siamo degni di perdono facendo
male: conciosia cosa che le uirtù, & i uitij sieno in po-
ter nostro. Dice adunque disiderando la uolontà il fine,
& l'elettione, le cose che tendono al fine, & l'opera-
tioni, che si fanno intorno a queste cose, dall'elettione
procederanno, & saran fatte da noi spontaneamente.
Hora l'operationi uirtuose consistono nelle cose del fine,
& in quelle, che tendono al fine. adunque le uirtù, &
i uitij saranno medesimamente in poter nostro: perche
noi possiamo restare di far le cose, che possiam fare, &

Solo l'huo-
mo prudente
è da bene.

Le uirtù e i
uitij sono in
poder no-
stro.

pe'l contrario. Se adunque è in poter nostro il far bene; laqual è cosa honesta; medesimamente sarà in poter nostro il non far bene, laqual è cosa dishonesta. & se è in poter nostro il non far male, che è cosa honesta, sarà anche in poter nostro il far male, che è cosa dishonesta. Ma questo non è altro, che l'essere huomo da bene, & tristo: adunque in poter nostro è, l'essere huomini da bene, & tristi. hor quelli, che dicono, niuno spontaneamente esser ribaldo, & niuno esser felice contra sua uoglia, dicono in parte il uero, in parte dicono il falso: dicono il uero, mentre dicono niuno esser felice contra sua uoglia: dicono il falso, quando dicono, niuno spontaneamente esser ribaldo: percioche non si puo con uerità negare, che noi spontaneamente ci facciamo ribaldi: & chi negare il uolesse, hauerebbe da rispondere alle ragioni dette, & da dire, che l'huomo non fosse il principio, ne fosse il padre dell'operationi, come è de' figliuoli. ilche se è uero, & se noi non possiamo ridurre le nostre operationi ad alcuno altro principio, che a quello, che è in noi stessi; chiaro è, che le cose, i principij delle quali sono dentro di noi, anch'esse sono in noi, & si fanno spontaneamente da noi. & questo conferma l'opinion particolare de gli huomini, & i legislatori istessi, liquali castigano, & puniscono coloro, che fan male, doue no'l facciano ò costretti per uiolenza, ò per ignoranza, della quale essi non sieno stati cagione: & a coloro, che fan bene, costituiscono honori, per inuitar gli huomini al ben fare col premio, et per rimouergli d' il male fare con la pena: liquali premi, & lequai pene sarebbon uane, quando i uitij, & le uirtù non fossero in poter nostro:

Quei, che sono puniti, e quei, che sono honorati da i Legislatori.

nostro . si come sarebbe uano il uoler persuadere alcuno, che non sentisse caldo , ne freddo , ne fame , ne sete : perche per tutte l'esortationi del mondo , egli non puo fuggir cotai cose . Et per questo rispetto medesimo i legislatori costituiscono la pena all'ignoranza , doue alcuno sia stato cagione della sua ignoranza . Onde se uno ebbro fa qualche male , lo condannano a doppia pena : perche egli ha in se stesso la cagione , il principio di cotale operatione : essendo in poter suo di schifar l'ebbrezza , laqual è cagione dell'ignoranza , dalla qual procede il male , & da simili ragioni mossi puniscono quelli , li quali non fanno le cose , che si contengono nelle leggi , lequali ciascuno è obligato di sapere , ne sono molti difficili ad intendere , & il simil fanno in tutte l'altre cose , lequali pare che gli huomini per loro negligenza non sappiano : perche in suo potere è di saperle , essendo in poter suo usar diligenza , laqual molti non usano . Così gl'ingiusti , & intemperanti per uiuer dissolutamente , & operar cose ingiuste , & attendere alla pacchia , & a tali altre cose , sono da loro stessi cagione di diuenir tali : perche l'operationi particolari , & continuate rendono gli huomini somiglianti ; il che si uede in quelli , che attendono a qualche mestiere , i quali , perseverando in esso , & essercitandosi , tutauia ne diuentano maestri . Egli è adunque cosa da insensato il non sapere , che dalle particolari operationi nascono gli habiti : & fuor d'ogni ragione è il uolere , che uno , ilqual faccia ingiurie , ò uiua dissolutamente , non sia ingiusto , & stemperato . hor se alcuno , scientemente fa cose , per lequali egli habbia ad essere in-

Pena costituita all'ignoranza , oue alcuno sia stato cagione dell'ignoranza .

Dalle operationi particolari nascono gli habiti .

giusto, spontaneamente è ingiusto: ma non perciò poi che egli è fatto ingiusto, se uorrà esser giusto, sarà giusto: si come ancora l'infermo, quantunque uoglia esser sano, non però sarà sano: & pur se fosse spontaneamente infermato, essendo uiuuto incontinentemente, & non hauendo stimato i comandamenti de medici, egli adunque innanzi che infermasse; poteua non infermarsi: ma poscia che egli ha commesso l'errore, non può piu: si come similmente uno, che habbia gettato un sasso in un pozzo, non lo può ripigliare; & pure innanzi era in poter suo di non gittaruelo, perche il principio era in lui. L'ingiusto parimente, & lo stemperato poteuan far da principio di non esser tali: & perciò spontaneamente son tali: ma poi che essi son fatti tali, non posson far piu di non esser tali. Ne solamente i difetti dell'animo nostro spontaneamente s'acquistano, ma etiamdiu quelli del corpo, & noi riprendiamo coloro, che gli hanno: perche si come niuno ragioneuolmente riprenderebbe uno, ilqual fosse brutto per natura: così ciascuno riprenderebbe dirittamente chi fosse brutto per negligenza, & parimente si come un, che fosse cieco per natura, ò per infermità, ò per ferita, ò per altra sciagura, non saria biasimato da persona del mondo, ma piu tosto con pietà riguardato; così per lo contrario sarebbe da tutti dannato, & beffato uno, che per ebrezza, ò per altra cotale stemperanza fosse caduto in simil mancamento. Sono adunque ripresi i difetti del corpo, che sono in poter nostro, & gli altri no. Onde ne segue, che medesimamente i difetti, che sono ripresi in tutte l'altre cose, sono in poter nostro.

Si riprendo
no i difetti
del corpo,
che sono in
poter nostro.

Ma qui potria dire alcuno, che tutti gli huomini desiderano sempre quello, che pare lor bene, & che essi non sono i padroni dell'apparenza, ma quale ciascuno è, cotal gli appare il fine. hor se ciascuno ad un certo modo è cagione del suo habito: sarà ancora ad un certo modo cagion dell'apparenza: & se gli huomini non son cagione del loro habito, niuno sarà cagione del suo male operare, ma farallo per non sapere il fine, pensando per tal mezo di conseguir la felicità. hora il desiderio del fine non è in nostra elettione, ma bisogna nascerci in guisa, che quasi con l'occhio si giudichi dirittamente & s'elegga il uero bene: & colui, che è nato così fatto, è ingegnoso; percioche egli ha una parte grandissima, & eccellentissima, laquale non si puo imparare da altrui: & questo è il uero, & perfetto ingegno. Le quai cose essendo uere, per qual cagione s'acquisterà egli da noi spontaneamente piu tosto la uirtù, che'l uitio; essendo egualmente all'huomo da bene, & al cattiuo, per natura, ò per qualunque altro modo posto il fine, alquale si riferiscono tutte l'altre operationi, che in qual si uoglia modo si fanno: ò dunq; non appaia il fine per natura a ciascuno; quale egli si sia, ma fuor di quello sia alcuna altra cosa, ò il fine sia naturale, & la uirtù sia cosa spontanea: perche l'huomo da bene fa il rimanente spontaneamente, il uitio similmente conuerà, che sia spontaneo, percioche l'huomo cattiuo parimente ha nell'operationi: & nel fine l'operar per quello. Se dunque le uirtù sono spontanee, conciosia cosa che noi concorriamo a far gli habiti; & proponiamoci in cotal fine, perche siamo tali; i uitij ancora sa-

La uirtù e
il uitio si
acquistano
spontanea-
mente.

ranno spontanei, essendoci il medesimo rispetto. habbiamo adunque parlato in commune delle uirtù; & fattone uno schizzo, dicendo, ch'elle sono mediocrità, & habiti, & sono in poter nostro, & spontanee, & in quel modo, che la diritta ragion commanda. Ma l'operationi non si fanno spontaneamente da noi in quella guisa, che si fanno gli habiti; conciosia cosa che noi siamo padroni dell'operationi dal principio infino al fine, sapendo i particolari: ma da gli habiti solamente nel principio. l'accrescimento poi da particolari non c'è noto, si come anche nell'infermità: ma si chiamano spontanei: perche era in poter nostro d'usarli in questo modo, o in quello: conchiudo adunque, che facendo noi male, non siamo degni di perdono: perche in poter nostro è il principio del bene, & del male: & se da fanciulli cominciassimo ad operar bene, non ci si guasterebbe il giudicio. & però dice Aristotele, che la maluagità, & l'intemperanza son cagione, che noi operiamo male, & contra le leggi. Gli huomini per tanto son cagione della loro apparenza, & dell'inganno dell'intelletto. Onde i Candiotti anticamente, quando uoleuano augurare un gran male ad alcuno, diceuano, possi tu habituarti male; perche sapeuano quanto fusse malageuole, & poco men che impossibile il mutar l'habito fatto.

GI. Se l'apparenza dell'intelletto è cagion de gli errori, & de peccati, adunque non saranno uere le parole d'Aristotele, quando egli dice, che i peccati per ciò son peccati, che son uolontarij. Pos. Aristotele dice il uero, che i peccati sono uolontarij: perche la uolontà

Chi fa male non è degno di perdono.

Com'è detto da Aristotele in li xi di prima sig.

I peccati esser peccati, perche sono uolontarij.

lontà gli effeguisce, & noi siamo puniti, perche siamo cagione, che la uolontà uoglia così. Hora uenendo alle auctorità, & ragioni, con lequali hauete uoluto prouare, che tutte le nostre operationi procedono dal fato, & per consequente, che la libertà non è nell'intelletto, ne ancora nella uolontà: & che noi perciò non meritiamo alcuno honore delle nostre buone opere: essendo fatte da noi per forza, doue Aristotele nella definitione dell'honore mette quel uocabolo opinione, che significa elezione: & prima all'auctorità, per laquale gli Astrologi insuperbiscono: oue dice Aristotele, esser necessario, che'l mondo di quà giù sia confine a i mouimenti di quello di là sù, acciòche tutta la uirtù di questo sia governata da quello: Onde se tutte le uirtù di quà giù son governate da i corpi celesti, saranno similmente governate da quelli la uirtù dell'anima nostra: & noi per consequente non saremo liberi: dico, che Aristotele per lo mondo di quà giù non intende tutto quello, che'l mondo contiene sotto la Luna, ma solo i quattro elementi, liquali se non fossero a canto a' corpi celesti, i cieli non potrebbero operar nelle cose inferiori; ne la uirtù loro potrebbe penetrare infin quà giù. Il che apertamente mostra Aristotele nel medesimo luogo; doue dice, che essendo quattro gli elementi, il fuoco, l'aria, l'acqua, & la terra; il fuoco è di sopra a tutti gli altri, & la terra di sotto, l'aria è piu uicina al fuoco, & l'acqua alla terra. Tutto'l mondo adunque, che è intorno alla terra, è composto di questi quattro elementi, gli accidenti, & le passioni de' quali noi appresso diremo: poi soggiunge il testo; che uoi hauete alle-

Come intend
da Aristotele
il mondo
di quà giù.

gato, che egli è necessario, che'l detto mondo sia acco-
sto a i mouimenti di sopra, accioche tutta la uirtù loro,
cioè de gli elementi, sia gouernata dalla uirtù de' cieli:
Et ciò è uero, parlando, Et intendendo de gli elemen-
ti: percioche l'alterationi de' gli elementi procedono
dalla uirtù de' corpi celesti. La state auuicinandosi il so-
le a noi si genera l'elemento dell'aria, Et corrompesi
quello dell'acqua, ma non in tutto: il uerno dilungan-
dosi, si corrompe l'aria non tutta ma parte d'essa, Et
generasi l'elemento dell'acqua: Et così si mantiene la ge-
neratione, Et la corruttion perpetua. All'altra auto-
rità, doue Aristotele dice, che mouendosi il cielo intor-
no eternamente; le cose di quà giù si muouono ancora
necessariamente: concedo, che tutti i corpi di quà giù
necessariamente sieno mossi, cioè alterati da' corpi cele-
sti: perche sono generati da i cieli, come da causa uni-
uersale, per quelli si scaldano; Et si raffreddano, per
quelli s'inhumidiscono, Et si seccano: ma i cieli non ci
muouono già necessariamente di mouimento locale: per-
che quantunque per essi ci alteriamo, Et cresciamo, Et
senza la loro uirtù muouere non ci possiamo; nondime-
no essi non ci costringono ad andar piu in un luogo, che
in uno altro, conciosia cosa che non habbiano instrumen-
to atto a ciò fare: ne i cieli muouono l'anima, quando
anche l'anima fosse tratta dalla potenza della materia,
ilche è falso secondo Aristotele ancora: Et non è per-
uentura heresia minore in Filosofia tener la mortalità
dell'anima, che si sia nella Theologia. Il cielo adunque
ci altera necessariamente, Et non possiamo fuggir la sua
alteratione; alzerarci col mouimento, col lume, ma
piu

L'alteratio-
ni de gli Ele-
menti proce-
dono dalle
uirtù de' cor-
pi celesti.

Inuicio I
phi. 2. 2. 2. 2.
c. 2. 2. 2. 2.
c. 2. 2. 2. 2.
c. 2. 2. 2. 2.

Heresia, non
meno in Fi-
losofia, che
in Theolo-
gia a tener
la mortalità
dell'anima.

piu col lume : perche il mouimento non arriua a noi, se non in quanto porta il Sole : ma non perciò muoue egli necessariamente le cose di quà giù in tutte le maniere del mouimento : & molto meno di tutte l'altre cose l'anima nostra .

G I. Voi mettete la nostra libertà nell'intelletto , & dite , che cotai mouimenti sono in poter nostro . hor come se quello che è causa della causa, è ancor causa dell'effetto, non è egli uero, che i corpi celesti possono esser nell'anima nostra? i quali essendo causa della complessione causa de i costumi , essi parimente saran la causa de i costumi. Che la complessione sia causa de' costumi si proua dall'esperienza : imperoche gli huomini di complession colerica, sono colerici & crucciofi. Oue Aristotele dice, che quelli, che hanno la carne molle, han buono ingegno. la mente adunque seguita la complessione. Poi se i costumi non seguitassero la complessione , tutto'l libro della Fisionomia d' Aristotele si guastarebbe, ilqual tutto si fonda sopra la complessione : percioche gli animali brutti seguitan la complessione de i corpi loro : & della similitudine de gli animali brutti che si uede ne gli huomini giudichiamo i costumi de gli huomini . hor se i costumi non seguissero la complessione , quella dottrina , come ho detto , sarebbe uana . Ma che la complession uenga dal cielo si puo prouar per Aristotele , ilqual non solamente dice , che'l Sole , & l'huomo generan l'huomo , ma etiandio, che'l cielo è cagione, che noi uiuiamo tanti anni . Et cosi gli Astrologi dalla consideration del cielo possono giudicar della uita, & de' costumi de gli huomini . P o s . Io ui rispondo, che i costu-

I costumi
seguitano la
complessio-
ne.

non, ch'esset
- di ni uenat
sile, s'itolo
- ch'esset at
- ch'esset at
- ch'esset at
- ch'esset at

mi seguitan la complessione, ma non la seguitan però tanto, che gli huomini sieno costretti, & che non possano far contro a quello, che detta la complessione: se ben sono inclinati. & dico, che quantunque l'anima nostra non fosse immortale, come ueramente è; nondimeno il cielo non potrebbe costringere, & in quel caso ancora ella haurebbe la sua libertà. Vera cosa è, che se l'anima fosse la complessione, come tiene Galeno, ella sarebbe piu sottoposta al cielo: & non pur gli huomini solamente possono resistere alla complessione, ma ancora gli animali brutti. Onde se alcuno mostrasse della carne ad un cane & ad una hora il bastone; egli desidererebbe ben la carne, ma d'altra parte temerebbe il bastone; & per tal tema raffrenerebbe l'appetito d'andarla a prendere. Et per questo si dà la Fisionomia: perche da' segni, che nel corpo dell'huomo sono simili a gli animali brutti, possiamo dar giudicio quantunque non necessario, ma probabile de' costumi: conciosia cosa, che i costumi seguitino per lo piu la complessione, & gli huomini uiuano in molte cose a guisa d'animali brutti, li quali rare uolte fanno contro alla lor complessione. Io niego bene, che noi non possiamo resistere alla complessione. Et questo si proua per Stilfone Megarico Filosofo, huomo acuto, & a que' tempi molto stimato; ilquale come si scriue da quelli, che'l conobbero, era dato ad inebriarsi, & a seguir le femine: & ciò fu scritto non in suo dishonore, ma piu tosto in laude: percioche egli con tutto ciò per tal modo col saper suo domò, & raffrenò la sua diffettosa natura, che niuno il uide mai ebbro, ne in lui comprese un minimo regno di libidine. &

Zopiro

Gli huomini
e gli animali
bruti possono
resistere
alla complessione.

Stilfone Filosofo.

Il
Pg
la
di

Zopiro Fisionomo, ilquale faceua professione di conoscere i costumi, & le nature de gli huomini dalla persona, da gli occhi, dalla ciera, & dalla fronte, ueduto Socrate disse, che egli era uno sciocco, & materiale, & u'aggiunse, che egli era dato alle femine: & nondimeno Socrate resisteu a quella complessione. Concedo ui similmente, che la complessione uenga dal cielo, ma non gia da esso solo: percioche ella uiene dal cielo, come da causa uniuersale, & oltre al cielo dalle cause particolari. Onde dice Aristotele, che'l Sole, & l'huomo generan l'huomo, alla generatione di Socrate è necessario, che concorra il cielo, come causa uniuersale, ma esso solo non basta, anzi è bisogno della causa particolare, che restringa quella uniuersalità a generar tale indiuiduo, & la causa particolare produce gli effetti particolari piu, che non fanno l'altre cause piu uniuersali. la onde gli Astrologi per la sola consideration del cielo non possono giudicar ne de' costumi, ne de gli honori, ne delle dignità; che quando molte cause concorrono a produrre alcuno effetto, noi non possiamo conoscer quello effetto, se non conosciute prima tutte le sue cause, delle quali le particolari sono molto piu difficili ad inuestigare, che l'uniuersali. Et per questo disse Aristotele, che dalle cause uniuersali bisognaua procedere alle particolari. Onde se alcuno guardasse il cielo in quel punto, che nasce Socrate, & l'aspetto fosse buono, & fortunato; ma Socrate nascesse di padre, & di madre di complession difettosa: non possiamo per quel solo buono aspetto, & per quella sola fortuita constellatione far giudicio della uita di Socrate: percioche quello

Dialogo dell' Honore. N

Zopiro il
giudicio, che
facee di So-
crate.

Gli Astrologi
per la sola
consideratione
del cielo non
possono giu-
dicar ne de'
costumi, ne
de gli huomi-
ni.

aspetto buono prometterà lunga uita a Socrate, & non dimeno le cause particolari sono tanto mal disposte, che non sono atte a riccuere quel buono influsso del cielo. Et a fin che meglio intendiate, ut dò questo esempio; sia uno huomo, ilquale habbia due alberi, liquali egli uoglia piantare, l'un uerde, l'altro secco; & troui il cielo ben disposto per piantare: & gli pianti amendue in un momento medesimo, il uerde nascerà, il secco nõ. perche il cielo opera secondo che la materia è disposta. il secco non potrà nascer mai: sia quanto si uoglia buono l'aspetto del cielo; imperoche egli non sarà capace di quel buono influsso.

Il cielo opera secondo che la materia è disposta.

L'arte della Fisionomia è la piu ferma di tutte l'altre nel giudicare.

DI qui si puo comprender, che l'arte della Fisionomia fra tutte l'arti del giudicare è la piu ferma, & la meno incerta: la ragione è, che nella Fisionomia noi argomentiamo da gli effetti, liquali presuppongono tutte le cause, tanto l'uniuersali, & le celesti, quanto le particolari: & perche gli animali bruti seguitano per lo piu la complessione, perciò da i segni, che ne gli huomini sono simili a i segni de gli animali bruti, noi diamo giudicio de' costumi de gli huomini, presupponendo che gli huomini seguano la loro complessione, si come fanno gli animali bruti: & perciò in alcun modo secondo essa possiamo dar giudicio, non però che crediamo esser da que' segni costretti, ma solamente inclinati. La Chiromantia, anche ella puo far qualche cosa secondo Aristotele, ilqual non dice già tante pazzie d'essa, quante ne dicono molti, ma fa solamente mentione delle linee principali, dalle quali niente altro possiamo giudicare, se non della lunghezza, o della breuità della uita. Chi ha una

Chiromantia, Geomantia, & Astrologia.

ha una, o due linee lunghe nella mano, possiamo argomentar, che debba uiuer lungamente: il fondamento è, che se la natura è stata sollecita nelle cose esteriori & secondarie, molto piu douerà essere stata nell'interiori, & principali, & nella complessione del cuore, ilquale è il fonte della uita. La Geomantia non ha alcun fondamento, se tutte le cose non uengono di necessità. L'Astrologia non puo dire, se non quello, che appartiene alle cause uniuersali.

GI. Et, che dicete uoi dell'influenze? Pos. Che elle sono fauole, & sogni: perche non so uedere, onde cauino costoro, che in cielo oltre il moto, & il lume sieno queste influenze: conciosia cosa che essi, quando uengono poi all'esperienza, si conuincano per le falsità, che dicono. Noi naturalmente parlando non dobbiamo dire altro, che quello, che ammettono il senso & la ragione. Onde non potendo costoro mostrare ne col senso, ne con la ragione, che s'apportino queste loro influenze, noi le dobbiamo senza dubbio negare: & da che apertamente uediamo, che'l cielo opera col moto, & col lume, dobbiamo perciò parimente dire, che tutti gli effetti, liquali dipendono dal cielo, dipendono dal suo moto, & dal suo lume, hor come il caldo, il freddo, l'humido, & il secco nascono dal lume, non accade di ragionare hora: bastine, quel che ho detto, cioè, che la complessione dipende dal cielo non assolutamente, ma solo, come da causa uniuersale, laqual trouando la materia disposta se ben non isforza, nondimeno inclina molto. Onde gli huomini, che sotto buono aspetto nascono, & di parenti ben disposti, uiuono lungamente,

Delle influenze.

In che modo la complessione dipende dal cielo.

sono ingegnosi, & eccellenti, come dice Aristotele, ma l'una causa non opera senza l'altra. All'altra ragion uostra tratta dall'esperienza, che molti huomini sono uccisi senza lor colpa, come per uolar d'uccelli, liquagli gettino loro addosso o sasso, o simil cosa. Et si neggono appresso molti huomini tanto dati al rubare, & alle femine, che non se ne possono astenere a partito alcuno: onde pare, che questo non possa proceder altronde, che dal cielo: io rispondo, che non procede dal cielo, che alcun uenga ammazzato in tal guisa, ma dalla fortuna, o dal caso. che oltre le cause naturali, che sono la materia, la forma, l'efficiente, & il fine, ci sono ancora due cause efficienti accidentali, lequali realmente, & in effetto sono: come se alcuno andando in piazza a fine di comperar qualche cosa, incontrasse i suoi nimici, liquali il ferissero, egli sarebbe ferito per fortuna: o se andandoui gli cadesse in capo una tegola, & l'uccidesse, sarebbe ucciso a caso. perche la causa di quegli effetti, cioe delle ferite, o della morte, e stata l'andare in piazza, ma e stata per accidente, & cosi e stata fortuna, o caso. Di quelli, che son dati al rubare, & alle femine, gia u'ho detto, che essi ne sono stati cagione uiuendo dissolutamente, & facendo l'habito cattiuo; ilquale habito e qualita d'anima, che difficilmente si puo diradicar fuor dell'anima. Hor che dica Cicerone, che Aristotele tenesse il fato, io per me non so, quanto ueramente egli possa dir questo: percioche se cio fosse uero, Aristotele contraddirebbe a se stesso nella Perthermema, nella Priora, & in tutta la Filosofia humana, & ciuile: imperoche dandosi il fato,

al fin di
uicinatimor

G
e
b
n
a
f

Due cause
efficienti acci-
dentali.

che Aristotele non da
il fato.

I
si
P
u
d

niun bisogno hauremmo ne d'Ethica, ne di Politica, ne d'Economica; & uana fatica s'hauerebbe preso Aristotele in tutte queste cose. Si che saluate uoi Cicerone: che io per me non ueggio, come poterlo saluare.

GI. Et io meno in questo caso.

Ma resta ancora in questa materia una difficoltà molto maggiore: percioche come potremmo noi dire, che si dia la contingenza, come uouole Aristotele, et come l'esperienza ne mostra, essendo noi costretti a dire, che Dio conosca tutte le cose, ne sol le presenti, ma ancora le passate, & le future? Se dunque Iddio preuide ab eterno, che noi doueuamo ragionare hoggi insieme; non era possibile, che noi non ci ragionassimo: altrimenti Iddio haurebbe preueduto il falso, & sarebbesi ingannato, ilche è cosa impia a dire. P o s. Per rispondere a questa uostra quistione naturalmente, & secondo Aristotele, rapportandomi poi in tutte le cose della uerità alla Theologia nostra Christiana, dico che prendiamo qual parte della contradittion ci uogliamo, sempre siamo in grandissima difficoltà. Se diciamo secondo Aristotele, che Dio tutte le cose conosca, cadiamo in quel pelago, che tutte le cose uengano di necessità: perche noi non possiamo fuggire; se Dio ab eterno ha ueduto, che io doueua passeggiare hoggi; che io necessariamente non passeggi: altrimenti se io potessi fare di non passeggiare, Iddio si sarebbe ingannato. Ne ual dire, che egli conosca le cose future, come presenti: percioche Iddio conosce ciascuna cosa nella guisa, che ella è; le cose future, come future; le presenti, come presenti; & le passate, come passate: altrimenti egli s'ingannerebbe.

Se si dà la contingentia

Se non uole, che nascono sopra la conoscenza di Dio, parlando filosoficamente.

Oltre a ciò, dicendo secondo Aristotele, che Iddio conosce tutte le cose, ne seguirebbe una altra sconuenevolezza, che Dio sarebbe di sua natura imperfetto: per ciò che la cognitione è per la perfettione: & Dio aspettare non dourebbe la perfettion sua dalle cose di quà giù; conciosia cosa che la cosa intesa, piu perfetta sia, & piu nobile dell'intendente, in quanto ella è intesa. Seguirebbe appresso, che Iddio si muterebbe: ogni giorno alcun nasce, & alcun muore. Onde Iddio starebbe in continuo mouimento, come che niuna cosa sia piu di lui stabile. Iddio ancora sarebbe in potenza alle cose, che dotteranno accader domani, lequali egli hoggi preuedesse: il che è molto falso secondo la Filosofia, essendo Iddio atto puro, & non punto mescolato con la potenza: ne quelle idee di Platone son uere. Appresso dice Aristotele, che Dio conosce se solo. Oltra di questo l'intelligenze, tra lequali è Dio, n'ente intendono fuor di se stesse: per che, come dice Aristotele, nelle cose, che sono senza materia, il medesimo è quel che intende, & quel che è inteso, contra quel che dice Homero.

¶ **¶** E'l Sol, che'l tutto uede, e'l tutto intende.

Se l'intelligenze inferiori conoscono & intendono le superiori.

G I. E pur comune opinione, che l'intelligenze inferiori conoscano & intendano le superiori. Posso mostrare, che questo è falso: per ciò che se l'intelligenza, che muoue il ciel del Sole, intendesse le superiori; l'intenderebbe, o per l'essentia propria, o per l'essentia d'esse superiori. l'intelligenza del Sole non puo intender le superiori per l'essentia propria, conciosia cosa, che ella sia meno perfetta delle superiori; doue quello, che è men perfetto, non puo rappresentar quello, che è

G
e
h
n
a
fi

I
i
P
u
d

che è piu perfetto : ne puo intender le superiori per la loro essentia : imperoche l'essentia di Dio , ò l'essentia dell'intelligenza di Saturno , & parimente dell'altre , discender non puo nella intelligenza del Sole : ne l'intelligenza del Sole ha occhi , con cui possa ueder l'essentie dell'altre intelligenze . Et quantunque l'intelligenza del Sole (il medesimo dico dell'altre) muoue il suo cielo col moto diurno , cioè dal Leuante al Ponente , in uentiquattro hore ; non ne segue perciò , che ella debba intender l'essenza dell'intelligenza superiore , laqual propriamente produce il moto diurno , cioè Dio ; percioche l'intelligenza del Sole , intendendo se stessa , muoue col moto proprio il suo cielo : muouelo poi col moto diurno a guisa di natura , laquale opera non conoscendo , cercando , quanto puo , d'imitare il primo motore , come fanno tutte l'altre cose , quantunque non conoscano Dio : muouelo dico col moto diurno , non gia sopra i medesimi poli , ma sopra diuersi , perche un corpo perfettamente tondo ; come è il cielo , riceue tai mouimenti , & è capace d'essi .

Come il Sole muoue il suo Cielo.

Et Io intendeua pur dire , che i Cieli inferiori eran rapiti dall'ultima sfera nel moto diurno. Pos. Questo non possiamo ammettere , che secondo Aristotcle ne seguirebbe , che'l mouimento del cielo non douesse essere eterno : perche tal mouimento diurno ne' cieli inferiori sarebbe uiolento : perche procederebbe da cosa estrinseca , cioè la sfera ultima , non aiutata dalla cosa mossa , anzi ribattuta ; percioche si come la terra è mossa all'in giu dalla sua forma , & quando è gittata all'in su , è uiolentata , perche ella non gioua , ne porge alcuno aiuto

Se i cieli inferiori sono rapiti dall'ultima Sfera nel moto diurno.

a quel moto, come contrario alla propria natura: così parimente nel cielo del Sole, ilqual si come lasciandolo mouer secondo la sua natura, si uolgerebbe dal Ponente al Levante; così quando sia tratto per forza da cosa estrinseca dal Levante al Ponente, tal mouimento non meno sarebbe fuor della sua natura di quel, che sia il mouimento della terra all'in su: perche la natura di quel cielo è mouersi da Ponente a Levante. Et essendo tal mouimento fuor della sua natura, sarà uiolento: essendo uiolento, sarà corruttibile, & non eterno; conciosia cosa, che la cosa uiolenta distrugga la natura.

G 1. Questa conseguenza, che uoi fate, tal mouimento è fuor della natura, adunque è uiolento, non mi par buona: percioche di qui ne seguirebbe, che il mouimento dell'elemento del fuoco fosse uiolento, & percio corruttibile: percioche egli è fuor della sua natura: il che così ui prouo. Quello, che non si muoue secondo la sua natura, si muoue fuor della sua natura: essendo così necessaria, che ciascuna cosa si muoua o secondo la sua natura, o fuor della sua natura. Hor l'elemento del fuoco mouendosi circolarmente, come egli fa nella sua sfera, non si muoue secondo la sua natura, adunque egli si muoue fuor della sua natura: che il fuoco circolarmente mouendosi non si muoua secondo la sua natura, è chiaro: percioche egli di sua natura si muoue all'in su: Onde egli non si puo mouer circolarmente secondo la sua natura; hauendo i corpi semplici, come sono i cieli, & i quattro elementi, un solo mouimento secondo la lor natura. Oltre a ciò se'l fuoco secondo la sua natura si mouesse circolarmente, egli

non

non potrebbe fermarsi, come fosse giunto al suo luogo: & pur necessaria cosa è, che giunto al suo luogo si fermi: conciosia cosa che tutte le cose, che si muouono, quando son giunte al luogo loro, si fermino, & riposino. hora il fuoco circolarmente mouendosi, quando è giunto al suo luogo, ilquale è immediatamente sotto il cielo della Luna, non si ferma: percioche in quel luogo istesso circolarmente si muoue. Onde conchiudo, che'l fuoco circolarmente mouendosi non si muoue secondo la sua natura, adunque egli si muoue fuor della sua natura. adunque, se la uostra conseguenza è buona, quel moto è uiolento. onde ne segue necessariamente, che egli non possa durar perpetuamente, ma che si debba corrompere, quando che sia: ilche senza dubbio è cosa poco ragioneuole. Pos. Questa cosa in contrario mi pare ragioneuolissima; ancora, che io confessi il mouimento circolar del fuoco esser fuor della sua natura, & per conseguente uiolento, essendo una cosa medesima il uiolento, & quello che è fuor della natura. il fuoco adunque mouendosi circolarmente, è uiolentato: percioche quello, che non si ferma, quando naturalmente si dourebbe fermare: patisce uiolenza, & senza alcun dubbio si fermerebbe, se non fosse uiolentato. hora il fuoco, quando è giunto nella sua sfera, laquale è sotto la Luna, si dourebbe fermare, essendo quiui il suo luogo: & tuttauia egli no'l fa. Et perciò, quando egli si muoue circolarmente, è uiolentato. Oltre a ciò, quello che da cosa estrinseca è mosso (come poco inanzi u'ho detto) doue esso non concorra, & non porga alcuno aiuto a tal mouimento, è

Il fuoco giu-
to al suo luogo
si ferma.

uiolentato . hora il fuoco circolarmente mouendosi, da
 cosa è mosso estrinfeca, cioè dal cielo, ilquale col suo
 uelocissimo corso, & giramento rapisce seco la sfera
 del fuoco: ne il fuoco aiuta tal mouimento: altrimenti
 ne seguirebbe, che egli aiutasse contra la sua pro-
 pria natura uno, che'l uiolentasse, essendo il mouimen-
 to suo naturale all'iu su: ouero che egli naturalmente
 fosse atto a due mouimenti: ilche è falso, essendo egli
 corpo semplice, come uoi hauete mostrato. adunque il
 mouimento circolar del fuoco è uiolento. Hor se da
 questo par che segua, che'l mouimento del fuoco non
 debba durar perpetuamente: non potendo niuna cosa
 uiolentata durar perpetuamente, per essere il uiolento,
 come habbiamo detto, distruggitore, & disfacitore
 della natura; non ne segue perciò alcuna cosa falsa, o
 poco ragioneuole: percioche il fuoco mouendosi circo-
 larmente, dico il medesimo, non puo esser perpetuo;
 corrompendosi il fuoco, si come fanno tutti gli altri
 elementi, & cambiandosi in una altra sostanza: ilche
 auuiene conuertendosi il fuoco in aria; l'aria in acqua;
 l'acqua in terra. & per lo contrario: ilche leggiadra-
 mente è espresso da Ouidio in persona di Pithagora.

Il mouimen-
 to circolar
 del fuoco è
 uiolento.

Versi di
 Ouidio.

- ,, La fredda terra ne le liquide onde
 ,, Tutta si sface: queste nel sottile
 ,, Aer se'n uanno, che sciolto del suo
 ,, Leggier incarco si conuerte in fuoco.
 ,, Ne qui si ferma il lor perpetuo giro;
 ,, Ma torna a dietro per quell'orme istesse:
 ,, Che'l fuoco dal uicino humor cangiato
 ,, Di parte in parte si tranuta in aria,

L'aria

,, L'aria agghiacciata in acqua si distilla:
 ,, Quindi ella fatta pigra, e secca, e spessa.
 ,, Nel'infimo elemento si riuolge.
 L'elemento del fuoco adunque non è quel medesimo, che
 era quattro mila anni sono: perche quello gia s'è cor-
 rotto, benche non tutto ad un tratto, ma a poco, a po-
 co. Gi. Dalle cose dette par che segua, che una cosa
 sola habbia due cose contrarie: percioche il mouimento
 circolare, & il mouimento all'in giù sono contrari al
 mouimento del fuoco all'in su: & questo pur pare stra-
 no. P. o. s. Due sono le maniere de' contrari: l'una è
 di quei contrari, che del tutto son tra loro differenti,
 & che sono opposti per diametro, si come è il color
 bianco, & il nero. l'altra è di quelli, che son diuersi
 non molto l'uno dall'altro, si come è il color bianco, il
 uerde, il rosso, & altri simili. hora una cosa sola non
 puo hauere piu d'un contrario, che del tutto si a diffe-
 rente da lei; ma ne puo bene hauer molti, che non sieno
 molto differenti. si come al color bianco del tutto è
 contrario il nero: al medesimo sono contrari il rosso, il
 giallo, il uerde, ma non del tutto. Parimente al mouimen-
 to naturale del fuoco, ilqual uà all'in su, è del tutto con-
 trario il mouimento all'in giù, contrario ancora il circo-
 lare, ma non tanto. percioche possono essere molti moui-
 menti contra la natura, come che un solo sia secondo la
 natura. Et in questa guisa si dee intender quel luogo d' A-
 ristotele, che'l fuoco si muoue circolarmente non contra
 la sua natura, cioè del tutto, percioche iui egli disputa
 contra coloro, che diceuano il moto circolar del fuoco
 esser dal tutto contra la natura di quello: & da questo

Due maniere
 de' con-
 trari.

In che guisa
 si dee inter-
 der, che'l fuo-
 co si muoue
 circolarme-
 te.

segue, che al proprio mouimento del fuoco, sieno contrari del tutto due altri mouimenti, quello all'in giù, & il circolare, laqual cosa è impossibile: conciosia cosa che una casa sola habbia un sol contrario del tutto, & per questa ragione Aristotele ripruoua l'opinion di coloro, che uoleuano, il mouimento circular del fuoco esser del tutto contrario alla natura di quello: ne perciò tiene esso, che tal mouimento non sia in qualche modo contra la natura del fuoco, quantunque habbia uno altro mouimento contrario, cioè all'in giù: percioché de' contrari alcuni sono dall'uno estremo all'altro, come dalla bianchezza alla negrezza. altri sono dall'uno de' gli estremi al mezzo, come dalla bianchezza alla rossezza: onde quantunque il mouimento circular del fuoco sia contrario al mouimento natural del fuoco, non perciò gli è contrario del tutto, ne se gli oppone, come all'altro estremo, ma come mezzo all'un de' gli estremi. Nel medesimo modo si dee intender quel luogo, che'l mouimento circular del fuoco, così è contra la natura del fuoco, come è il mouimento all'in giù: percioche il mouimento circolare non è tanto contrario al mouimento natural del fuoco, quanto è il mouimento all'in giù: ma nondimeno così è fuor della natura del fuoco quello, come questo, in quanto egli non è secondo la natura del fuoco. & gli è contrario se ben non gli è del tutto contrario, percioche una cosa sola, come pur teste habbiam detto, puo hauer molti contrari, ma non del tutto: conciosia cosa che al mouimento ancora è contrario uno altro mouimento, & il riposo istesso.

Hor se u' pare, torniamo al ragionamento lasciato:

noi

Vna cosa
contraria puo
hauer molti
contrari, ma
non del tutto.

noi raccontauamo le difficoltà, nelle quali incontriamo, quando naturalmente diciamo, che Iddio conosce tutte le cose. All'oncontro se diciamo, che Iddio non conosca, cadiamo in altre molto maggiori: perche qual cosa si puo imaginar piu empia; che attribuire a Dio l'ignoranza, ilquale è uno de' gran difetti, che sieno? Oltre a questo se Dio non conoscesse, & nondimeno producesse pur (come tutti confessano) queste cose di quà giu, elle sarebbono da Dio produtte in quel modo, che son produtte dalla natura le sue: si come il caldo è prodotto dal fuoco, i frutti da gli alberi, senza che ne gli alberi ne il fuoco habbiano alcuna cognitione di cotai producimenti: ilche è molto fuor di ragione, che quella causa, che è perfettissima oltre ad ogni altra, produca i suoi effetti in quel modo, che'l fuoco produce il caldo. Et non meno è fuor di ragione, che una cosa conoscente, come conoscente, produca effetti, liquali ella non conosca: & pur Iddio, come conoscente, produce le cose di quà giu. Appresso onde procede l'ordine de' corpi celesti, & la proportion loro uerso le cose di quà giu? percioche se'l Sole fosse maggiore, o minore di quel, che è, ò se egli s'auicinasse piu alla terra di quel che fa, come i Poeti fauoleggiarono di Fetonte, il mondo perirebbe: se parimente il Cielo hauesse altro ordine, che non ha, il tutto si distruggerebbe. ilche non puo da altro procedere, che dalla prouidenza di Dio. Chi mette l'ordine tra gli animali brutti, & tra gli huomini? onde procede la generatione, & la complession de gli huomini, nelle quali cose si ueggono cotanti miracoli? Ch'è cagion di queste cose, se non la

Non è cosa piu empia, che attribuire a Dio la ignoranza.

Dalla prouidenza di Dio dipende l'ordine e la cagione di tutte le cose.

cagione, che uede tutte le cose? Onde dice Aristotele, per testimonio di Cicerone, che se si potessero trouare huomini, liquali fossero sempre uiuuti in istanze buone, & luminose, & chiare, ornate di statue, & di dipinture, & bene fornite di quelle cose, delle quali aboundan coloro, che sono stimati felici, ne però fossero usciti mai di sopra alla terra, ma hauessero bene inteso per fama, che ui fossero gl'iddij: & poi apertisi quando che sia que' chiostri, potessero uscire & uenirsene in questi luoghi, che noi habitiamo, essendosi scoperto in un punto a gli occhi loro la terra, il mare, & il cielo, & hauendo compresa la grandezza de i nuuoli, & la forza de' uenti, & ueduto il Sole, & la sua grandezza, & la bellezza & gli effetti, che produce, & che esso fa il giorno, spargendo la luce per tutto'l Cielo; & appresso ueduto, quando la notte oscura la terra con l'ombra di quella, tutto il cielo compartito & ornato di stelle, & la diuersità della luce della Luna, secondo che hora cresce, & hora scema, & gli apparimenti, & gli occultamenti, e i corsi stabili, & eterni di tutte l'altre stelle; certo non è da dubitare, che essi, queste cose ueggendo, penserebbono, & che ci fossero gli Iddij, & che da quelli fossero state fatte quest'opere tanto grandi. Dice parimente Aristotele, che Dio ha compiuto la generation delle cose, & ha lor dato le loro perfettioni, secondo che ricercaua la lor natura. & altroue dice, che si crede, che Iddio aiuti coloro, che sono ingiuriati: liquali tuttauia egli non pot' ebb' aiutare; se prima non conoscesse, chi fosse ingiuriato, & chi no. Abbiamo ancor' altroue, che co-

lui,

D'iddio.

lui,
è ben
Iddij
mane
quelle
tellet
appre
quali
dij.
libro
conos
nell'E
di D
G
contr
Arist
sidera
me m
la rag
la, la
pendo
tanto
non p
che eg
dichia
Dio,
condo
è lor
non p
le con

lui, ilquale adopera la mente, & studia d'ornarla, & è ben disposto, e amicissimo de gl'Iddij: percioche se gli Iddij prendono, come pare, alcuna cura delle cose humane, è ben ragioneuole, che piaccia loro il bene, & quello, che auicina piu a loro, ilche è la mente, & l'intelletto, & che sien grati uerso coloro, che amano, & apprezzano detto intelletto, come uerso huomini, li quali prendon cura di quelle cose, che son care a gl'Iddij. Nel libro ancora della buona fortuna, se pur quel libro è d'Aristotele, si legge apertamente, che Iddio conosce le cose preterite, le presenti, & le future, & nell'Economica habbiamo chiaramente la prouidenza di Dio.

G 1. Voi hauete detta l'una parte, & l'altra della contraditione. Hor uorrei saper da uoi, a qual parte Aristotele piu s'accosti. P o s. Aristotele si puo considerare in due modi, & come Filosofo naturale, & come morale; come Filosofo naturale, egli parla secondo la ragion naturale, & ragion naturale si chiama quella, laqual dipende ò da' sensi, ò dalle cose, lequali dipendono da' sensi, senza altra cosa esteriore. Dico pertanto, che Aristotele, considerandolo, come naturale, non puo dire, che Iddio conosca le cose di qua giu, perche egli non lo puo prouare con la ragion naturale: dichiarando la Filosofia naturale la uia ordinaria di Dio, doue la Theologia dichiara la straordinaria: secondo i termini, che hanno le facultà, oltra iquali non è lor lecito di passare. La Filosofia naturale adunque non puo prouare, che'l figliuolo d'Iddio incarnasse: che se con ragion naturale ciò si potesse prouare, non sa-

Aristotele si ha da considerare, come Filosofo naturale, e morale.

La fede è il
fondamento
della nostra
religione.

rebbe la fede, laqual fede è il fondamento della nostra religione. Hor quando Aristotele accenna nella Filosofia naturale la prouidenza di Dio, bisogna intenderlo sanamente: & però quando dice, che D'io ha compiuto la generation delle cose, bisogna esporlo in questo sentimento; cioè che le cose stanno in tal guisa, come se Dio hauesse compiuta la lor generatione. Vna simil cosa disse in uno altro luogo, nel quale egli subito si contraddirebbe, se non s'intendesse nel medesimo modo: quando disse, che la natura haueua fatto bene a liberar il cielo da' contrari, ilquale haueua ad essere ingenerabile, & incorruttibile: che se egli fosse ingenerabile, come l'haurebbe la natura liberato da' contrari? Si che bisogna intendere, che la natura ha liberato il cielo da' contrari: cioè che'l cielo è stato liberato ne piu, ne meno, come se egli fosse stato fatto da uno artefice, ilquale hauesse ueduto il cielo douere essere incorruttibile, & perciò l'hauesse liberato da' contrari, liquali lo poteuano corrompere. Et questo modo d'espore insegna Aristotele, quando assegna al cielo le parti destre, & le sinistre, dandogli il principio del mouimento dalla parte destra; non perche secondo Aristotele, egli habbia hauuto mai il principio del suo mouimento; ma perche se hauuto l'hauesse, l'haurebbe hauuto dalla parte destra, cioè dall'Oriente: & se per alcun tempo cessasse di muouersi, quando poi ritornasse a muouersi, comincierebbe da quella parte istessa. Naturalmente adunque parlando non possiamo dire, che Iddio conosca le cose di quà giù. Ma poi considerando Aristotele, come Filosofo morale, & come ancora diuote (ilche si dee credere)

Aristotele
assegna al
cielo le par-
ti destre e le
sinistre.

nostra
Filo=
nder=
com=
que=
come
simil.
ito si
modo :
berar
nera=
bile,
i che
lo da'
e me=
qua=
bile,
o po=
segna
, &
dalla
hab=
per=
parte
fasse
, co=
iente
nosca
tele,
che si
)

dee credere) della sua religione , & come egli credeua ueramente , dire , che Dio haueua cura , & prouidenza di queste cose da basso : & in ciò egli s'accostò alla uerità , & alla nostra religione : ilche non fece punto nell'altra opinione . Ma ciò non dee parer marauiglia : quando che non tutte le cognitioni , che s'hanno per i sensi , son uere ; anzi & il senso , & l'intelletto s'ingannano spesse uolte .

GI. Non mi pare , che Aristotele ne ancora come morale possa dar la prouidenza d'Iddio : percioche per la prouidenza d'Iddio si distrugge la Filosofia morale , seguendo dalla prouidenza d'Iddio la necessitá delle cose : onde in uano ella insegnerebbe , come si douesse essere huomo da bene : dipendendo questo non dal nostro uolere , ma dalla prouidenza d'Iddio ; & si leuerebbe il libero arbitrio , l'elettione , & la prudenza , laquale s'esercita nelle cose , che possono essere , & non essere .

POS. Aristotele , come morale , credeua la prouidenza d'Iddio , & l'esperienza gli mostraua gli huomini hauere il libero arbitrio ; perche sentiamo chiaramente in noi stessi , che noi possiamo muouerci , & non muouerci . Onde s'alcuno dicesse , Dio ha preueduto , che hora tu dei caminare ; io con tutto ciò , se uolesti , potrei non caminare , & allo'ncontro : nondimeno egli non sapeua , come si stesse insieme il nostro libero arbitrio con la prouidenza d'Iddio , che l'uno non distruggesse l'altra , ne credo che sopra questo si possa dare altra risposta , perche all'uno il costringeua la ragione , all'altro il sentimento : ilche parimente auuiene a noi Christiani , percioche la moral Filosofia non è altro ,

Se cõ la prouidenza di Dio puo stare il libero arbitrio .

che una parte della Theologia Christiana, massimamente aggiungendoui la fede, & l'amor di Christo.

Quello, che
rispondereb-
be la Filoso-
fia alle diffi-
cultà soura-
dette.

GI. Et che co' a risponderrebbe naturalmente la Filosofia alle difficoltà, che pare che sieno nella sua resolutione? POS. Ella direbbe, che non ogni maniera d'ignoranza è difetto, anzi il sapere alcune cose inuirlirsi, & piggiorar di conditione: si come non starebbe bene all'Imperadore, saper quello, che si fa nelle sue stalle: & che l'ignoranza è difetto nelle potenze, che hanno bisogno di scienza, non gia in Dio, ilqual conoscendo se medesimo, in un modo piu perfetto conosce tutte l'eccellenze, che sono nella natura. Ne parrebbe strano a' Filosofi il dire, che Iddio produca tutte le cose nella guisa, che fa la natura le sue: perche direbbono, che Dio è fatto per se stesso, & per la sua operatione, & che l'operation d'Iddio è la contemplatione; & direbbono, che tutte queste cose son prodotte per consequenza, si come l'ombra è prodotta dal corpo: conciosia cosa che ben parrebbe loro strano, se Dio queste cose producesse con intention principale, & non le conoscesse. Direbbon medesimamente, che egli produce queste cose, come conoscente, ma non come conoscente queste cose, ma come conoscente se stesso. Dell'ordine del Sole, & della Luna, & dell'altre Stelle, direbbono, che ciò procede dalla natura del Sole, & della Luna, & dell'altre Stelle: & che se di qui segue la salute, & la conseruatione di queste cose di quà giu, ciò auuiene per accidente. Direbbono ancora, che se ben la religion pone la prudenza d'Iddio, non perciò la debbon porre essi: percioche la religione, come io accennai po-

co inanzi,

co inanzi, non è fondata sopra la Filosofia naturale, ma sopra la fede. Et se Aristotele in alcun luogo ha posto la prouidenza d'Iddio, direbbono, ch'egli l'ha posta non naturalmente, ma secondo la sua religione; & quantunque dicendo queste cose essi si scosterebbono dalla uerità, nondimeno parlerebbono, come Filosofi, & secondo la ragion naturale, sopra la qual cosa essi si fondano: ne come Filosofi possono inalzarsi sopra di quella.

GI. Et come risponderiebbono i Theologi a quella ragion, che dice, se Dio conosce queste cose di quà giù, dunque tutte le cose auerranno di necessità? Pos. 10, come morale, & theologo in questa parte, direi, che egli è uero, & certo, che Dio conosce le cose di quà giù, & le gouerna, & che secondo la Filosofia naturale, & morale si dà la contingenza, & il libero arbitrio. ma come stia insieme la contingenza con la prouidenza d'Iddio, io no'l sò: ne sò, come si possa rispondere altrimenti, ne altra risposta dà il Gaetano, ne ciò s'allontana dalla ragione: essendo egli perauentura uno de' gran secreti d'Iddio. & chi sà tutti i secreti suoi? esso non gli ha uoluti riuelar tutti: onde bisogna ricorrere a quello, O profondità delle ricchezze della sapienza & della scienza di Dio, quanto sono incomprendibili i suoi giuditij, & non inuestigabili le sue uie. perciò che chi ha conosciuto la mente di Dio, ò chi è stato consigliere di lui? Hora a quello, che dicono i Filosofi, che Dio sarebbe imperfetto, se intendesse le cose di quà giù, risponderiebbono i Theologi, che ciò sarebbe uero, quando egli intendendo riceuesse alcuna cosa in se

Quello, che risponderiebbono i Theologi intorno al conoscere di Dio.

stesso, ma egli intende queste cose, intendendo se medesimo. Secondo Aristotele adunque non possiamo dare una sola risposta della prouidenza d'Iddio.

Hora hauendo finita la questione della liberta, poi che dal uostro silentio comprendo, che non ui resta piu alcuna difficulta in questa materia, & hauendo mostrato, come facendo male, siamo degni di pena, & operando uirtuosamente, siamo degni d'honore, perche la uirtu, e il uitio sono in poter nostro; tempo e, che io ritorni al uostro primo dubbio, ilquale era, se ben mi ricorda, come fosse andata inanzi questa consuetudine, che un soldato priuato non potesse combatter col suo Capitano, ne un Capitano con un Re, o con uno Imperadore: & io ui diceua, che questa consuetudine hauea hauuto buona origine, & che tutte le arti furono fatte a buon fine, & l'arte militare insieme con l'altre: percioche quando fu instituita l'arte militare, & furono creati i Capitani & i Re, & gl'Imperadori, essi furono creati per le uirtu. Onde dice Cicerone. A me pare, che non solamente appresso a' Medi, come dice Herodoto, ma ancora appresso a' nostri padri, furono constituiti Re gli huomini da bene, per conseruar la giustitia: perche essendo da principio oppressa la plebe da' piu potenti, essa ricorreua ad alcuno, che fosse eccellente in uirtu, & in ualore; ilqual difendendo i poveri, & costituendo l'equalita, con pari legge gouernaua i piccoli, e i grandi. Per la medesima cagione furon fatte le leggi: perche sempre s'attese a ritrouare una giustitia eguale, altrimenti non sarebbe stata giustitia: laqual giustitia se i popoli conseguuano per mezzo d'uno

Torna alla
materia del
Duello.

Detto di Cicerone, perche gli huomini da bene erano constituiti Re.

zo
q
tro
d'u
lor
pol
di g
qua
fen
Re
l'ec
o d
han
tion
con
seru
cau
Citt
de'
que
di p
Et
Cle
non
stato
Et n
ron
sere
crea

zo d'uno huomo giusto, & da bene, stauano contenti a quello. Ma non riuscendo questo ogni uolta, furono trouate le leggi, lequali sempre parlassono con tutti d'un medesimo modo. Chiara cosa è adunque, che coloro s'eleggeuano a gouernare; liquali appresso il popolo erano in maggior predicamento, & opinione di giustitia, & di bontà. Il simile mostra Aristotele, quando dice, che la potestà regia fu ritrouata per difender gli huomini da bene contra il popolo; & che il Re si crea del numero de gli huomini da bene secondo l'eccellenza della lor uirtù, o delle loro opere uirtuose, o della nobiltà, & poco appresso. Tutti quelli, che han fatto grandissimi beneficij ad alcuna Città, & natione, ouero che hanno hauuto poter di fargli, hanno conseguito la dignità reale: altri per uia di guerra conseruando alcun popolo in libertà, come Codro; altri cauandolo di seruitù, come Ciro: altri edificandogli Città, o acquistandogli paesi, & uassalli, come i Re de' Lacedemoni, de' Macedoni, & de' Molossi. Per questo medesimo rispetto Homero chiama i Re pastori di popoli, & dice d'Ulisse uerso i suoi sudditi.

Ver lor piaceuol era, come padre.

Et Leonida figliuolo d'Anassandrida, & fratello di Cleomene, dicendogli un certo, dal regno in fuori, tu non ti auanzi alcuna cosa, gli rispose, se io non fossi stato per adietro migl. or di uoi, io non sarei adesso Re. Et molti Dei di quelli, che adorarono gli antichi, furono posti nel numero de gli Iddij, & adorati, per essere stati mentre uissero, giusti Re, & Signori. non crediate adunque, che l'arte gouernandosi con diritta

Perche fu
instituita la
potestà Re-
gia.

Homero
chiama i Re
Pastori de'
popoli.

ragione permetta, che sien fatti Capitani huomini ribaldi, & non meriteuoli di tal grado: ma ella ha ordinato, che coloro, liquali auanzano gli altri di uirtù sieno superiori: conciosia cosa che questi tali naturalmente sieno padroni: & non che le bestie, & gli huomini, liquali son poco differenti da esse, anzi molto piu d'esse son degni di biasimo, perche hanno in loro il principio del ben fare: ilquale non uogliono usare, perche sieno padroni, & commandino a quelli, che ueramente sono huomini. Accade ben talhora, che un Signore uolendo esaltare un suo seruidore, il farà Capitano, ilquale tuttauia non sarebbe pur atto ad essere fantacino: perche gli huomini usan l'arti male, come ancora fanno molte altre cose. Con tutto ciò; perche la presuntione è, che essi sieno fatti Capitani per le loro uirtù, diciamo, che coloro, che militano sotto un Capitano, no'l posson disfidare: perche quando la cosa non sia chiara, non è da credere, che i Re, e i Signori habbian posto huomini a gouernare, liquali non sian pur atti a seruire; ma piu tosto, che essi habbian posto ne' piu alti gradi coloro, che ne sono stati piu degni. Tuttauia se un Soldato priuato potesse prouare, se essere huomo da bene, & il suo Capitano, col quale hauesse la querela, un gran ribaldo; egli non potrebbe esser ricusato, quando chiamasse quel Capitano a combattere. Et per questo ben fece il S. Gian Iacopo Triulzi, se per questa ragione, & in tal caso, & fra tali persone permesse il Duello: ilquale essendo Generale del Re di Francia, & essendo un Capitano d'insegna di genti d'arme sfidato da un fantacino, benche il

Capitano

Gli huomini
usano l'arti
male, come
D'altre cose.

De
li
no Soldato
bene puo
batter col
capitano, se
ribaldo.

asopo
iulzi,

Capitano ricusasse; nondimeno egli uolle, che combattesse. ma se egli il fece per altra ragione, come per quella che comunemente s'allega, che essendo il fante priuato scritto nella matricola de' soldati, era da esser tenuto nobile, nascendo (secondo che dicono essi) la nobiltà dalla militia, egli no'l fece già con diritta ragione. imperoche il Duello ricerca parità: & se l'essere nel numero de' soldati daua la nobiltà al fante priuato, come essi uogliono; molto maggior nobiltà, secondo la ragion loro doueua dare al Capitano l'esser tra' Capitani, qualhora egli non fosse macchiato d'alcun uizio segnalato. Bene ancor fece Antigono Re di Macedonia, ilqual ueggendo alcuni soldati armati giuocare alla palla, gran piacer n'ebbe; & commandò, che alla presenza sua fossero chiamati i lor Capitani per lodar detti soldati in presenza de i Capitani. ma essendogli riferito, che essi stauano a bere, & a darsi piacere, tolse a' Capitani la dignità, & diedela a que' soldati. Quel medesimo, che io dico de' soldati priuati uerso i lor Capitani, dico de' Capitani uerso i Re, & uerso gli Imperadori: imperoche tanto è falso, che i Re, che son senza uirtù, sien degni d'honore, che essi piu tosto son degni d'acerbissimi supplicij. & se la consuetudine ha confermato, che si debba hauer loro questo risguardo; egli è perche si presume, che i Re sieno migliori de gli altri, come simili, & successori di quelli, non meno in uirtù, che in Signoria: liquali, come ho detto da principio, non per grandezza di persona, come era costume appresso gli Ethopi, ne per bellezza, ma solo per eccellenza di uirtù furon creati. Hor se egli si

Antigono
Re di Macedonia.

Il Re senza
uirtù non fo
no degni di
honore, ma
di supplicio.

puo prouare, che un Re sia estremamente uitioso, non solo il Re non puo ricusare il soldato priuato, che lo sfidi a Duello, ma il soldato priuato puo ricusare il Re, doue fosse disfidato da lui: percioche questo è il nostro perpetuo fondamento, che la uirtu sola renda gli huomini degni d'honore; & chi piu ne partecipa, colui è piu degno d'honore, & chi non ne partecipa almen qualche poco, non solo non è degno d'honore, ma è degno ancora di grauissimi, & d'acerbissimi supplitiij. Et se i Re cattiuu sono honorati; ciò auuiene, perche son temuti, & perche si stima, che essi possan fare altrui & molti & grandi benefici: non percio, doue fossero disfidati da' soldati priuati huomini da bene per qualche ingiuria riceuuta, potrebbero ricusar giustamente di uenir con essi a Duello. Et per questo, quando alcuni di quelli, che sono hora stimati nobili, ma però son uitiosi, uengono sfidati da huomini ignobili, ma uirtuosi, & gli ricusano, essi fan male: perche la uirtu, che l'huomo ha da se stesso, uale piu di quella, che si prende da altrui: si come è la nobiltà. Onde Vlisse appresso Ouidio dice.

Ouidio della nobiltà.

„ Gli auoli, il sangue, & gli altrui fatti a pena.
„ Ardisco chiamar nostri.

La nobiltà perche uale.

Et se pur la nobiltà uale alquanto, ella uale, perche si presume, che da gli huomini da bene nascano huomini da bene: ma assai piu uale l'essere huomo da bene in effetto, che l'hauer presuntione d'essere: & molto piu uale l'essere bene alleuato, & ammaestrato, che l'esser nato solamente d'huomini da bene. Laqual cosa con bella similitudine mostrò Licurgo a' suoi Lacedemoni,
a cui

a cui egli diede le leggi . egli prese due cani ad alleuare, l'un nato di cane da caccia, l'altro di cane da poco, buono a guardar solamente la casa : & il figliuolo del cane da caccia lasciò starsene in casa, a pascersi di cibi delicati, l'altro esercitò alla caccia : & essendo già ambedue ben cresciuti, gli condusse in piazza al cospetto del popolo ; doue poste loro delle uiuande delicate innanzi, dall'un de' lati mandò fuori una lepre . Quiui il cane nato di padre da caccia, si come era auerzo, così tosto corse alle uiuande delicate ; l'altro nato del cane da pagliaio corse dietro alla lepre . Hauendo Licurgo mostrato in questa guisa, quanto poco ualesse l'esser nato piu d'un padre, che d'un'altro ; senza usare altra diligenza, & quanto piu ualesse l'esser bene alleuato, & ammaestrato, soggiunse . Non altrimenti, cittadini miei, poco giouerà a noi la nobiltà, laquale dalla plebe è cotanto stimata, & l'hauere hauuto Hercole tra nostri antichi, se noi non istudieremo d'imitarlo, & non opereremo del continuo uirtuosamente . Che giouerà adunque ad un, che sia cattiuo, l'esser nato di buon padre ; se egli mostrando con effetti, & con opre, se essere uno scelerato, corrompe, & guasta quella presontione, & opinione, che porta seco la nobiltà ? Parimente se io sono huomo da bene, perche dee nuocer mi il non esser nato nobilmente ; se io ricompenso con fatti quello, che mi doueua dar la nobiltà ? anzi per dir meglio, se di tanto auanzo quel nobile, che io disfiando, di quanto i fatti son superiori alla presontione, & alla opinione ? Non debbo adunque per questo essere stimato indegno d'honore . percioche uediamo, quale è

Licurgo de i
 due cani.

la definition dell'honore: l'honore, come già habbiamo detto, è il premio della uirtù: onde chi non ha uirtù, non è degno d'honore. Ma io uorrei intender da costoro, se chi è nato nobilmente, può esser tristo, & se, chi è nato ignobilmente, può esser huomo da bene: & se ciò non mi si nega, come non mi si può negare; dunque la nobiltà per se sola non douerà rendere alcuno degno d'honore, ne la ignobiltà assolutamente escluderà alcuno dall'honore. Concludo per tanto, che un soldato priuato huomo da bene può combattere non solo col suo Capitano, ma ancora col suo Re, ogni uolta, che si possa prouare, che'l Capitano ouero il Re sieno huomini timidi, & non ualorosi, ne uirtuosi.

GI. Egli mi par pur strano, come so, che pare ancora a molti altri, che essendo tra costoro una disuguaglianza tanto euidente, il priuato non debba esser rifiutato, come chi ardisce cosa sopra la sua conditione.

POS. In questo caso non è disuguaglianza alcuna: & se pur u'è, ella u'è piu tosto in fauor del Soldato priuato, ilquale per le sue uirtù è degno d'honore, che in fauor del Capitano, ò del Re; ilquale per le sue scelerità non è degno d'honore, ma di supplicio. il Soldato priuato è bene inferior di fortuna, ma non già di merito. Et però ui concedo, che'l Duello ricerca la parità: perche un superiore combattendo con uno inferiore, niente può guadagnare, ma il Soldato priuato huomo da bene non è punto inferiore al Capitano, ò al Re scelerato: percioche quantunque la fortuna fauorisca, & aiuti l'honore, nondimeno essa sola no'l dà; altrimenti tutti gli huomini fortunati sarebbon degni: &

pur

La nobiltà per se sola non rende alcun degno di honore, e così per il contrario.

La fortuna aiuta, ma non dà sola l'honore.

pur uegg
gran lung
si, & sai
gioranza

GI.

dette. sia
sua uita h
gno d'ho
gli huom
l'honor si
sua elettio
soldato hu
esser disti
par di nò
dato infer
ta con un
sendo esor
altri a cor
egli era m
aitante del
correre al
mi par di
giuria a to
le. Appre
dee fare.
sia ingiuri
carsi dell'i
natura sia
per-tal mo
che sempr

Hor se uno fosse ingiuriato, & non potesse col ualor proprio uendicarsi di quella ingiuria; in tal cosa la natura sarebbe matrigna, & parziale, permettendo all'uno il far della ingiuria, & all'altro togliendo il poterne far uendetta col ualor proprio. Il medesimo dico de' serui, quando a torto son battuti, & ingiuriati da' nobili, a' quali, se diciamo, che essi non si possono risentir dell'ingiuria riceuuta col ualor proprio, no'l potendo fare con l'altrui, ne con insidie; certo facciamo gran torto: percioche essi pur sono huomini, & animali ragioneuoli; & non è giusto, che sieno ingiuriati. che doueranno adunque far costoro, quando da' nobili, o da' ricchi saranno ingiuriati? Pos. Per meglio poter rispondere a questa uostra nuoua dubitatione, è bisogno di parlar dell'ingiuria, & arrecarne quello, che ne dice Aristotele nell'Ethica, doue assai diffusamente ne parla, oltre quello, che n'ha lasciato scritto nella Rhetorica: ilche sarà parimente utile a far le paci. Dice per tanto Aristotele, che uno fa ingiuria, & cosa ingiusta, ouero cosa ragioneuole, & giusta, quando la fa sapendo: conciosia cosa, che se alcun facesse una cosa ben fatta, & la facesse non sapendo, egli non si direbbe, che facesse cosa ragioneuole, ne giusta. Bisogna adunque far bene, & insieme conoscere di far bene. Se alcuno similmente facesse ingiuria ad altrui contra sua uoglia, non perciò egli si chiamerebbe ingiusto: perche accidentalmente farebbe l'ingiuria; & a fare ueramente ingiuria, bisogna, che colui, che la fa; la faccia sapendo, & uolendo farla: imperoche la giustizia, & l'ingiuria si determinano secondo lo spontaneo,

Quello, eh
deono fare
serui, quādo
sono ingiu
riati da' no
bili, o da' ric
chi.

Bisogna far
bene e cono
scer di far
bene.

I
liu
à
or

neo, &
iui non
liquali
ingiuri
egli è i
che l'in
uolont
è in su
ciò, a
sfer col
Gioua
honora
noscere
cioè a
giuria
ischerz
alcuna
piu ga
za, &
giuria
beri, e
ste con
do man
ce: ne l
l'ingiu
Et per
se ne f
richieg
parime
fanno i

neo, & il non spontaneo: doue non è lo spontaneo, iui non è giustitia, ne ingiuria. onde molti sono offesi, liquali non sono ingiuriati. colui adunque, ilqual fa ingiuria ad alcuno, subito diuenta ingiusto, & tosto che egli è ingiusto, è huomo cattiuo, ma Aristotele dice, che l'ingiuria non è mai, se ella non è spontanea, & uolontaria: operare spontaneamente si dice colui, che è in sua podestà, & puo fare, & non fare. Oltre a ciò, a far che la^a ingiuria sia ingiuria, bisogna conoscer colui, che è ingiuriato. Onde se Pietro ingiuriasse Giouanni, credendo che fosse Francesco, si potrebbe honoratamente far la pace tra loro. Bisogna ancora conoscere in qual modo si fa l'ingiuria, & a qual fine, cioè a fine d'ingiuriare, & uituperar colui, ilqual s'ingiuria: che se io conoscessi alcuno, & l'offendessi per ischerzare, non sarebbe ingiuria. & non bisogna fare alcuna di queste cose sforzatamente: percioche se uno piu gagliardo di me prendesse il mio braccio per forza, & con quello battesse uno altro, io non farei l'ingiuria: perche a far l'ingiuria bisogna, che siamo liberi, & in nostro potere, come ho detto. Tutte queste conditioni son necessarie a far l'ingiuria: & quando manca alcuna di queste conditioni, si puo far la pace: ne le parole, ne le percosse son quelle, che fanno l'ingiuria; ma è l'intention di colui, onde procedono. Et perciò se gli huomini sapessero far le paci, molte se ne farebbono: conciosia cosa, che molte conditioni si richieggano a fare, che l'offesa sia ingiuria. mostra parimente Aristotele nel luogo allegato, che coloro, che fanno ingiuria altrui, sono ingiusti, & degni di biasi-

Oue non è lo spontaneo; iui non è ne giustitia, ne inuidia.

Aristotele quello, che diz: di coloro, che fanno ingiuria.

mo; & debbonfi cacciar fuori delle Città, come turbatori della lor felicità. Stando adunque queste cose, io dico, che'l Capitano, ilqual e spontaneamente, & a torto ha fatto ingiuria al Soldato, ilqual sia degno di qualche honore, puo essere senza dubbio disfidato da lui, ne egli il puo giustamente ricusare, come poco innanzi s'è detto: ma se'l Capitano battesse il Soldato a caso, ouero per qualche giusta cagione; come auuiene alcuna uolta, che i Soldati non uogliono ubidire, ne seruare i commandamenti, & gli ordini de' Capitani: alhora il Capitano non potrebbe esser prouocato: imperochè sono alcuni casi, ne' quali i Capitani non solamente possono battere i Soldati, ma etiandio uccidergli, non cadendo per questo in alcuna colpa, ò biasimo: fuor di quelli casi, il Capitano quantunque fino a quella hora sia uiuuto honoratamente, facendo ingiuria ad un Soldato priuato huomo da bene, & essendo poi disfidato a combattere dall'ingiuriato, dee hauer pazienza, ne lo puo con honor suo ricusare. & qui parlo de' Soldati propri di quel Capitano. Onde si comprende, che tanto maggiormente ciò si puo dire de' Soldati uerso uno altro Capitano, al quale non sieno obligati d'ubidire.

De' serui,
che son battuti da' nobili.

GI. Ma de' serui, che son battuti da' nobili, che dite uoi? imperochè il nobile battendo a torto un seruo, subito diuenta tristo, come quegli, che fa cosa ingiusta: & così pare ad una parte, che egli possa esser disfidato. D'altra parte i serui, come dice Aristotele in mille luoghi, non sono ueramente parte di Città: & non par conueniente, se dirittamente si considera, che uno, il qual ueramente non sia parte di Città, combatta con colui,

colui,
no i je
ne fan
morte
giugne
no esse
lando
,,
,,
,,
Sopra
uietate
questo
era uie
tion, c
l'altre
ueua m
uno, c
quel nu
l'ho int
rei, ch
ta i ser
necessit
fecero
Cleome
Lacede
cento s
l'esercit
presso
Canne

colui, ilquale è parte di Città. Et i Giuriconsulti dicono i serui non hauer capo; cioè ne libertà, ne ciuilità; ne famiglia, & appresso, che la seruitù è simile alla morte, & che i serui son poco meno che morti. Aggiugnete a questo, che i serui anticamente non poteuano esser Soldati: ilche mostra Virgilio, quando parlando d'Heleno re, dice.

„ Ilqual Licinia serua di nascosto
 „ Hauea nodrito al Re Meonio, e poscia
 „ Mandato a Troia con l'arme uietate.

Sopra ilqual luogo dice Seruio queste parole, l'arme uietate Donato intende dal fato: ma meglio è intender questo secondo la legge militare, per laquale a' serui era uietato andare alla guerra. Onde Cicerone nell'Oration, ch'egli fece in difesa di Deiotaro Re, ilquale tra l'altre cose era accusato, che tra i cavalieri, che egli haueua mandati in aiuto a Cesare, ue n'era stato ritrouato uno, che era seruo, dice: Dicono costoro, che uno di quel numero fu giudicato seruo, io no'l credo, & non l'ho inteso: & quando fosse ancor uero, io non penserei, che'l Re u'hauesse hauuto colpa. Et se alcuna uolta i serui furono accettati, questo auuenne per estrema necessitá; si come appresso i Greci nella guerra, che fecero contra i Persi a Marathone, & si come fece Cleomene Re di Lacedemone, ilquale essendo ridutti i Lacedemoni per le guerre al numero di mille & cinquecento soldati, fece tanti serui soldati, che accrebbe l'esercito infino al numero di noue mila huomini, & appresso i Romani dopo la rotta riceuuta da Annibale a Canne; liquali, come recita Lúio, dieder soldo ad ot-

Quello, che i Giuriconsulti dicono de' serui.

Versi di Virgilio.

A' serui era uietato andare alla guerra.

I serui perche alcuna uolta furono accettati nella guerra.

to mila serui. & prima nella seconda guerra Carthagineſe il popolo Romano per conſiglio di Tiberio Gracco Conſolo comperò uentiquattro mila ſchiaui, & dato loro l'armi gli mandarono in campo, facendogli giurare, che mentre i Carthagineſi ſteſſero in Italia, eſſi non mancherebbono d'alcun uſſicio di buon Soldato.

Pos. Io ui riſpondo, che i ſerui quantunque ingiuriati, non poſſono diſfidare i nobili, da' quali hanno riceuuta l'ingiuria: perche queſto ſarebbe un turbare, & confondere l'ordine di tutta la Città.

Il nobile,
che ha fatto
ingiuria a'
ſerui puo eſ-
ſer punito in
due modi.

Gi. Et che ſi dee fare? dunque colui, che ha fatta quella ingiuria, rimarrà ſenza punitione, & caſtigo, & il ſeruo ingiuriato ſenza uendetta? Pos. Il nobile ingiuriatore potrà eſſer punito in due modi: nell'uno da' magiſtrati: nell'altro, che egli perciò perde l'honor ſuo: & in alcun caſo egli potrebbe eſſer ri-cuſato da uno altro nobile, per hauer fatto coſa uitupe-roſa, & brutta; quale è queſta, di fare ingiuria ad alcuno, ancora che egli ſia ſeruo, & plebeio: egli adun-que non fugge la pena, quantunque non poſſa eſſer diſfidato per l'ordine della Città, & perche brutto ſa-rebbe uedere uno huomo libero, & nobile combattere con un ſeruo. Et al ſeruo dee baſtare, che colui, che l'ha ingiuriato, ſia punito nell'un di queſti due modi, ò in amendue.

Se due diſho-
norati ingiu-
riati poſſono
combatter
tra loro.

Gi. Hora accadendo, che due huomini diſhonora-ti uengano ad ingiuriarſi, poſſono eſſi combattere tra loro? Pos. Non accade, che queſti tali combattano, facendoli il Duello per acquiſtar l'honore, doue niun di coſtoro puo partecipar dell'honore. Gi. Coſi è.

Ma

Ma poi, che siamo entrati a parlar di coloro, che sono senza honore, uorrei saper da uoi, se egli è possibile, che alcuno, ilquale habbia una uolta commesso qualche scelerità grande; come tradito la patria, ucciso il padre, assassinato, & amazzato uno amico, o altra cosa tale, per laquale egli habbia perduto l'honore in tutto: se egli è possibile dico, che costui racquisti mai l'honor perduto, & ritorni ad essere una altra uolta degno d'honore? Pos. Egli non se ne farà mai degno assolutamente: conciosia cosa che egli habbia fatto cose, lequali per niun modo eran da douer fare. non dimeno potrà farsene degno in qualche parte, se per lungo spatio di tempo (che per poco non basta) egli uiverà uirtuosamente: onde bisogna, che questi tali, li quali han commesso simili errori enormi per racquistare in parte il perduto honore s'affaticino, uiuendo sempre uirtuosamente, & non facendo mai contro alle uirtu, per mostrare, & per fare apertamente conoscere, che essi si son pentiti di quello, che una uolta han fatto. Et per questo Silla perdonò a' Soldati, li quali haueuano co' bastoni amazzato Albino, ilquale era stato Pretore nella guerra sociale, ancor che tale eccesso fosse enormissimo, dicendo, che essi si sforzerebbono di portarsi meglio combattendo nell'auuenire, per cancellar quel peccato. dico adunque che questi tali dopo lungo spatio di tempo, nel quale habbian mostrato d'hauere acquistato l'habito della uirtu, non possono esser ricusati nel Duello, ma come ho detto, è bisogno di lungo tempo. Onde quello che dice il Petrarca in altro proposito, noi possiamo torcerlo al nostro, che

Dialogo dell'Honore. P

Sechi ha perduto l'honore puo racquistarlo.

Silla perche perdonò a' soldati.

l'huomo perde ageuolmente in un mattino

„ Quel, che in molti anni a gran pena s'acquista. Et per questo ciascuno si dee guardar molto di cadere in simili errori, richiedendosi molto tempo a racquistare una parte d'honore non dico tutto, si come l'hanno quelli, che assolutamente il possiedono, & senza alcuna macchia. Molti sono gli errori, per liquali perdiamo l'honore: ma tra loro sono i gradi: in alcuni possiamo essere scusati, in alcuni altri no: siamo scusati in quegli errori, che noi commettiamo per ira, non per mala uolontà. Questi tali uirtuosamente operando possono racquistar il suo honore. onde non possono essere ricusati; perche il non peccare è proprietà, che si conuiene a Dio solo. Ma quelli, liquali peccano enormissimamente, come in diletti contra natura, non son degni in alcun modo d'honore, & possono esser ricusati per tutte le ragioni del mondo, conciosia cosa che per lor non resti, che la spetie humana non uada in ruina, si come parimente dice Platone: ilche senza alcun dubbio auerrebbe, se tutti gli huomini peccassero in questo del continuo. & questi tali con grandissima difficoltà dopo lungo tempo racquistano parte del loro honore.

Per molti errori si perde l'honore.

Il non peccare appartiene a Dio solo.

Se quelli, che dicono bugie perdono l'honore loro.

G. I. Hor ditemi un poco, Quelli, che dicono bugie, perdono l'honore loro, o no? per una ragione a me par di no: per cioche in questa guisa pochi huomini sarebbero degni d'honore, essendo pochi quelli, che non dicano bugie. per una altra par di si, imperoche diceua l'Epitteto, che i bugiardi eran cagione di tutte le sceleratezze, & ingiurie. Oltre a ciò quelli, che dicono bugie, fanno contra natura, & uoi diceste hieri, che le

uirtù

uirtù
i uirtù
& que
re. ho
cioche
ue egli
re. ho
stra la
cun di
nuti a
non ha
chiam
ficando
non ch
cora s
dice, c
che egl
noi no
scuno p
uno al
essere s
sia cose
la liber
Aristo
natura
aperta
ser bug
role si
affetti
P o s .

uirtù si lodauano , perche erano secondo la natura, & i uitij si uituperauano, perche erano contra la natura; & quel che è degno di uituperio , non è degno d'honore . hor colui , che dice bugie, è degno di uituperio: per cioche opera contra la natura : laqual non inganna, doue egli , quanto a lui sta , con la bugia cerca d'ingannare . hor che la bugia sia cosa tanto uituperosa , il dimostra la consuetudine de gli huomini; liquali , quando alcun dice loro, che mentono , cioè dicono bugia , son tenuti a disfidarlo, per dimostrar con l'arme in mano, che non hanno detto bugia , recandosi a gran carico l'esser chiamati bugiardi : & non senza ragione , non significando altro il dire ad alcuno , che egli è bugiardo , se non che egli è huomo contra natura . Che la bugia ancora sia cosa uituperosa , il mostra Aristotele , quando dice , ciascuno parla , & opera, & uiue in quel modo, che egli è fatto . nelle quai parole egli ammonisce , che noi non dobbiamo dire parole dishoneste , perche ciascuno parla , come egli è , ilche fa medesimamente in uno altro luogo , quando dice il parlar dishonesto dee essere sbandito dal dator della legge della Città; conciosia cosa , che dalla libertà del parlar dishonesto segua la libertà dell'operar dishonestamente . Soggiugne poi Aristotele nel luogo prima allegato. hor la bugia di sua natura è degna di biasimo . In queste parole egli mostra apertamente , che se alcun dice bugie, & confessa d'esser bugiardo , merita d'esser ripreso: per cioche le parole significano gli affetti dell'animo , & secondo gli affetti dell'animo noi meritiamo laude , & biasimo .

P o s . Tutte le bugie son da uituperare: ma il bugiar-

La bugia è
cosa uitupe-
rosa .

Il bugiardo
è di due ma-
niere.

do è di due maniere; l'uno si chiama ostentator, & uan-
tatore; l'altro ironico, & dissimulatore. Ostentator
si chiama colui, ilqual finge, & falsamente dice, d'ha-
uere in se cose assai, che non ha, o d'hauer piu di quello,
che egli ha: ma l'ironico, & dissimulatore niega d'ha-
uer le cose, che egli ha, o dice men di quello, che egli
ha. hora colui, che è di mezo tra questi due estremi,
dicendo, & mostrando ciascuna cosa, quale ella è, con-
fessa d'hauer le cose, che egli ha, ne piu, ne meno: &
costui è il ueritiero, ilquale si come per esser mezo tra
gli estremi e da lodare; cosi gli estremi sono da uitupe-
rare: ma di quelli piu merita biasimo l'ostentatore, &
l'arrogante. Et quiui per ueritiero intendiamo non co-
lui, che nelle stipulationi dice il uero, & nelle cose, che
alla giustitia, & all'ingiustitia appartengono; perche
tai cose conuengono ad una altra uirtù: ma colui, ilqual
nelle cose di niuna importanza tanto nelle parole, quan-
to nel uiuere dice il uero, per hauerui gia fatto l'habi-
to, & tale huomo sarà giudicato da bene; imperoche
colui, ilquale ama la uerità, & dice il uero nelle co-
se, che non importano, il dirà molto piu nelle cose, che
importano, suggendo egli la bugia, come cosa uergo-
gnosa, laquale anche per se fuggiua, & tale huomo è
degno di lode. ma colui, ilqual finge d'hauer le cose
maggiori di quello, che egli ha, se egli il fa per niente,
è simile ad un ribaldo: che quando egli non fosse tale,
non gli piacerebbe la bugia. nondimeno egli è piu tosto
uano, che cattiuo. hor se egli lo fa per qualche cosa,
come per gloria, o honore, non è molto da uituperare,
e me fa l'arrogante: ma se egli lo fa per danari, o per
altre

Di colui, che
finge di ha-
uer le cose
maggiori di
quello, che
egli ha.

De ostentatore

altre c
ueram
ro adu
ria, f
lodati
arrog
l'uso d
uedere
ci, o
mando
non pa
gire il
glorio
lano le
litiosi
ancor
i Lac
il poc
usano
chiare
l'huon
quant
go si
tele d
le uoc
l'anim
essi s
ne la
la sig
quale

altre cose, lequali si riducono a' danari, alhora egli è ueramente ribaldo, & degno d'infinito biasimo. Coloro adunque, liquali sono arroganti per cagion di gloria, fingono quelle cose, per lequali gli huomini son lodati, & sono stimati beati. ma coloro, liquali sono arroganti per causa di guadagno, simulando quelle cose, l'uso delle quali passa a' prossimi, & lequali niun puo uedere, se ueramente sieno, perche si fingono Medici, ò Poeti eccellenti. I dissimulatori, & ironici scemando le lor cose hanno costumi piu leggiadri: perche non pare, che lo facciano per guadagno, ma per fuggire il fumo: & questi tali sopra tutto niegano le cose gloriose, come faceua Socrate. Quelli, liquali dissimulano le cose picciole, & manifeste, sono chiamati malitiosi, & di loro s'ha da tener poca cura: & questa ancor alle uolte pare essere arroganza, come faceuano i Lacedemoni nel uestire; percioche, & il troppo, & il poco è arroganza. ma quelli, che moderatamente usano la dissimulatione, & non niegan le cose, che son chiare, si mostrano ueramente d'esser gentili, & galanti huomini. Con tai parole Aristotele ci dà a uedere, di quante maniere sia la bugia: & da questo medesimo luogo si puo comprendere, che cosa sia la uerità. Aristotele dice, che le lettere significano, & rappresentano le uoci, le uoci significan gli affetti, & i concetti dell'animo, i concetti dell'animo significan le cose: perche essi sono similitudini delle cose. Hor la uerità non è ne la cosa istessa, che uien significata, ne quello che la significa, ma ella è quel rispetto, & uniformità, la quale è tra quello, che significa, & quello che è signi-

Dissimulato
ri, e malitio
si.

Il troppo &
il poco è ar-
roganza.

La uerità
quello, che

ficato: come se io dicesi, che uoi ascoltate le mie parole, questo mio parlare haurebbe in se uerità, perche la cosa sta così, come io dico. La uerità adunque è la corrispondenza della propositione, che significa, a quello, che è significato, ò sia la propositione nell'animo, ò sia nella uoce, ò sia nella carta. Et questo è quel che dice Aristotele, che l'huomo uerace confessa le cose, che egli ha, non scemandole punto, ne accrescendole: onde se egli ha cento scudi, non dice d'hauerne nouanta, ne centouenti. Hora il uero è di due maniere: l'uno, che si dice nelle confessioni, et ne gli esami, et nelle cose della ragione, et nelle ingiurie: l'altro, che si dice nel parlar familiare: la bugia medesimamente è di due maniere, l'una nelle cose della ragione, et nell'ingiurie, l'altra nel parlare domestico.

Verità di
due maniere

Quali bugie
priuano gli
huomini di
honore.

Sopra quali
foci di bu-
gie si posso-
no dar le men-
tite.

Quui ritornando alla uostra questione, dico, che le bugie, lequali si dicono nelle cose della ragione, et nell'ingiurie, in tutto priuano gli huomini d'honore: ma quelle, che familiarmente si dicono, et per gloria, non per guadagno, non dirò già che meritin lode, dirò bene, che non meritano tanto biasimo, che basti a priuare l'huomo intieramente dell'honore. perche colui, che dice bugie per cagioni di gloria, e piu tosto da esser chiamato uanaglorioso, che ribaldo, ne perciò puo esser ricusato a combattere, come scelerato: ma colui, il quale le dice per guadagno, è ben degno di grandissimo biasimo: et colui molto piu, che le dice in cose di ragione, ò d'ingiurie: et sopra tai bugie si possono dar le mentite. Onde non uagliano le mentite, che si danno sopra altre bugie, et possono scusare, ne costringono i men-

titi

titi a combattere: percioche esse non dimostrano gli huomini essere in tutto fatti, & disposti contra natura: imperoche i uantatori le dicono per gloria, ne elle son mescolate con tristitia, ne con malignità alcuna d'animo. Et chi dà tali mentite con intentione d'aggrauare il mentito nell'honore, è da esser biasimato: perche uuol far troppo ogni uolta, che egli non pensi in alcun caso, tal bugia essere stata detta in suo dishonore. Et il mentito ancora sopra le bugie da lui dette per uantarsi, si puo iscusare, perche non son dette malignamente: & uolendo combattere per la mentita sopra esse riceuuta, combatte il falso sapendolo: laqual cosa è indegna, & disdiceuole ad huomo honorato. Il medesimo dico delle bugie, che si dicono nel parlar familiare. Onde un Laedemon, o essendoli domandato, se una cosa era uera, & egli rispondendo di no, colui, che gliele hauea domandato, gli diede una mentita: a cui il Laedemonio, non sei tu adunque, rispose un goffo a domandare le cose, che tu sai? in tali bugie adunque non si debbono dar mentite, ma fare accorgere destramente gli uditori della bugia, & talhora anche morderla con alcun motto piaceuole: come fece Cicerone a Curtio, ilquale per parere giouane, molte, & aperte bugie diceua. dunque, soggiunse Cicerone, tu non eri ancor nato, quando imparauì meco l'arte oratoria. Et Dolabella a Fabia, laqual falsamente diceua d'hauer solo trenta anni, egli è uero, disse: perche già uenti anni sono, io t'udì dire il medesimo. Et Cicerone a Vatinio, ilquale essendo gottofo, uoleua nondimeno mostrare, che si fosse molto riuolutato di quella infermità, con di-

Laedemonio mentito per hauer detto una bugia.

Detti di Cicerone.

re, che egli homai caminaua due miglia; non è miracolo, disse, perche i giorni già son cresciuti. Ma le mentite sopra le bugie, lequali hanno in se tristitia, non possono essere scusate, & stringono gli huomini a douer combattere, eccetto quando prouar si possono per uia di ragione: perche se alcun dicesse, che io hauesse detto male d'uno altro, & mi desse una mentita sopra di questo, & io potessi prouare di non hauerne detto male, o quando hauesse detto d'hauer detto il uero, non sarei tenuto a combattere, & colui, che m'hauesse data tal mentita, sarebbe dishonorato. Sarei ben tenuto, quando non lo potessi prouare, & ch'io l'hauesse detto in modo, che non mi potessi scusare. La ragione di questo è, che i testimoni, & la ragion son prouue piu ualide, che'l Duello: & il Duello è stato ritrouato per supplire, doue manca la ragione. Onde se io potessi con ragione, & con testimoni prouar le cose, che con l'armi s'hanno a prouare, non accaderebbe combattere, perche la uerità sarebbe manifesta, & gli huomini non hanno a combatter senza cagione, anzi facendolo, cadono in grauisima colpa: & per questo potendosi prouar la querela con la ragione, non si dee combattere: perche, come ho detto, la ragione è proua piu ualida del Duello, non hauendo il Duello altro fondamento, che quelle parole d'Aristotele, che si crede, che Dio aiuti coloro, che sono ingiuriati: ilche se non fosse uero, sarebbe possibile, che l'ingiuriato fosse uinto dall'ingiuriante. ma pur s'è auuertito per lo piu, che essendo tutte le cose pari, coloro che ingiustamente sono stati ingiuriati, hanno uinto. puo bene accadere altri-

Il Duello,
perche è sta-
to ritrouato.

menti

G
quel

egli l

de in

no di

quan

ment

contr

mo.

i pat

satio

Sono

haue

& c

era i

che

acqu

chi

to c

Ma

tre

La

men

esse

fals

tro

dro

nir

der

menti, quando u'è gran disauantaggio, & inganno.

GI. Hor se uno rompe la fede, non attenendo quel, che ha promesso, ò negando il deposito, perde egli l'honore? Pos. Coloro, liquali rompon la fede in cose, che alla giustitia appartengono, & che sono di grande importanza, perdon l'honore a fatto: & quando ciò da alcuno si potesse prouare, essi dirittamente si potrebbero ricusare, come quelli, che operan contra la natura, & meritan perciò grandissimo biasimo. Onde Aristotele dice, che chi guasta, & rompe i patti fatti, guasta, & lieua uia del tutto la conuersation de gli huomini tra loro. Et in altro luogo dice. Sono alcuni, liquali pensano, che i Theologi antichi hauessero questa openione, Che l'acqua fosse principio, & causa di tutte le cose: perche dissero, che l'Oceano era il padre, & Theti la madre della generatione, & che il giuramento, ilquale faceuan gl'Iddij, era quella acqua, che essi chiamano Stige: percioche le cose antichissime sono degne di grandissimo honore, e'l giuramento è degno di grandissimo honore. Onde Alessandro Magno è molto da lodare in questa, come in molte altre cose; alquale hauendo egli deliberato di distrugger Lampsaco, & andandoui già per tale effetto Anassimene Lampsaceno suo maestro; ilquale alcuni credono essere stato l'Auttore della Rhetorica ad Alessandro, falsamente intitolata opera d'Aristotele, s'offerse incontro per impetrar perdono alla patria sua: & Alessandro uedutolo, & imaginatosi già la cagion del suo uenire, io giuro, disse, di non far quello, che mi chiederà Anassimene. allora Anassimene, Io ti chieggio,

Se chi rompe la fede, non attenendo quel, che ha promesso, ò negando il deposito, perde l'honore.

Giuramento offeruato da Alessandro Magno.

234 DIAL. DELL'HONORE

Ripresa di Archidamo, di Lisandro, e di Cleome ne.

disse, che tu disfaccia Lampsaco: onde Alessandro, hauendo giurato di fare il contrario di quel, che esso gli domanderebbe, perdonò a Lampsaco, uolendo piu tosto offeruare il giuramento, che eseguir la sua deliberatione. Allo ncontro è da riprendere Archidamo figliuolo d' Agesilao: ilquale, non uolendo i Greci rompere le capitulationi, che haueuano fatte con Antigono, & con Cratero, & abbracciar la libertà, laquale Archidamo offeriua loro; per cioche dubitauano, che i Lacedemoni non gli trattassero peggio che non hauean fatto i Macedoni; disse loro, le pecore fan sempre il medesimo uerso: ma l'huomo manda fuori molte, & diuerse uoci per conseguire il suo intento. E da riprendere parimente Lisandro, ilquale hauendo rotto i patti, liquali egli stesso haueua fatto in Mileto con giuramento, & essendone ripreso, disse, si come si debbono ingannare i fanciulli co' dadi, cosi gli huomini s'hanno ad ingannar col giuramento. Et Cleomene ancora, ilquale hauendo fatto per sette giorni tregua con gli Argui, & fatto poi spiare, & trouato, che la terza notte essi dormiuano, di niente temendo per la tregua fatta, gli assalì, & parte ne uccise, & parte ne fece prigioni: di che essendo poi ripreso, rispose, io ho patteggiato de' giorni, non delle notti, ma di ciò gli successe poi alla fine graue pena per giusto giudicio di Dio.

se si perde l'honore promettendo di dare una città, dipoi a non dare.

GI. Hor, che noi parliamo di quelli, liquali offeruano la fede; se fosse alcuno, a cui fosse dato a guardare alcuna Città, & uno altro gli promettesse grandissimo premio, se gli desse quella Città nelle mani, & costui gli promettesse di farlo; ma poi pensandou meglio

meglio, & conoscendo questa esser cosa mal fatta, non gli attenesse la promessa, perderà egli l'honore, perche rompe la fede data? Pos. Egli perde l'honore: perche promette di fare il tradimento, non gia perche poi non glie le attenga: perche meglio è romper la fede a colui, che ha addimandato il dishonesto; cioè che egli tradisca quella Città, che a colui, che ha domandato l'honesto, cioè che esso la guardi.

Et quello stesso debbiamo dire di qualunque faccia ammazzare un'altro, promettendo di dare, poniamo caso, cento scudi a colui, che l'ammazza, & poi non glie le dà: percioche egli perde ben l'honore facendo ammazzar colui, ma non gia non gli pagando i cento scudi, conciosia cosa che la fede non dee esser seruata nelle cose mal fatte: & tanto meno, quanto il non seruarla in simili casi gioua alla salute uniuersale: imperoche gli huomini, quantunque sien promessi loro grandissimi premi, perche facciano alcuna cosa mal fatta; nondimeno si guardano di commetterla per dubbio, che poi non sieno lor dati tai premi.

In quante
guise si per-
de l'honore.

GI. Et se uno è offeso sotto la fede, & parola d'uno altro: come se io dicesti ad un mio conoscente, ò amico, non ti guardar dal tale, che io ti dò la fede mia per lui; onde egli assicuratosi sopra queste parole non usasse alcuna guardia, & con tutto ciò egli uenisse ammazzato, ò in altro modo ingiuriato da colui, per cui io hauesti promesso: che douerò io fare in tal caso?

Se uno similmente è ammazzato in casa, ò in compagnia d'uno altro, ò in qualunque altra guisa rimanga offeso, dee egli il suo compagno, ò colui in casa del

Colui, sotto la cui fede è morto un altro, se è obligato a metterui la uita, & a disfidar l'ingiuriatore a Duello, altrimenti egli rimarrà del tutto dishonorato: percioche questo è peggio, che se egli stesso di sua mano hauesse ucciso quel tale, ilquale, se egli non l'hauesse assicurato con le sue parole, si sarebbe potuto guardare, & per auentura non sarebbe stato ucciso. E' ancora obligato a combattere per uno altro rispetto, ilquale è, che gli huomini potrebbero sospettare, che egli hauesse consentito a quello homicidio: & hauesse, come si dice, condotto l'amico alla mazza.

Il medesimo dico di coloro, in casa de' quali alcuno uien morto, ò ingiuriato: imperoche essi sono tenuti a douer combattere parimente per due cagioni: la prima è, che è segno, che l'ingiuriatore ha fatto poca stima del padron della casa: la seconda, accioche niun pensi, che egli u'habbia consentito; percioche quando si piglia uno in casa, si piglia sotto la fede, & protezione del padron della casa. Ma di quelli, che sono ingiuriati in compagnia nostra, non essendo quiui altro, che il disprezzo, alcuna uolta il compagno è tenuto di combattere, alcuna altra nò, secondo'l modo, & secondo le parole, che usa l'ingiuriatore, & secondo'l caso: percioche si possono dire alcune parole, lequal disobligano l'huomo dal combattere. ma se questo si fa in casa, ò sotto la fede d'alcuno; a niun modo si puo suggir di combattere: percioche prima u'è manifestamente il disprezzo, & poi oltre a questo u'è il sospetto, che esso non

Se'l compagno di colui, che è ingiuriato in sua compagnia, è tenuto di combattere.

non
niega
ricus
ne,
che
che
amic
lasci
non
re m
C
cuna
stote
le an
sa, e
ne p
una
il de
ingi
depo
della
si de
a qu
il no
scia
lui
pre
lasc
poi
fatti

non u'habbia consentito. Medesimamente coloro, che negano il deposito, perdono l'honore, & possono esser ricusati. Ilche mostra Aristotele quando cerca la cagione, perche sia cosa piu ingiusta il negare il deposito, che la prestanza: & molte n'allega, l'una delle quali è, che maggiore ingiustitia è fare ingiuria ad uno, che sia amico, che ad uno, alquale non sia amico: che non si lascierà cosa alcuna in deposito appresso huomo, ilquale non si creda, che sia amico: & colui, ilquale s'è debitore non è amico: imperoche l'amico non presta, ma dona.

Quale è. piu
ingiusto, il
negare il de
posito, o la
prestanza.

GI. Egli mi par molto duro, che se alcun dà alcuna cosa ad uno amico, egli glie la doni. Pos. Aristotele dice bene, perche niente importa ad uno, ilquale ami ueramente, che esso, o l'amico suo habbia una cosa, essendo le cose de gli amici comuni: onde l'uno non ne priua se stesso, benche la dia all'altro. Rende ancora una altra cagione, perche sia cosa piu iniqua il negare il deposito, che il prestito, dicendo che si fa maggiore ingiuria, oltre al danno, che si fa a colui, che lasciò il deposito; si disprezza, & si rompe la fede, per amor della quale, quando anche non ui fosse altro rispetto, si douerebbe l'huomo astenersi dalle ingiurie: aggiugnesi a questa un'altra ragione, ch'egli è cosa piu uituperosa il non rendere il cambio a ciascuno, & colui, che ha lasciato il deposito, lo ha lasciato, come ad amico, & colui, che'l niega, il niega, come nemico. ma colui, che presta, non dà, come amico. Appresso, colui, che ha lasciato il deposito, lo ha lasciato a guardare, & perche poi gli sia renduto, doue colui, che ha prestato, l'ha fatto ancora per suo guadagno: & molto meno ci mo-

lesta la perdita, quando stiamo a rischio di guadagnare, come si uede ne' pescatori, iquali portano leggiermente la perdita delle reti: hauendo prima conosciuto il pericolo. Oltre a ciò coloro, che lasciano in deposito il loro, il fanno per lo piu per cagione di suggir la perfidia de gli huomini, essendo loro la fortuna contraria; doue coloro, che prestano, sono abundanti de' beni della fortuna: & è cosa piu ingiusta il fare ingiuria ad uno sfortunato, che ad un fortunato: & perciò dicono le leggi, che non si debba aggiugnere afflittione all'afflittito: & Aristotele, doue un ricco, faccia ingiuria ad un pouero, dice, douersi piu agramente castigare il ricco, che se ad uno altro ricco la facesse. Che piu? che Aristotele, cercando la cagione, perche sia cosa piu uituperosa il negare un picciol deposito, che un gran debito, n'assegna due cagioni: l'una, che colui, ilqual nega il deposito, inganna quello altro, da cui esso era stato giudicato huomo da bene: l'altra, che colui, che nega un deposito, negherebbe anche un debito. In questi luoghi: egli mostra apertamente, che gli huomini rompendo la fede, & negando il deposito, perdono l'honore, onde potrebbero esser recusati. Et quando ancora fosse alcuno, ilqual rendesse il deposito contra sua uoglia, parimente perderebbe l'honore; perche non farebbe quello, che egli è tenuto di fare. Mostraci questo Aristotele, quando dice, che se alcuno rende il deposito contra sua uoglia; per questo non è da dire, che egli sia giusto, ne che faccia cosa giusta, senon accidentalmente, perche egli no'l fa per bontà, ma per timore. Di che gl'Historici stessi rendono chiarissimo testimonio,

Quello, che dicono le leggi dello afflittito.

testim
 detto
 bontà
 quale
 l'Asia
 rea, s
 se ne u
 disse,
 conose
 lo per
 no in
 sta de
 sottop
 risim
 mare
 parte
 mezo
 in dep
 scritta
 chiu
 la con
 senten
 di que
 uar G
 manda
 hauu
 & ui
 pensa
 uereb
 uesser

testimonio, scriuendo, che in Lacedemone fu già uno
 detto per nome Glauco, figliuolo d'Epicide, famoso per
 bontà, & massimamente per giustitia, la fama del
 quale essendo corsa in breue spatio di tempo per tutta
 l'Asia, senza star rinchiusa dentro a' termini della Mo-
 reia, solamente un Cittadino di Mileto mosso da quello
 se ne uenne a Lacedemone, & quiui trouato Glauco gli
 disse, che egli era uenuto a goder la sua bontà, & a
 conoscer la sua giustitia, laqual già diuulgata, non so-
 lo per tutte le contrade della Grecia, ma peruenuta si-
 no in Ionia, là onde egli era, l'hauera mosso a far que-
 sta deliberatione, percioche egli uedeua l'Ionia esser
 sottoposta a i pericoli della guerra, & la Morea sicu-
 rissima da questi trauagli, facendo questa differenza il
 mare, che cinge la Morea d'ogn'intorno, fuor che dalla
 parte dell'Isthmo. per laqual cosa egli fatto denari di
 mezo il suo hauere, era uenuto a lui per lasciargliele
 in deposito: & così fece, dandogli oltra i denari una
 scritta con patto, che egli douesse rendere i denari a
 chiunque uenisse a raddomandargliele, presentandogli
 la contrascritta. Glauco pigliò i denari, & giurò con-
 sentendo a questo patto. Passati molti anni, i figliuoli
 di quel Milesio uennero in Isparta, & andarono a tro-
 uar Glauco: mostrarongli la contrascritta, & raddo-
 mandarono il deposito del padre. egli negò d'hauerlo
 hauuto mai; & rende loro per risposta parole altiere,
 & uillane: all'ultimo chiese quattro mesi di tempo, a
 pensare, s'egli hauesse mai ricenuto tal cosa, che l'ha-
 uerebbe renduta loro da huomo da bene, quando gli ha-
 uessero detto il uero. Alhora i Milesij niuna cosa meno

Glauco fi-
 gliuolo di
 Epicide.

sperando, che di douer rihauere il deposito, se ne tornarono a casa. Glauco n'andò a Delfo, per intender dall'Oracolo, se egli doueua render il deposito, ò pur guadagnarselo con lo ssergiuro, & Pithia rispose, che per breue tempo era meglio guadagnarsi il deposito, non curando della data fede; ma che all'ultimo la casa sua, e i suoi figliuoli andrebbono in ruina; per questo conto. Ilche udendo Glauco, tutto spauentato si uolse a chieder perdono. a cui Pithia rispose, che l'hauerne domandato consiglio all'Oracolo era appunto, come se egli l'hauesse fatto. Il perche Glauco restituì tutti i denari a i Milesij, non gia per bontà, che fosse in lui, ma per le minaccie dell'Oracolo, lequali al fine hebbero l'effetto predettogli: imperoche egli se n'andò in ruina con tutta la casa sua. Niente adunque gli giouò lo hauer renduto il deposito, hauendolo fatto sforzatamente, & contra sua uoglia.

D'uno, che non renda il deposito per essergli uietato il farlo.

GI. Et che si douerà dir d'uno, ilquale non renda il deposito, per essergli uietato il farlo? P O S. Aristotele toglie questa dubitatione nel luogo allegato poco inanzi: quando dice, che chi non rende il deposito per essere impedito, fa cosa ingiusta per accidente: si come colui, che rende il deposito sforzatamente, fa cosa giusta per accidente. costui adunque non perde l'honore, quanto colui: perche quanto a se egli seruerebbe la giustitia uolontariamente rendendo il deposito, ma è sforzato a fare altramente: doue colui sforzatamente lo rende; & però perde l'honore: perche quantunque egli faccia cosa honesta, non perciò opera honestamente, lasciando di seruar quelle condizioni, che si richieggono

gono ad operare honestamente, dichiarate da Aristotele, doue egli assegna la differenza, che è tra le arti, & la facultà ciuile: nelle quali parole mostra, quali sieno le operationi honeste, & quali nò, & quante conditioni si richieggano, perche una operatione sia honesta, & come per una, che ue ne manchi, l'operatione non si possa chiamare honesta. Dice adunque, nell'arti, & nelle uirtù non accade il medesimo; per cioche le cose, che procedono dall'arti, sono degne di lode per se medesime, & hanno la bontà in se stesse. Se alcuno artefice fa una dipintura, basta, che la dipintura in se stessa sia buona, senza altro risguardo haere: ma nelle operationi, che procedono dalla uirtù, non basta, che si faccia una cosa giusta, si come è il rendere il deposito: ma ui si richieggono tre conditioni. la prima è, che colui, che opera, sappia ciò, che egli fa: conciosia cosa che se lo facesse a caso, ò ignorantemente, cotale operatione non sarebbe honesta. la seconda è, che egli elegga di far quella operatione honesta, per amor d'essa operatione honesta: come se io facesti la limosina, bisognerebbe, che io sapesti, che cosa è il far la elemosina, & che io eleggesti di farla, perche il far la limosina fosse operatione honesta, & non per alcuna cosa estrinseca, ne per gloria, ne per altra simil cosa. la terza è, che bisogna far l'operationi honeste con immobile giuditio: per cioche bisogna, che noi & allora, & dopo, sempre ci alleghiamo, & ci contentiamo d'hauer fatto quella operatione honesta; & sono queste tre conditioni necessarie ad operare honestamente: onde se alcuno facesse una cosa giusta a caso, ouero eleg-

Tre conditioni, che richieggono nelle operationi, che procedono dalla uirtù.

gesse di farla per utilità, & non per honestà; ò se egli dapoi si pentisse d'hauerla fatta, egli non haurebbe operato honestamente. Altretanto è da dire nel proposito nostro: se alcuno rendesse il deposito sforzatamente, niente farebbe: imperochè egli non eleggerebbe di farlo, come cosa honesta, ne lo farebbe con immobil giuditio: per che egli se ne pentirebbe dapoi.

GI. Hor poniamo, che uno lasciasse in deposito la moglie, ò la sorella, ò la figliuola ad un suddito d'un Tiranno, confidandosi, che colui, a chi le lascia, non debbia tentarle, ne sforzarle a cosa dishonesta: & uenisse poi dal Tiranno un commandamento al depositario, che se gli dessero nelle mani quelle femine, se non che esso farebbe morire ò colui proprio, che le guardasse, ò suo padre, ò suo fratello. Et poniamo appresso, che quelle Donne non fossero nella Città del Tiranno, ne in tale altro luogo, donde il Tiranno le si potesse prender per forza: percioche in tal caso io non ho dubbio al mondo, che meriterebbe scusa il depositario, benchè non hauesse conseruato, ne renduto il deposito: percioche il Tiranno lo uincerebbe di forze, & gli huomini non son tenuti alla forza, ne alla uiolenza. Ma io presuppongo che elle sieno in luogo, doue il Tiranno non possa usare alcuna forza contra esse: & in questo caso cerco, se'l depositario dee ubidire al Tiranno, ò piu tosto patir la morte esso, ò lasciar morire alcuni de' suoi. Pos. Egli dee piu tosto patir la morte: percioche un tal deposito è di tanto momento, che perduto non si puo ristorare, che quando il deposito fosse di denari, ò d'altra ricchezza, & il depositario mosso dalle

Se'l depositario dee obedi-
re al Tiranno, o piu
tosto patir la
morte.

dalle minaccie del Tiranno glie le concedesse, ancor che non perciò meritasse lode, nondimeno si potrebbe scusare in qualche modo: perciocche i denari, & le ricchezze si possono ristorare. ma perche quello altro deposito appartiene all'honor delle Donne, ilquale non si puo piu ristorare perduto una uolta (come dice anche Enone appresso Ouidio) egli dee piu tosto mettersi alla morte manifesta, & abbandonare il padre, la madre, i figliuoli, & i parenti per rendere il deposito, che compiacerne al Tiranno per saluar la uita propria, o del padre, o di chi che sia: auanzando tutti gli altri danni quello, che tocca l'honore. Parimente se egli hauesse una rocca, & una fortezza sopra la fede sua, come dissi hieri ancora, dee piu tosto morire, che tradirla: nondimeno se egli non si mettesse cosi alla morte per mantenere una rocca, come per saluar l'honore d'una donna commessa alla fede sua, in qualche modo sarebbe degno di perdono. Et questo è quello, che Aristotele intende, quando dice, che alcune cose, se ben non meritano lode, meritano però perdono, per alcune cose intollerabili, lequali uincono, & sforzano la natura humana: ma alcune altre sono, allequali fare niuno si dee lasciar mai costringere, anzi dee piu tosto patir la morte. I depositi adunque si debbono distinguere, perciocche o toccano la robba, o l'honor di colui, che gli lasciò: se toccano la robba, o sono di molta, o di poca importanza. Se sono di poca importanza, per cose intollerabili puo rimanersi di rendergli: & come che di ciò niuna lode si meriti, nondimeno si merita perdono: ma se sono di molta importanza; come rocche, & for-

Il danno, che tocca l'honore, auanza tutti gli altri.

Alcune cose che se non meritano lode, meritano almeno perdono.

tezze, & simili cose, nelle quali consistono gli Imperi, & gli Stati; debbiamo anzi morire, che non conseruargli, ò rendergli a colui, che ce le ha lasciate in deposito: ilche nondimeno quando non si facesse, sarebbe minor male, che se si tradissero i depositi, che toccano l'honestà delle donne, concedendole al Tiranno. Quando poi il depositario istesso tentasse di leuar l'honore alle donne, che gli son date in guardia; alhor si che egli rimarrebbe del tutto uituperato, & priuo d'honore. Ma quando l'huomo è sopraffatto dalla forza si, che per uiolenza gli sian tolti i depositi dal Tiranno, non per ciò perde l'honore: se egli ha usato ogni diligenza, & cautela per non uenire a questo. Il medesimo dico, qualhora egli non rendesse il deposito per buon rispetto: come se uno gli lasciasse in deposito una spada, & ritornasse poi essendo ebbro, ò impazzito, ò adirato & crucioso a ripigliar la sua spada per assalire, & amazzare alcuno: percioche il deposito alhor si niega per pietà, & compassione, non si douendo, come dice ancor Cicerone, dar l'armi in mano ad un pazzo, ò ad uno adirato, ò ad uno ebbro.

Se il disprezzar Dio, il padre e si fa, priua l'huomo in uisa di honore, che non sia esser fiutato in uello.

G 1. Hor ditemi un poco: il disprezzare Iddio, il padre, la madre, i parenti, i benefattori, priua egli l'huomo, che ciò fa, talmente d'honore, che si possa perciò ricusare in duello? P o s. Coloro, liquali disprezzano Iddio, perdono a fatto l'honore, percioche oltra che sono empij, sono ancora pazzi: che niuno huomo sauiο sprezzerebbe Dio, riceuendo ogni giorno cotanti beneficij da lui: onde nelle sacre lettere si legge, il pazzo ha detto nel cuor suo, Iddio non c'è, se potissimo

se potessimo adunque prouare, che alcuno fosse empio, potremmo, anzi douremo ricusarlo in Duello, & in tutte l'altre cose dell'honore: perciocche niuna maggior uillania possiamo dire ad alcuno, che chiamarlo dispregiator di Dio. Onde Virgilio diede si fatto nome a Mezentio huomo crudelissimo, & sceleratissimo.

,, Mezentio de li Dei dispregiatore.

Et per questo si douerebbono sbandire certi huomini, non solo dalle Città, ma ancor dal mondo, liquali per parer che sappiano, danno contra la religione: & tra questi sono alcuni, che fanno professione di Filosofia, liquali come han letto due testi d'Aristotele, cominciano ad esser nemici, & contrari alla religione, come se naturalmente fosse alcuna maniera d'huomini, alla quale si conuenisse piu di riuerire, & d'adorar Iddio, che a i Filosofi. Aristotele pure Principe di Filosofi tra le prime parti all'ottima Republica necessarie, senza lequali ella non si puo gouernare dirittamente, ne lungamente conseruarsi, pose la religione. Et in altro luogo disse, che niuno huomo di contado, ne artefice di uile mestiero era da eleggere sacerdote: perche a Cittadini soli si conuiene d'esser sacerdoti, & d'honorar gl'Iddij. Et altroue, che appresso i Tempij de gl'Iddij si dee fare una piazza, doue niuna cosa si uenda, & alla quale ne uili artefici, ne contadini non si possano appressare, saluo se non sono chiamati da' magistrati. Et poco appresso, che si debbano far delle Chiese ancora alla campagna. Et in altro luogo, colui, che adopera la mente, & attende ad ornarla, è amicissimo de gl'Iddij: perche se gl'Iddij, come par che sia, hanno ala

La religione
posta da Ari
stotele per
la principal
parte di quel
le, che sono
necessarie al
la ottima Re
publica.

cuna cura delle cose humane; ragioneuol cosa è, che essi s'allegriano di quello, ch'è ottimo, & piu uicino, & simile a loro, & questo è la mente: & che faccian beneficij a quelli, che ornano la mente, come ad huomini, che prendono la cura delle cose a lor care, & operano bene: & questi sono i saui. Et in altro luogo, che coloro, che dubitano, se si debbano honorar gl'Iddij, hanno bisogno di pena, & di castigo. Platone ancora diceua, che si come le bestie non possono esser ben gouernate dall'altre bestie senza l'huomo; cosi ne gli huomini ancora possono esser ben, & felicemente gouernati da gli altri huomini senza Iddio. Auerroe fu ben degno in questo di gran biasimo, ilquale tosto che a seruire incominciò, scrisse contra la religione, non auuertendo, che gli antichi Filosofi auanti, che Christo insegnasse la uera religione, lungamente s'affaticarono per introdurre al mondo qualche religione, senza la qual non si potrebbe uiuere, parlando anche naturalmente. Onde Cicerone disse, io dubito, che leuandosi uia la religione, si leuerebbe insieme la fede, & la concordia humana, & la piu eccellente di tutte l'altre uirtù, cioè la giustitia.

Et per questo, quando anche noi non sapessimo la herita, come sappiamo, sarebbe nondimeno da introdurre la religione, & il timor d'Iddio. Similmente coloro, che dispreggiano i parenti (& massimamente il padre, & la madre) perdono l'honore; perche hieri dicemmo, che l'honore era segno d'opinion benefattiuua, & che egli era nell'honorante, & nell'honorato, & in qual guisa egli u'era. Colui per tanto, che non ho-

Detto di Platone intorno alla Repub

Danno, che uerrebbe, leuandoli la religione.

nora coloro, iquali sono degni d'essere honorati, erra grandemente. Onde dice Aristotele, che chi dubita, se debba honorare il padre, & la madre, ha bisogno di castigo. Et in altro luogo: l'amicitia ricerca quel tutto, che si puo fare, non quel, che si merita, quando che non in tutte le cose possiamo render degno guiderdone: si come nell'honor d'Iddio, & del padre & della madre: iquali niuno potrebbe ricambiarsi mai degnamente de' beneficij riceuuti: Et altroue. Egli pare, che al padre, & alla madre si debbano dar gli alimenti: specialmente per l'obbligo, che noi habbiamo loro, & essendo stati cagione essi dell'esser nostro; honesto è, che noi souuegniamo loro piu, che noi medesimi, & che facciamo loro quello honore, che si fa a Dio. Et in altro luogo, doue accenna la giusta uendetta d'Iddio contra i dispregiatori del padre: & della madre, dice, Vno in cotal guisa si scusaua d'hauer battuto suo padre: perche ancora suo padre haueua battuto l'auolo, & l'auolo il bisauolo: & mostrando il suo figliuolo, diceua, costui ancora, quando sarà fatto huomo, batterà mè, conciosia cosa che questo sia hereditario della nostra schiatta. Vno altro ancora era strascinato dal figliuolo, & essendo arriuato alla porta, figliuol mio, disse, rimanti homai: perche anche io strascinau solamente fin qua mio padre. Et in altro luogo parlando de' beneficij, che dal padre si riceuono, dice, che egli è cagione, & dell'esser nostro, ilche è cosa di grandissima importanza, & che siamo allevati, & ammaestrati. Et altroue, chiara cosa è, che'l figliuolo non puo emancipare il padre, ma bene il padre

Vno, che si
scusaua di
hauer battu-
to il padre.

Vn padre,
ch'era stra-
scinato dal
figliuolo.

248 DIAL. DELL'HONORE

puo emancipare il figliuolo: percioche conueniente cosa è, che'l debitore paghi i debiti: & il figliuolo faccia, quanto puo, sempre è debitore del padre, ne mai puo liberarsi di tal debito, ne far cosa rispondente, & pari a i beneficij da lui riceuuti: ma il creditor pe'l contrario puo ben donare il debito al debitore, & per conseguente il padre puo emancipare il figliuolo lasciandolo in sua libertà, & rimettendogli tutto l'obligo, che ha giustamente uerso lui. Et Platon dice, giusta cosa essere, pagare il primo, & maggior debito, che s'habbia al padre, & alla madre: perche ciascuno dee pensare, che tutto quello, che egli possiede, è di coloro, che l'hanno generato, & allouato. Onde egli, quanto puo, dee render loro quel medesimo, primieramente i beni estrinsecchi, & appresso i beni della persona, ultimamente i beni dell'animo. Debbe ancora del continuo rendere loro honore con parole: percioche, si come dice uno altro, ancora mostrando solamente il uiso turbato al padre, & alla madre, s'offende la pietà, & il debito dell'amor paterno & materno. Quanto ancora si debba al padre, & alla madre, oltre il testimonio delle sacre lettere, il mostra Homero dicendo.

Homero.

Ne rese a i suoi parenti premio eguale
Per gli affanni sofferti in nutricarlo,
Onde la uita sua fu breue, & frale.

Honore, che
dee il figliuo
o al padre.

Et Cicerone dice, che essendo la pietà il fondamento delle uirtù, il figliuolo dee riuerire, & honorare il padre, come Idio: perche il padre è poco meno a' figliuoli, che Dio. Et altroue. I nostri antichi fecero sauissimamente liquali ueggendo niuna cosa esser tanto santa, che non fosse

fosse alcuna uolta uiolata dall'audacia, ritrouarono un supplicio singolare contra quelli, che amazzassero il padre, ò la madre: accioche la grauezza della pena rimouesse da tanta scelerità coloro, iquali non poteua rimouere il debito, & l'amor naturale. Ordinarono adunque che fossero cuciti dentro in un sacco di cuoio, & gettati in fiume: uolendo per tal modo leuar quello scelerato dal mondo, a fin che egli in un tratto perdesse subito il Cielo, il Sole, l'acqua, & la terra; & rimanesse priuo ad un tratto di tutte quelle cose, dalle quali si dice, che nasce il tutto, poi che esso haueua amazzato colui, onde egli era nato: ne uollero gettarlo alle fiere a diuorare, accioche le fiere istesse mangiato quel cibo non diuentassero piu rabbiose, & crudeli, ne lo uolero gettare ignudo in fiume, accioche portato in mare non macchiasse, & non imbrattasse quella cosa, per cui si stima, che tutte l'altre cose macchiate si purghino, & si mondino. In conchiuisione non è cosa tanto uile, ne tanto comune a tutti, della quale gli lasciassero parte alcuna: percioche qual cosa è tanto commune, quanto l'aria a i uiui, la terra a i morti, il mare a quelli, che sono portati dalla fortuna, & il litto a quelli, che son gettati in terra dal mare: E si uiuono per quel poco tempo, che loro è concesso in tal modo, che non possono spirar, ne prender l'aria, ne renderla: & in tal modo muoiono, che la terra le loro ossa non tocca, & in tal modo sono balzati dall'onde, che non si bagnan mai, & ultimamente in tal modo son gettati a terra dal mare, che morti non si riposano, ne si fermano appresso a i sassi. Similmente coloro, che sono ingrati uerso i loro benefattori, perdon

Pena data a' patricidi.

Costume de'
Perli.

l'honore; perche quale asin da in parete tale riceue: gl'in-
grati non prestan l'honore a chi deono. onde conuene-
uol cosa e, che parimente non sia renduto loro alcuno
honore. Credo, c'habbiato letto il costume antico de i Per-
si; de' quali si seriuue, che niun uitio puniuano piu acer-
bamente, che la ingratitudine: & certo a ragione: impe-
roche se noi siamo tenuti d'honorar coloro, iquali fan-
no beneficio altrui, & no'l facendo siamo dishonorati;
quanto maggiormente doueremo noi honorar coloro,
che fanno beneficio a noi stessi? & quanto piu no'l facen-
do incorreremo in giusto biasimo, & in dishonore? Ol-
tre a ciò l'ingratitudine e cagione, che gli huomini di-
uengano crudeli, & inhumani, ueggendo essi che per gli
beneficij altrui fatti non e fatta loro alcuna degna di-
mostrazione di grato animo: & per questo ella e degna
dell'infinito biasimo, come cagione di cosi cattiuo. Ma
hoggimai io sono stanco di ragionare, & uoi per auen-
tura d'ascoltare: si che sarà bene, che per hoggi ci fer-
mian qui. Doman poi seguitaremo auanti. & se u'occor-
rerà alcuna altra difficultà in tal materia, mi sforzerò
di torle uia tutte, Fra tanto haurete spatio da poterui
pensar meglio. G. I. Ben dite: doman u'aspetto. Et poi
che hora haurete fatto mentione del racquistar l'honore,
hauendo noi ragionato hieri, che cosa sia l'honore, & in
che modo egli s'acquisti, & hoggi in qual guisa si per-
da: resta che ueggiano domani, in qual guisa perduto
che sia, egli si racquista; se però si può racquistare.
P. O. S. Mi piace infinitamente il uostro ordine, onde
da quello non ci partiremo.

Proposizio-
ne della ma-
teria del ter-
zo libro.

IL FINE DEL II. LIBRO.