

|223|

III

SECONDO ARTICOLO
DEL «GIORNALE DE' LETTERATI D'ITALIA»

Aveva già dato alla luce il signor Giambattista di Vico il libricciuolo della sua *Metafisica*; e da noi fu riferito nel tomo quinto del nostro *Giornale* con molti segni di stima, come può esserne testimonio chiunque con animo spassionato vorrassi pigliare la briga di leggervi tutto il sesto articolo. Tuttavia a quel dotto signore è paruto il contrario, chiamandosi aggravato ed offeso da chi ne distese l'estratto, o dando esso una sinistra interpretazione a quelle lodi che degnamente si danno a lui dalla nostra sincerità, o troppo acerbamente dolendosi d'alcune piccole cose che da noi con tutta modestia gli vengon opposte. E questa si è la cagione per cui contra i giornalisti s'è fatto a stendere la presente *Risposta*. Noi pertanto, solo indotti da quel rispetto che professiamo alla sua persona, acciocché non paia che da noi vilipendasi essa *Risposta* e 'nsieme l'autor suo, giudicato abbiamo d'essere tenuti di tessere il presente articolo, quindi una per una esponendo le doglianze del signor di Vico, e quindi soggiungendo modestamente le nostre difese.

In tre capi egli divide (p. 203), e riduce a tre dubbi tutto ciò che a lui sembra che da noi nella sua metafisica si riprovi:

1° che noi sopra 'l tutto desidereremmo di vedere provato ciò che a tutta l'opera è principal fondamento ed anzi singolare: donde esso raccolga che nella latina favella significhino una cosa stessa «*factum*» e «*verum*», «*causa*» e «*negocium*»;

2° che ci siamo dati a credere che, nel compilar quel |224| libricciuolo, abbia avuto l'autore in pensiero il darci anzi un saggio della sua metafisica, che la sua metafisica stessa;

3° che vi scorgiamo cose moltissime semplicemente proposte, le quali sembrano aver bisogno di prova.

E a questi dubbi e' risponde:

1° che le locuzioni, fondamenti principali, anzi unici della sua metafisica, hanno appo i latini avuto i sentimenti che esso dice;

2° che la sua metafisica in quel libricciuolo è compiuta sopra tutta la sua idea;

3° che non vi manca nulla di prova.

Tuttavia, s'è lecito il dire con libertà il suo sentimento a propria difesa, noi diciamo che il signor di Vico è in errore. Imperciocché non tre, ma una sola è la cosa che gli viene opposta da noi, ed è quella che in secondo luogo egli addusse: cioè che in quel suo libricciuolo contiensi anzi un'idea di metafisica che una metafisica perfetta. E la ragione di ciò si è quello che ei fa terzo dubbio: perché quivi noi scorgiamo supposti più cose, le quali sembrano esser bisognose di prova. Quello poi, che esso chiama «primo dubbio», non è che una sposizione, o anzi parte della ragione medesima: desiderando noi specialmente di veder provato che nell'antico linguaggio latino un medesimo fusse il senso di quelle dizioni «*factum*» e «*verum*», «*causa*» e «*negocium*», ecc. Torneremo a dire pertanto che «meritevolmente ci è paruto quel libricciuolo anzi un'idea di metafisica che una metafisica intiera e perfetta». E, per più chiaramente provare una sì fatta proposizione, v'aggiugneremo le seguenti ragioni:

1° perché noi v'osserviamo cose non poche troppo brevemente accennate, le quali e' converria trattare alquanto più diffusamente;

2° perché vi sono cose alquanto oscure, che vorrebbon più chiaramente esporsi;

3° perché sembra esservi cose puramente proposte, che per altro, essendo o mal note a' suoi leggitori o disputate in tra' filosofi, sembran richiedere qualche sorta di prova;

4° (il che però noi protestiamo non essere una ragione distinta da quella che s'è addotta in terzo luogo, ma una come |225| appendice della medesima) perché non a tutti è noto che gli accennati latini vocaboli, principal e unico fondamento della metafisica del signor di Vico, abbiano quel significato che loro attribuisce.

I

E primieramente noi affermiamo in quel libricciuolo moltissime cose brevissimamente accennarsi, le quali saria d'uopo che più diffusamente si maneggiassero; il che il

medesimo autore non ci nega, mentre approva per vero ciò che da noi fu detto (p. 202) per solo motivo di dare lode a lui: «che egli vi pose affoltate, nonché in ogni pagina, quasiché in ogni linea speculazioni innumerabili». Molto più, lui stesso affermando nella sua *Risposta* (p. 215) d'aver scritto la sua metafisica, non in grazia della gioventù, in sí fatti studi ancor novella, ma per comparire infra le persone già ammaestrate ne' medesimi, le quali non vogliansi gravare con grossi volumi, e però basta loro un picciol trattatello, sol ripieno di quelle poche cose che altrove non si ritrovano. E noi ancora siamo del medesimo parere, che, scrivendosi ad uomini dotti, non fia giusto l'obbligarli a spendere tanto di tempo nella lettura oziosa e noiosissima di certi libracci che vanno uscendo alla giornata, carichi sol di cose più e più volte da altri già ricantate, poco e nulla giungendovi del suo. Ma, dall'altro canto, noi giudichiamo che, quando uno in qualche scienza scrive, con nuovi principi e nuovo metodo, cose la maggior parte non più udite, come il signor di Vico professa di scrivere, egli è in obbligo di trattarle alquanto stesamente; acciocché, siccome alletta i leggitori colla novità, così col troppo affoltare le cose non li confonda, specialmente per consiglio di Quintiliano¹, essendo talora più spedito il dire il molto anche soverchio con tedio, che il porsi al pericolo del tacere il necessario.

|226|

II

Ma molto più, era da sfuggire una tal brevità, per non incorrere nell'oscurità, vizio a essa cotanto affine. E qui la necessità ci obbliga a dire ciò che nell'estratto sopradetto erasi taciuto da noi, per non parere che fare volessimo più da critici che da giornalisti: cioè che quivi ce la siam passata seccamente, dicendo (p. 200) «ragiona de' punti metafisici», senza farne altra parola: imperocché que' «punti metafisici» ci son paruti un termine bisognoso d'essere spiegato e definito; il quale, per altro, rimanendosi nella sua oscurità, involge tutto quel trattato in tenebre, per così dire, palpabili. Tanto più, non avendovi cosa, a nostro giudizio, più difficile da concepire che quelle sue virtù indivisibili della sostanza, per le quali

¹ *De inst. orat.*, IV, 2

essa sostanza, essendo non estesa, è principio dell'esteso. essendo non divisa, è principio della divisione. Que' vocaboli poi di «virtù», di «potenze» e di «atti» son così male intelligibili, come il sono quelle «simpatie» e «antipatie», quelle «qualitadi occulte» (p. 161), le quali e' vuole sbandite da ogni buona filosofia.

III

Aggiungasi in terzo luogo esser bisognoso non tanto di spiegazione quanto anche di prova ciò che 'l signor di Vico afferma (p. 153 sgg.), che da Zenone e dagli stoici s'insegnasse che si dessero que' suoi «punti metafisici», mentre non ne troviam pure il vocabolo negli antichi autori; che, parlando Zenone di punti e d'estensione, non intendesse già delle parti in che si può dividere il continuo o la sostanza estesa, in quanto estesa ella è, ma intendesse della sostanza del corpo, presa nel suo concetto metafisico, nel quale «*consistit in indivisibili*» e «*non suscipit magis et minus*», conforme le maniere del favellare scolastico. Oltre a che, un tal concetto della sostanza convenendo altresì |227| alle sostanze spirituali e pensanti, se ne potrebbe dedurre che queste ancora sieno principio d'estensione; il che, per altro, è un manifesto assurdo.

Di non meno di spiegazione han bisogno e di prova quelle cose che del «conato» va egli dicendo e del «moto» (pp. 160 sg. e 162 sg.). La materia — dic'egli — o la corporea sostanza, in quanto è «virtù» di sostenere il moto, è «momento, conato, sforzo». Ma, se 'l corpo è «virtù di muoversi», dunque egli è lo stesso conato; ma il conato, conforme insegna il nostro autore, è lo stesso moto: dunque anche la virtù del muoversi è il suo moto. Ma la virtù del muoversi, ovvero il conato, è il principio del moto: dunque sono medesimati infra loro il principio e ciò di cui esso è principio. Ma argomentiamo di nuovo. Iddio è principio del conato (p. 165) («*Deus excitat conatum*»); il conato è principio del moto («*conatus autem incipit motum*»). Dunque: ovvero, siccome Iddio distinguesi dal conato della materia e de' corpi, così il conato distinguesi dal loro moto; ovvero, siccome sono medesimati moto e conato, così son medesimati conato e Iddio. L'uno e l'altro sembra un assurdo, quando una qualche

spiegazione non dilucidi sí fatta oscurità, e una qualche ragione non aiuti l'intelletto a capir ciò che per se solo non si può intendere. Di tal fatta son pure quelle parole (p. 161): «Cheché si genera, egli ha dal moto la sua origine, il moto l'ha dal conato, il conato da Dio» (*rerum geneses motum, motus conatum, conatus Deum sequitur*). Donde si deduce: o che il prodotto, il moto, il conato, Iddio sieno tutti altrettante cose distinte; o che tutti sieno una cosa medesima. Di più, il conato è un non so che di mezzo infra la quiete e 'l moto: *conalus inter quietem et motum est medius*» (p. 156). Ma il conato è lo stesso moto. Dunque anche il moto è un non so che di mezzo infra la quiete e se stesso. Dunque in quel grado, in cui sono tra di loro il conato e 'l moto, il sono parimente la quiete e 'l conato. Ma il conato è lo stesso moto. Dunque anche la quiete è lo stesso conato. Dunque ancora saranno una cosa medesima la quiete e 'l moto.

Scendiamo a un'altra difficoltà. Tre sono — egli dice (p. 180) — l'operazioni della nostra mente: percezione, giudizio, |228| ragionamento o discorso. Ma, perché sovente l'uomo «apprende il falso, giudica temerariamente e con inconsideratezza, e malamente discorre», perciò in aiuto a lui si son date tre arti, cioè la topica, la critica, il metodo; di modo che la topica diriga la facoltà dell'apprendere, la critica quella del giudicare, e 'l metodo, del discorrere. E da qui innanzi, per gradire al signor di Vico (p. 213), noi pure chiameremo «arte » quella ch'indirizza e regola, e «facoltà» quella che ne viene indiritta e regolata: contuttoché ne' vocabolari sí latini come toscani il vocabolo «facoltà» significhi «arte» anch'esso; onde non fu sí gran fallo il nostro, quando «facoltadi» chiamate abbiamo (p. 201) la topica, la critica e 'l metodo. Ma, a ciò poco badando, ch'è pura quistion di nome, ci faremo più tosto a considerare quale sia quella sua dottrina, e ne cercheremo i fondamenti, se pure ve n'ha. Primieramente e' suppone averci apprensioni che sieno false; e forse ciò è una falsità, una gran parte de' filosofi insegnando che l'apprensioni essenzialmente sieno vere, come ancora il sono tutte le sensazioni. Secondariamente desideriamo intendere come la topica sia l'arte onde la facoltà percettiva o apprensiva ne sia indiritta e regolata. Imperciocché, conforme ognuno infino ad ora la diffinì ed egli stesso la chiama (p. 182), essendo quella un'arte di ritrovare

(«*ars inveniendi*»), tutte le sue regole solo additarono que' luoghi comuni e universali, onde trovare e raccorre si possan ragioni e argomenti per provar che che sia; nè mai infino ad ora veduto abbiamo topica veruna, che diaci regole di ben regolare e dirigere le semplici apprensioni delle nostre menti. Così pure la critica sappiamo noi bensì ella essere un'arte che insegna come abbiassi a giudicare dell'opere prodotte si da' nostri ingegni sí dagli altrui; ma che quella sia un'arte direttrice di quell'operazione del nostro intelletto, la quale tiene il secondo luogo e comunemente chiamasi «giudizio», noi ancor nol sappiamo. In quanto poi al metodo, noi osserviamo lui chiamarsi da' cartesiani «un'arte di ben ordinare e disporre i nostri pensamenti, per poter noi arrivare a una qualche scienza o per insegnarla altrui». Sicché, alla medesima scienza conducendoci varie diffinizioni, divisioni, postulati, assiomi e dimostrazioni, non |229| insegna il metodo come abbiasso a ben diffinire, a ben dividere, a ben giudicare, a ben discorrere, essendo ciò proprio dell'altre parti della loica; ma solo insegnaci come abbiasso tutte queste cose a ordinarle acconciamente e disporre, di modo che facile riesca e comodo l'acquisto della scienza propostaci. Pertanto, se si considera il metodo come un'ordinazione e disposizione di tali nostri pensamenti, e' può sembrare una nuova operazione della nostra mente, distinta dalle tre prime; e, se si considera come un'arte di ben ordinare e disporre i medesimi pensamenti, egli allor sembrerà un'arte, non direttrice della facultà del ragionare e discorrere, ma direttrice della facultà dell'ordinare e disporre. Dal che noi concludiamo che, s'egli voleva introdurre nella filosofia una cotal nuova loica, egli era d'uopo il più chiaramente diffinire que' suoi termini di «topica», di «critica» e di «metodo», e di meglio stabilire colle sue ragioni quella sí fatta dottrina.

Abbiam noi pure qualche dubbio in ciò che egli insegna nel quinto capitolo (p. 167 sgg.). Tal divario di significato hanno questi due vocaboli latini «*animus*» e «*anima*», che «*anima*» significa ciò con che viviamo, e «*animus*» ciò con che sentiamo. E perché «*anima*» pure i latini antichi chiamaron l'aria, e perché l'aria, come il corpo più di tutti agevole a muoversi, sola è il principio di tutti quanti i movimenti dell'universo; perciò e' conghiettura che giudicasser coloro null'altro esser in noi l'animo e l'anima, fuorché movimento d'aria o aria che si

muove dentro di noi. Laonde que', che volgarmente oggidì chiamansi «spiriti vitali», sono la stess'aria, la quale, per la via della respirazione introdotta nel cuore e nell'arterie, quivi cagiona i movimenti del sangue, e fassi il veicolo della vita. Così pure que', che «spiriti animali» s'appellano, sono l'aria medesima, la quale, insinuatasi ne' canali de' nervi, viene a cagionarvi tutti i movimenti sí di questi, come del loro sugo. Quindi e' va discorrendo che i latini antichi, parlando dell'immortalità, questa esser dissero degli «animi» e non dell'«anime». E la ragione si è, perché i movimenti dell'anima dipendono dalla macchina del corpo, che è corruttibile, e que' dell'animo sono liberi, volontari e |230| procedenti dal nostro arbitrio; il che è una prova evidente che l'animo sia immortale. Laonde e' conchiude la metafisica de' vecchi sapienti dell'Italia moltissimo essere uniforme alla metafisica di noi cristiani:

1° perché ancor per quella si differenzia l'uomo dalle bestie in ciò: che l'uomo ha un arbitrio, ch'è libero, e le bestie non l'hanno;

2° perché coloro pure insegnarono l'animo umano essere immortale, come a noi insegna la nostra fede.

Contuttociò, a noi pare che desideri qualche prova ciò che egli asserisce essere stato il sentimento degli antichi intorno agli animi umani e la loro immortalità. Imperciocché:

1° Se l'animo altro non è che aria la quale muovesi entro i nervi, e se l'aria è corpo, ogni corpo essendo corruttibile, come dipoi quindi conchiuderemo l'animo essere non corruttibile, ma immortale?

2° Se giudicarono gl'italiani antichi l'animo essere aria e corpo, e se la fede insegna a noi l'animo essere puro spirito, come poi argomberemo che in ciò accordinsi tra loro la metafisica italiana antica e quella di noi cristiani?

3° Se nelle bestie scorgonsi non solo cuore, arterie e sangue, ma ancora nervi, sugo e spiriti animali; dunque ancor queste hanno in sé, non solo anima, ma animo altresí: onde dov'è mai la differenza tra l'uomo e le bestie?

4° Se i nervi hanno il lor movimento dagli spiriti animali, che costituiscon l'essenza dell'animo, e se da' nervi l'hanno il cuore, l'arterie e 'l sangue, e se qualunque movimento di questi è non volontario; come poi dicevano i vecchi savi della nostra Italia che i movimenti dell'animo tutti sieno volontari e tutti provenienti da un arbitrio che è libero?

5° Se l'animo riceve i suoi movimenti da un arbitrio che è libero, quest'arbitrio nell'uomo è anima o è animo?

6° Se «*anima*» significò «aria» appo i latini, essendo ancor vero che questa medesima parola deriva dal vocabolo greco *ἀνεμος*, che pure significa «vento» o «aria mossa», non è egli evidente che una sì fatta dottrina delle nostre anime non fu propria |231| dell'antichissima italiana filosofia, ma fu da' greci portataci nell'Italia?

E qui non possiamo non dolerci dell'ingiustizia del signor di Vico, il quale nella sua *Risposta* (p. 212) incolpa noi a torto d'averlo o mal inteso o mal riferito la sua dottrina dell'anima. Dice egli d'aver noi ragguagliato che esso scrivesse che «l' moto de' nervi debbasi al sangue», tuttoché il dire ciò né pure siaci caduto in pensiero. Eccovi pertanto le nostre precise parole (p. 200):

Quindi egli argomenta aver giudicato gli antichi sapienti dell'Italia l'animo e l'anima altro non essere negli animali che movimento particolare di aria, la quale, introdotta per via della respirazione nel cuore, e da quello nell'arterie e nelle vene, spinge quivi al moto il sangue; siccome, di là insinuandosi [e chi? l'aria stessa; di là, cioè dall'arterie e dalle vene] ne' canali de' nervi, e agitando il loro sugo, vi cagiona tutti que' moti che alle facultà sensitive soglionsi attribuire.

Qui certamente noi non «ragguagliamo» lui dire che l' «moto de' nervi si debba al sangue», ma che quell'aria medesima, la quale cagiona i movimenti del sangue ne' suoi vasi, passando poi ne' canali de' nervi, vi muova il loro sugo, ecc. Certamente pare che l' signor di Vico commetta contro di noi quell'ingiustizia che riferisce l'autor dell'*Arte del pensare*¹, essere stato solito commettere Aristotele contra certi filosofi, a cui egli a torto attribuiva qualche grosso errore, per poi mostrare d'averli gagliardamente confutati.

E, con tal occasione, risponderemo noi pure ad un'altra obbiezione, fattaci dall'autor medesimo nella suddetta *Risposta*, dove dice (p. 208):

Quindi confuto non già l'analisi, come voi ragguagliate, con la quale il Cartesio perviene al suo primo vero. Io l'appruovo, e l'appruovo tanto, che dico anche i Sosi di Plauto posti in dubbio di ogni cosa da Mercurio, come da un genio fallace, acquietarsi a quello:

¹ Parte I, cap. 19.

Sed quom cogito, equidem sum.

Ma dico che quel «*cogito*» è segno indubitato del mio essere; ma, non essendo cagion del mio essere, non m' induce scienza dell'essere.

Tuttavia, l'autore nella sua *Metafisica* (p. 139) chiamando «fallace» il genio del Cartesio, e sí in quella come nella *Risposta* dicendo che nell'analisi del Cartesio quel «*cogito*» è bensí «un segno indubitato», ma non mai «la cagion del nostr'essere», e però «non induce in noi la scienza del nostr'essere»; potremo noi rettamente argomentare che esso non confuta l'analisi del Cartesio, ma però la biasima; che esso l'approva, ma però la riprova.

A ciò che osservato abbiamo intorno all'anima umana succede un altro picciol dubbio intorno a ciò che esso viene poi a dire dell'anima delle bestie (p. 169). La bestia, egli dice, chiamossi dagli antichi italiani «*brutum*», cioè immobile; imperciocché la bestia non ha in se stessa principio veruno di moto, ma in tanto sol si muove, in quanto dagli oggetti presenti, come una macchina, sospinta ne viene al moto. Dunque, io argomento, opinion fu degli antichi italiani che le bestie non costassero di materia né fossero corpi, essenza della materia e del corpo essendo il conato, con cui sforzasi il corpo di muoversi, e questo conato essendo lo stesso moto.

Molte e molt'altre cose a queste potriansi aggiungere, in quel libretto semplicemente accennate e supposte, le quali controvertendosi, quali infra' peripatetici, quali infra' moderni, e quali infra questi e quelli, sarebbe stato necessario il provarle molto piú, perché in quella metafisica con metodo affatto nuovo procedesi, e prendonsi le cose da affatto nuovi principi.

IV

Ma finalmente veniamo a quello ch'è di maggior importanza, cioè a ragione aver noi detto (p. 202), che «desidereremmo di veder provato ciò che a tutta l'opera è principal fondamento, anzi singolare: donde esso raccolga che nella latina favella [233] significhino una stessa cosa '*factum*' e '*verum*', '*causa*' e '*negocium*', ecc.», dove quell'«ecc.» denota esservi eziandio equal difficultá nel senso dato ad alcuni altri vocaboli.

I. — «*Factum*» e «*verum*», da ciò che egli n'adduce in prova (p. 204), niente provasi che significhino il medesimo. Imperciocché i luoghi di Terenzio, presi dall'*Eunuco* e dal *Tormentator di se stesso*, già son considerati da lui come argomenti mal sicuri a sua difesa. Rimane pertanto sol da esaminare il luogo di Plauto nel *Pseudolo*, dove il ruffiano Ballione sfacciatamente confessa esser vere l'ingiurie vicendevolmente dettegli da Callidoro e da Pseudolo:

PSEUDOLO. *Impudice!*
 BALLIONE. *Ita est.*
 PSEUDOLO. *Sceleste!*
 BALLIONE. *Dicis vera.*
 PSEUDOLO. *Verbero!*
 BALLIONE. *Quippini?*
 CALLIDORO. *Bustirape!*
 BALLIONE. *Certe.*
 CALLIDORO. *Furcifer*
 BALLIONE. *Factum optume!*

«Quest' ultime parole — soggiunge qui il signor di Vico — niuno può altrimenti intendere, fuorché 'egli è verissimo'. Ora, se ciò è così, dicendo uno, per esempio, che «Iddio è remuneratore de' buoni», risponderà egli in buon latino: «*Optime factum*». Così pure, se 'l ruffiano alle due prime ingiurie: «*impudice*», «*sceleste*», avesse risposto: «*optime factum*», avrebbe detto latinamente assai bene. Ma ciò forse ad altri parrà diversamente. Plauto, assai propriamente, per certo a quell'ingiuria «*furcifer*» fa che colui risponda: «*optime factum*», «egli è fatto benissimo»: cioè «ella fu una cosa ottimamente fatta ch'io fossi condannato al supplizio de' servi malvagi, e che per tutte le strade e le piazze della terra io fossi strascinato con in su le spalle una forca»; ovvero «egli è verissimo, io mi son meritato quella forca che carico le mie spalle: egli fu ciò fatto benissimo». Pure, se si volesse, potriasi acconciamente sporre in nostra favella «egli è verissimo» quelle parole [234] «*optime factum*»; ma l'una e l'altra maniera di dire sarebbe tronca in se stessa, e, supplendosi l'una coll'altra, si renderebbe intiera col dire: «Egli è verissimo ciò essere ottimamente fatto». E la ragione si è, perché, conforme ingegnosamente osserva Onorato Fabbri¹, qualunque proposizione, oltr'a ciò che afferma espressamente o nega,

¹ *Tractatus de homine*, lib. II, propos. 60.

ancor tacitamente pronunzia la verità di se stessa, ovvero afferma di esser vera; di modo che, per esempio, egli è lo stesso il dire «la fede è morta senza l'opere» ed «egli è vero che senza l'opere la fede è morta». Dal che se ne deduce che, 'n sí fatte risposte, qualunque altro verbo può volgarizzarsi «egli è vero». Incolpisi, per esempio, chi che sia: «Tu m'hai rubato la tal cosa», «*Id mihi furatus es*»; rispondendo lui nella stessa maniera: «*Furatus sum*», potremmo noi dirlo in volgare: «Egli è vero», cioè: «Egli è il vero ch'io ve l'ho rubato». Né però mai veruno farebbesi a pronunziare che un medesimo sia il significato di questi due modi di dire: «*Furatus sum*» è «*Verum est*».

II. — «*Causa*» e «*negocium*» confesseremo ancor noi che significhin talora lo stesso (p. 205), come ce l'insegna il Calvino nel suo *Lessico*¹, o piuttosto come Quintiliano² ce l'insegnò innanzi a lui. Anzi avvertí quel gran maestro della romana gioventù significare cosí appo i latini queste tre voci: «*quaestio*», «*causa*», «*negocium*», come significaron queste tre altre appo i greci: θέσις, ὑπόθεσις, περίστασις: sicché, quando la quistione era infinita o universale, la chiamavan semplicemente «quistione» o «tesi»; quando ell'era finita o particolarizzata da qualche circostanza, chiamavanla «causa» o «ipotesi»; e quando un gran numero, e forse tutte concorrevan le circostanze a particolarizzarla, allora davanle il nome di «negozio» o «peristasi», cioè «circostanza». Ma, s'abbiamo a dire il vero, ciò non fa punto al nostro proposito. La controversia si è: se 'l vocabolo «*causa*», che 'n volgare diremmo «cagione», qual è specialmente |235| l'efficiente, e quale non dall'oratore e dal legista, ma dal metafisico e dal fisico si considera, significhi il medesimo che quest'altro vocabolo «*negocium*», cioè «operazione» o «negazione d'ozio», come dice il nostro autore della *Metafisica*. E di ciò noi desideriamo di vederne qualche prova; di modo che in quel detto, per esempio, di Cicerone³: «*in seminibus est causa arborum et stirpium*», a quella parola «*causa*» sostituire si possa quest'altra «*negocium*»: cosí pure se possa dirsi «*negocium*», invece di «*causa*», in quel verso di Virgilio⁴:

¹ Alla voce «*causa*».

² *Instit. Orat.*, III, 5, 7.

³ *Philip.*, II, 22.

⁴ *Georg.*, II, 490.

Felix qui potuit rerum cognoscere c a u s a s !

III. — Appo i latini era il medesimo «*intelligere*» che «*perfecte legere et aperte cognoscere*»; «*cogitare*» era il medesimo che appo noi il «pensare» e «andar raccogliendo» (p. 130). Laonde, convenendo al solo Dio il perfettamente leggere e chiaramente conoscere che che sia, e alla mente umana sol convenendo il raccorre gli estremi delle cose, e questi ne pur tutti, quindi e' conchiude che «*humanae mentis cogitatio, divinae autem intelligentia sit propria*». Ma pare a noi di poterla altresì diversamente discorrere. Imperciocché il verbo «*intelligo*» formasi dal verbo «*lego*», cioè «*colligo*», «raccolgo»¹; e veramente trovasi negli antichi scrittori, non «*intelligo*», ma «*intellego*»; di maniera che «*intelligo*» sia il medesimo che «*intus lego*», come l'interpretan alcuni, cioè «internamente e mentalmente io raccolgo», o più tosto, com'altri, «*interlego*», facile e consueto essendo il passaggio dell' «r» in «l», cioè «tra molte cose io vo quelle raccogliendo, che le migliori mi sembrano e le vere». Dunque, per la ragion sopradetta, pare che 'l verbo «*intelligo*» più all'uomo si convenga che a Dio. E, per dir vero, frequentissimo è l'uso del verbo «*intelligo*» appo i latini scrittori de' miglior secoli, parlandosi del pensar e conoscere delle menti umane.

236 | IV. — I latini per la voce «*genus*» intendono la forma (p. 143). Ciò ha bisogno di prova. Troviamo noi bensì adoperato il vocabolo «*genus*» in sentimento di «spezie», talvolta in sentimento di «forma» o «modo di dire», «oprare», e simili; ma che e' significhi ciò che «forma» da' filosofi s'appella, noi ancora trovato non l'abbiamo.

V. — Usarono i latini la voce «*species*», per significare ciò che i filosofi dicono «individuo» (p. 143). Ciò pure è bisognoso di prova. Cicerone², tuttoché come barbaro non riprovi questo vocabolo «*species*», tuttavia giudica migliore quest'altro «*forma*», per denotar quella parte determinata di cose, in cui il genere si divide.

VI. — Tal è il significato di questi due vocaboli: «*animus*» e «*anima*», che «*animus*» ciò significhi con che l'uomo sente, e «*anima*» ciò con che egli vive; e una significazione sì fatta l'ha

¹ Vedi il Vossio nell' *Etimol.*, alla voce «*intelligo*».

² *Topica*, 7.

presa Lucrezio da Epicuro (p. 167). Noi qui primieramente così argomentiamo. Dunque ciò che 'l signor di Vico va filosofando dell'«animo» e dell'«anima» non fu il parere degli antichi savi d'Italia, ma tardi passò nel Lazio dalla Grecia, donde Lucrezio lo trapiantò, coltolo dagli ameni «giardini d'Epicuro», dove era nato e fioriva. Secondariamente pare a noi più tosto che appo i latini «*anima*» significasse ciò con che viviam noi e ch'in noi è comune colle bestie, ma «*animus*» ciò significasse con che noi pensiamo e conosciamo, altrimenti chiamato «mente» e «intelletto», e che dalle bestie ci fa essere differenti¹. «*Animus est quo sapimus, anima qua vivimus*»². «*Sapimus animo, fruimur anima*»³. «*Animus consilii est, anima vitae*»⁴. Oltr'a ciò, quale fosse il sentimento di Tito Lucrezio intorno all'animo e all'anima, chiaramente appare da que' versi:

*Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri
inter se, atque unam naturam conficere ex se;
[237] sed caput esse quasi, et dominari in corpore toto
consilium, quod nos animum mentemque vocamus:
idque situm media regione in pectoris haeret.
.....
Caetera pars animae per totum dissita corpus
paret, et ad numen mentis nomenque movetur*⁵.

Non niego io già che talora quel leggiadrissimo poeta e filosofo romano attribuisca all'animo il sentire e 'l senso. Ma a chi non è noto che sovente i vocaboli «*sentio*» e «*sensus*» appo i latini hanno il significato medesimo che «*intelligo*» e «*intellectio*», «*iudico*» e «*iudicium*»?

E qui siaci lecito di protestare che tutte le sopradette cose non adduconsi da noi per genio di volerle contraddire e impugnar come false, o almeno come improbabili; ma solo intendesi di semplicemente accennarle come bisognose di qualche sorta di spiegazione e di prova. Che se 'l signor Giambattista di Vico, in cui abbiam sempre considerato la gentilezza uguale alla dottrina, vorrà riguardare questa nostra *Replica* come degna di qualche novella *Risposta*, allora noi,

¹ Vedi il *Tesoro della lingua latina*, alle voci «*anima*», «*animus*».

² NON. MARC., ad v.

³ ACCIO, nell'*Epig.*

⁴ SERVIO, ad *Aen.*

⁵ III, 137-145.

unendo insieme, come in un sol corpo, e 'l suo primo libricciuolo di *Metafisica*, e 'l secondo libricciuolo della sua *Risposla*, e ciò che noi avrem detto nel presente articolo, e ciò che a lui sará paruto di rispondere a noi: allora, io dico, ci riputeremo d'aver ottenuto il nostro intento, cioè di tutte quest'opere insieme essersi composta, non piú una brevissima idea di metafisica, ma una metafisica intiera e in tutte le sue parti perfetta.

Dipoi chiediamo alla benignità di quell'erudito signore la facultá di dir con modestia in questo proposito il nostro sentimento, cioè che, volendosi ricercare qual fosse la filosofia antichissima dell'Italia, e' non era da rintracciarla tra l'origini e significati de' latini vocaboli, la qual via è incertissima e soggetta a mille contese; ma egli era da procacciarsela in rivangando |238| e dissotterrando, per quanto si può, i monumenti piú antichi della vecchia Etruria, onde i romani ricevertero le prime leggi spettanti sí al governo civile della sua repubblica, sí a' riti sacri della sua religione. Ovvero almeno egli era da ricercare quali fossero i principí di quella filosofia, cui dalla Ionia traslatò Pittagora nell'Italia, e però fu detta «filosofia italica», la quale, avendo messe le sue prime radici in quelle parti, dov'ora il signor di Vico fa con tanto di gloria spiccare la sua eloquenza e dottrina, in ispazio assai breve di tempo si dilatò per lo stesso Lazio ancora.

Termineremo alla fine questo nostro ragionamento, facendo nostra scusa con quel cortese signore, se, nonché in un sol dubbio, ma in tutti i nostri dubbi, non ci siamo noi «riposati su quel credito», il quale intorno a ciò era, non già «nostra gentilezza», ma quasi quasi nostro debito l'aver a lui (p. 206); e pregandolo insieme di considerare che oggidí s'è appresa questa massima: che è assai pericoloso nelle cose filosofiche il volere fondare il suo sapere anzi sul credito di chi che sia, che sulla forza ed evidenza delle ragioni.