



PRIN 2010-2011

Unità di Ricerca PRIN-ILIESI

Il problema anima-corpo alla luce dell'etica
tra Rinascimento e Settecento: testi • lessico • fonti • censure

Attività 2013-2015

Consiglio Nazionale delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

<http://prin.iliesi.cnr.it>

La relazione di Francesco Paolo Raimondi, *Per un lessico di Giulio Cesare Vanini: il rapporto corpo-anima e i suoi riflessi sull'etica*, è stata presentata al Seminario di studio *Il problema anima-corpo alla luce dell'etica. Pomponazzi, Vanini, Helvétius* (Roma, Villa Mirafiori, 17 marzo 2014). ©ILIESI-CNR

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

PER UN LESSICO DI GIULIO CESARE VANINI:
IL RAPPORTO CORPO-ANIMA E I SUOI RIFLESSI SULL'ETICA

I. PRECEDENTI STORICI E CONFINI DELLA RICERCA

Nell'arco del secolo che passa dalla pubblicazione dei trattati perettiani a quella delle due opere vaniniane, il tema dell'immortalità fu affrontato in scritti polemici contro il Peretto, come il *Tractatus Contradictoris* (1571) di Gasparo Contarini, il *De immortalitate* di Agostino Nifo, i quali meritavano una risposta del Pomponazzi rispettivamente nell'*Apologia* (1518) e nel *Defensorium* (1519). Il *De immortalitate* di Ambrogio Fiandino (1519), la *Tutela veritatis* del domenicano Bartolomeo Spina, (1519), la *Apologia* del servita Girolamo Amidei da Lucca (1518),¹ non ebbero risposta perché le obiezioni in essi contenute furono reputate ripetitive dal Peretto. Più tardiva fu la comparsa dell'*Opusculum* del mantovano Giovan Battista Fiera (1524) e della *Demonstratio physica* del gesuita Antoine Sirmond (1535).² Nel 1519 vide la luce l'*Examen* del domenicano Girolamo Fornari,³ in cui l'autore mette a confronto gli argomenti nifiani e quelli perettiani e si schiera ovviamente dalla parte del Suessano.

Di scarso rilievo teoretico possono invece considerarsi gli scritti di Jeronimo de Arze (1531), di Lodovico Parisetti (1541), del siciliano, antilucreziano, Marcello Capra (1589), dei salentini Francesco Scarpa (1584), Francesco Storella (1555), Lelio Vincenti (1588), Teofilo Zimara (1584) e del bresciano Giovanni Pianeri (1584).⁴

Sul fronte cattolico il drappello dei difensori dell'ortodossia tradizionale fu piuttosto nutrito. Scrissero in materia di immortalità dell'anima l'intransigente e battagliero Giovanni

Per le opere di Giulio Cesare Vanini e altri materiali vedi l'*Archivio dei filosofi del Rinascimento* dell'ILIESI <<http://www.iliesi.cnr.it/Vanini/index.html>>

¹ AMBROGIO FIANDINO, *De animorum immortalitate a Reverendo sacre theologie doctore magistro Ambrosio Neapolitano episcopo lamosense et suffragano Mantuano nuper editus liber contra assertorem mortalitatis feliciter incipit*, Impressum est hoc opus Mantuae, 1519; BARTOLOMEO SPINA, *Tutela veritatis de immortalitate anime contra Petrum Pomponacium Mantuanum cognominatum Perettum cum eiusdem libro de mortalitate animae toto inserto, Flagellum in tres libros Apologie eiusdem Peretti de eadem materia*, in *Opuscula* [sic], Impressum Venetiis per Gregorium de Gregoriis, 1519; GIROLAMO DA LUCCA, *Apologia pro animae immortalitate in Petrum Pomponacium Mantovanum philosophum Boninae publice profitentem*, Mediolani, Impressum per solertissimum opificem Magistrum Ioannem Angelum Scinzenzeler, 1518.

² GIOVANNI BATTISTA FIERA, *Opusculum de anime immortalitate contra Pomponacium Mantuanum*, Venetiis, in edibus Francisci Bindoni et Maphei Pasini, 1524; ANTOINE SIRMOND, *De immortalitate animae demonstratio physica et Aristotelica adversus Pomponacium et asseclas*, Parisiis, Apud Michaellem Soly, 1525.

³ GIROLAMO FORNARI, *De anime humane immortalitate examen perspicacissimum totius disceptationis inter Augustinum Suessanum et Petrum Pomponacium Mantuanum vertentis circa anime immortalitatem*, Impressum Bononie per Iustinianum Ruberensem, 1519.

⁴ JERONIMO DE ARZE, *Oratio de animorum immortalitate*, Roma, Francesco Minizio Calvo, 1531; LODOVICO PARISETTI, *De immortalitate animae ad Franciscum Martellum*, Regii, Per Antonium Viottum, 1541; MARCELLO CAPRA, *De immortalitate rationalis animae iuxta principia Aristotelis adversus Epicurum, Lucretium et Pithagoricos* [sic], Panormi, Apud Ioannem Franciscum Carraram, 1589; Pythagorae SCARPII Salentini *Philosophia acerriima de anima, eiusque immortalitate, nature capacissima elaboratione cum omnium antiquorum opinione comprehensa, eorumque dilucidatione celeberrima*, Cupertini, apud Ioannem Bernardinum Desam, 1584; FRANCESCO STORELLA, *Secretum secretorum Aristotelis ad Alexandrum Magnum, cum eiusdem tractatu De animae immortalitate nunc primum adiecto*, Neapoli, excudebat Matthiam Cancer, 1555; LELIO VINCENTI, *Absolutissima quaestio de animae immortalitate*, Venetiis, Apud haeredem Ieronymi Scoti, 1588; TEOFILO ZIMARA, *In libros tres Aristotelis De anima commentaria*, Venetiis, Apud Iuntas, 1583; GIOVANNI PIANERI, *Varia opuscula. Epistolae morales; Partiae descriptio... De animorum immortalitate*, Apud Franciscum Zilettum, 1584.

Stefano da Bassignana (1518), il cremonese Cesare Bertoli (1602), Giovan Battista Rossi (1602), Pierre Cratepoil (1598), Claude Aubery (1586), Pierre Grégoire (1610), l'abate beneventano Antonio Raguccio (1616), i polacchi Krzysztof Warszewicki (1600) e Nicolaus Kleinfeld (1598), i domenicani Girolamo Capredoni (1609) e Thomás de Truillo (1584), i gesuiti Juan de Mariana (1609), Gregorio de Valencia (1603), Bento de Pereira (1591) e Francisco de Toledo (1579), e l'agostiniano Agostino Steuco (1542).⁵

In area protestante scesero in lizza lo stesso Calvino (1563), con un saggio contro gli anabattisti, il filocalvinista Guglielmo Grataroli (1554), luterani come Hans Jakob Koller (1587), David Chyträus (1582), Michele Cellario in una disputa (1601) con Tobias Tandler, e riformisti come Antonio Paleario (1536) e Fausto Socino (1609).⁶ All'aristotelismo concordistico possono essere ascritti i saggi di Antonio Bruno (1587), Giovanni Ludovico Cartari (1587), Pietro Niccolò Castellani (1525), Gabriel Leporinus (1566), Francisco Murcia de la Llana (1604) e Jean Deniset (1577).⁷

Al dibattito presero parte anche medici come Niccolò Massa (1556), l'antigalenico Nicolas Nancel (1587) e il ferneliano Jean Riolan (1577), giuristi, come Antonio Natta (1564) e

⁵ GIOVANNI STEFANO DA BASSIGNANA, *Oratio de Anime immortalitate. Cum exhortatione ad capessenda arma contra [sic] Infideles*, 1518; CESARE BERTOLI, *De immortalitate animae secundum principia Aristotelis*, Patau, apud Franciscum Lenium, Ex officina Laurentij Pasquati, 1602; GIOVAN BATTISTA ROSSI, *De immortalitate animae libri tres. Vbi et de eiusdem foelicitate atque miseria: tum de resurrectione, catholica doctaque fit assertio*, Venetiis, Apud Ioannem Guerilium, 1602; PIERRE CRATEPOIL, *De resurrectione corporum ac animarum immortalitate contra Saducaeos ac huius farinae haereticos quam plures, quae partim sectarum literaturum, partim vero insignium aliquot Philosophorum testimoniis comprobatur*, Coloniae, Apud Hermannum Hobergium, 1598; CLAUDE AUBERY, *De immortalitate animae oratio apodictica*, S. I. [ma Genève], Excudebat Joannes de Preux, 1586; PIERRE GRÉGOIRE, *Commentaria in Syntaxes*, tt. III e IV, Coloniae, Sumptibus Lazari Zetzneri, 1610; ANTONIO RAGUCCIO, *Tractatus novus de statu animarum in praesenti vita et in altera*, Neapoli Apud Octavium Beltranum, 1616; CHRISTOPHORI VARSEVICII *De cognitione sui ipsius libri tres. His accesserunt alia eiusdem, De morte & immortalitate animae, De factis & dictis Iesu meditationes tres*, Cracouiae, In officina Iacobi Sibenecher, 1600; NICOLAUS KLEINFELD, *Declamatio philosophica de immortalitate animae*, Lugduni Batavorum, Ex officina plantiniana, 1598; GIROLAMO CAPREDONI, *Theologia Aristotelis in tres libros distincta, in quorum primo de animae humanae immortalitate, eiusque in statu separationis cognitione*, Venetiis, Apud Georgium Variscum, 1609; THOMAS DE TRUILLO, *Thesaurum concionatorum*, t. II, Venetiis, Apud haeredes Melchioris Sessae, 1584; JUAN DE MARIANA, *Tractatus VII: De morte et immortalitate*, Coloniae Agrippinae, Sumptibus Antonii Hierati, 1609; BENTO DE PEREIRA, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, Venetiis, Apud Andream Muschium, 1591; GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum theologicorum*, t. I, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardoni, 1603; FRANCISCO DE TOLEDO, *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de anima*, Coloniae Agrippinae, Apud haeredes Arnoldi Birckmanni, 1579; AGOSTINO STEUCO, *De perenni philosophia libri X*, Basileae, per Nicolaum Bryling et Sebastianum Francken, 1542.

⁶ J. CALVIN, *Opuscula De animae immortalitate contra Anabaptistas, Libertinos et Franciscum quendam*, Excudebat [sic] Nicolaus Barbirius et Thomas Courteau, 1563; GUGLIELMO GRATAROLI, *De immortalitate animae ad mentem Aristotelis*, Venetiis, s. n. t., 1554; HANS JAKOB KOLLER, *De animarum immortalitate et statu postquam ex hoc ergastulo corporis humani egressae sunt*, VVittebergae, Typis Clementis Schleich, 1587; ID., *Quaestio theologica et philosophica num anima fit ex traduce*, Tiguri, Ex officina froschoviana, 1586; DAVID CHYTRÄUS, *De morte et vita aeterna*, VVitebergae, Excusa per haeredes Johannis Cratonis, 1582; TOBIAS TANDLER, MICHELE CELLARIO, *Disputatio XII De intelligenti potentia et animae immortalitate*, Witebergae, Typis Gronenbergianis, 1601; ANTONIO PALEARIO, *De animorum immortalitate*, s.l., s.n.t., s.d.; FAUSTO SOCINO, *Praelectiones theologicae*, Racoviae, Typis Sebastiani Sternacii, 1609.

⁷ ANTONIO BRUNO, *Entelechia seu de quinta natura et animae immortalitate disputatio*, Neapoli, Apud haeredes Matthiae Cancer, 1587; GIOVANNI LUDOVICO CARTARI, *De immortalitate atque pluralitate animae secundum Aristotelem*, Bononiae, Apud Faustum Bonardum, 1587; PIETRO NICCOLÒ CASTELLANI, *Opus de immortalitate animorum secundum Platonem et Aristotelem*, Ioannes Maria ex Simonettis imprimebat Faventiae, 1525; GABRIEL LEPORINUS, *Dialogus de immortalitate animae secundum Aristotelem*, Viennae Austriae, Excudebat Gasparus Steinhofen, 1566; FRANCISCO MURCIA DE LA LLANA, *Selecta circa libros Aristotelis de anima*, Madriti, Antonium Ludovicum Sanchez, 1604; JEAN DENISET, *De animi natura eiusque immortalitate in doctrina Aristotelis apertissime constituta*, Parisiis, Ex officina Federici Morelli, 1577.

Giacomo Antonio Marta (1578), quest'ultimo in polemica con Porzio, platonici o neoplatonici come Jacques Charpentier (1573), Sebastián Fox Morcillo (1556) e Charles de Bouelles (1551).⁸

Oltre alla *Quaestio de immortalitate animae* (1521) dell'averroista Luca Prassicio,⁹ i contributi filosoficamente più significativi furono il *De humana mente* di Simone Porzio (1551) e il *De humano intellectu* (1561) di Giulio Castellani,¹⁰ i quali interpretano in senso mortalistico la psicologia aristotelica, la *Disputatio de intellectus humani immortalitate* (1565) di Marco Antonio Passeri, detto il Genua,¹¹ che in polemica con il Pomponazzi riconfermò la tesi tomista della immortalità assoluta e della mortalità relativa, il *De immortalitate animorum* (1545) di Girolamo Cardano, la *Digressio* (1623) di Giovan Francesco Pico, di impronta scettica, antiaristotelica e antitomistica, la *Peripatetica disceptatio* (1543) di Francesco Vimercati,¹² il quale, in posizione critica antialessandristica e antiperettiana, ribadì la separabilità e l'immortalità dell'intelletto umano, e il commento al *De anima* di Giacomo Zabarella (1605), per il quale invece la separabilità e l'immortalità competono solo all'intelletto agente.¹³ Se si prescinde dal *De immortalitate* cardaniano e forse dai trattati del Porzio e del Castellani, non sembra che Vanini abbia avuto una conoscenza diretta di tali testi e difficilmente si può credere alla sua affermazione di non essere mai riuscito ad avere tra le mani il *De immortalitate* del Peretto, sebbene nelle sue opere non si evidenzia alcuna diretta dipendenza dal testo del Mantovano, del quale invece risultano ampiamente utilizzati i trattati postumi, editi dal Grataroli.

In premessa mi preme sottolineare che un'indagine lessicale sui testi del Salentino è quanto mai complessa e difficile a causa della copertura pseudo-apologetica del contesto protettivo sotto cui egli maschera, tra ambiguità e strategie dissimulatorie, il proprio pensiero.¹⁴ Sicché nel suo impegno ermeneutico lo storico è costretto a confrontarsi con una sorta di doppia stratificazione del testo: quella superficiale ed epidermica di sottomissione alla dottrina e alla

⁸ NICCOLÒ MASSA, *Epistolae medicinales*, Venetiis, Ex officina Stellae Iordani Ziletti, 1558; NICOLAS DE NANCEL, *De immortalitate animae, velitatio aversus Galenum. Desumpta ex ejusdem Nancelii opere, cui titulum fecit, Analogia microcosmi ad macrocosmon*, Parisiis, Richerius, 1587; JEAN RIOLAN, *Ad librum Fernelii de facultatibus animae commentarius. Inserta est disputatio philosophica, de immortalitate animi*, Parisiis, Apud Thomam Brumennium, 1577; ANTONIO NATTA, *De immortalitate animae*, in *Opera*, Venetiis, [Paolo Manuzio], 1564; GIACOMO ANTONIO MARTA, *Apologia de immortalitate animae adversus opusculum de mente humana*, Neapoli, Apud Horatium Salvianum, 1578; JACQUES CHARPENTIER, *Pars posterior platonicae et aristotelicae comparationis in universa philosophia*, Parisiis, Ex officina Jacobi du Puys, 1573; SEBASTIAN FOX MORCILLO, *In Platonis dialogum qui Phaedo, seu de animorum immortalitate inscribitur*, Basiliae, per Joannem Oporinum, 1556; CHARLES DE BOUELLES, *De animae immortalitate*, Parisiis, Ex officina Reginaldi Calderij, 1551.

⁹ LUCA PRASSICIO, *Questio de immortalitate anime intellective secundum mentem Aristotelis a nemine verius quam ab Auerro interpretati a seculo latitans nuperrime vero a domino Luca Prassicio, patricio Auersano in clarissimam lucem educta*, Neapoli, In aedibus Ioannis Pasquetum accuratissime impressa, 1521.

¹⁰ SIMONE PORZIO, *De humana mente disputatio*, Florentiae, Apud Laurentium Torrentinum, 1551; GIULIO CASTELLANI, *De humano intellectu libri tres*, Bononiae, Apud Alexandrum Benaccium, 1561.

¹¹ MARCO ANTONIO PASSERI, *Disputatio de intellectus humani immortalitate*, In Monte Regali, Excudebat Leonardus Torrentinus, 1565.

¹² GIROLAMO CARDANO, *De immortalitate animorum*, Lugduni, Apud Sebastianum Gryphium, 1545; GIOVAN FRANCESCO PICO, *De animae immortalitate digressio*, Bononiae, a Hieronymo Benedictis bononiensi., 1523. FRANCESCO VIMERCATI, *Commentarii in tertium librum Aristotelis de anima*, Parisiis, Ex officina Christiani Wecheli, 1543.

¹³ GIACOMO ZABARELLA, *In tres libros Aristotelis de anima commentarii*, Venetiis, Apud Franciscum Bolzettam, 1605.

¹⁴ Sulla valutazione dell'ambiguità come strumento cautelativo c'è sostanziale accordo tra gli studiosi; cfr. G. PAPULI, *Introduzione*, a G. C. VANINI, *Opere*, a c. di G. Papuli e F. P. Raimondi, Galatina, Congedo, 1990, pp. 49-60 (riprodotto in G. PAPULI, *Studi vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006, pp. 47-59); J.-P. CAVAILLÉ, *Vanini e gli equivoci*, pp. 65-75; ID., *Dis/simulations Jules-César Vanini, François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002, pp. 69-78, 86-92; D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*, Paris, Champion, 2003, pp. 614-644; F. P. RAIMONDI, *Monografia introduttiva*, in G. C. VANINI, *Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2010, pp. 103-111.

autorità della Chiesa e quella assai più insidiosa, ma anche più genuina, della *secretior philosophia* che coincide con l'ateismo e dà corpo alla teoria dell'impostura, ascrivendo alla categoria dell'inganno e della menzogna tutte le credenze e le dottrine della tradizionale ortodossia. Sicché quando si sottopone allo spettroscopio dell'indagine lessicale il testo vaniniano occorre fare molta attenzione per tenere prudentemente distinte entro la tessitura del testo le coloriture più scialbe della simulazione e delle cautele mimetiche da quelle più smaltate e più dissacranti della dissimulazione e delle dottrine realmente professate. Sebbene non si possano escludere istanze cautelative neppure in Pomponazzi, va tuttavia detto che il suo razionalismo, anche quando mette tra parentesi la rivelazione e la fede, non è mai tale da sconvolgerne il nucleo centrale, a differenza di quello vaniniano che assume toni così radicali¹⁵ da riverberarsi non solo sul piano della tradizionale materia teologica, ma anche su quello più generale della metafisica aristotelico-medievale, scuotendola fin dalle fondamenta e trascinando nella rovina anche i più solidi pilastri dell'etica cristiana.

D'altra parte l'interpretazione della psicologia di Vanini è resa ancor più difficoltosa dal fatto che nella sue opere non c'è, come nel *De immortalitate* perettiano, una specifica trattazione del rapporto tra anima e corpo in tutte le sue implicazioni. Ciò è dovuto al fatto che la tecnica vaniniana di composizione del testo è quella di diluire, per evidenti strategie cautelative,¹⁶ il discorso tra i vari dialoghi e le varie esercitazioni, obbligando il lettore ad un'operazione di collegamento e di connessione tra i diverse contesti. Ma proprio a causa di tale complessa struttura compositiva è particolarmente utile l'indagine lessicale che, estendendosi trasversalmente a tutto il testo, agevola il lavoro ermeneutico. Poiché spesso in sede storiografica si è reputato il Salentino un mero epigono o un semplice ripetitore del Peretto,¹⁷ al fine di segnalarne le radicali distanze, mi è parso opportuno condurre sulla psicologia vaniniana un'indagine speculare e parallela a quella condotta su Pomponazzi, mettendone a confronto le implicazioni ontologico-metafisiche, biologiche, gnoseologiche ed etiche. E per

¹⁵ Sul razionalismo radicale del Vanini cfr. F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2005, pp. 261-269; ID., *Monografia introduttiva*, cit., pp. 112-125.

¹⁶ Sulle tecniche protettive del Vanini, cfr. A. NOWICKI, *Le categorie centrali della filosofia del Vanini*, in G. PAPULI, *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, Galatina, Congedo, 1975, pp. 174-175; per G. PAPULI, *Introduzione*, cit., pp. 49-51 (riprodotto in G. PAPULI, *Studi vaniniani*, cit., pp. 48-50), esse includono 'l'appello al principio della doppia verità'. Cfr. F. P. RAIMONDI, *Simulatio e dissimulatio nella tecnica vaniniana della composizione del testo*, in F. P. RAIMONDI, a c. di, *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*. Atti del Convegno di Studi Taurisano 28-30 ottobre 1999, Galatina, Congedo, 2000, pp. 77-126; F. P. RAIMONDI, *Monografia introduttiva*, cit., pp. 75-88.

¹⁷ H. BUSSON, *Introduction*, in P. POMPONAZZI, *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements*, Paris, Rieder, 1930, pp. 80-83. Il medesimo giudizio – in parte dipendente dal Fiorentino – è ripetuto in termini pressoché identici in H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, J. Vrin, 1933, pp. 317-318. In un successivo saggio H. BUSSON, *La religion des classiques (1660-1685)*, Paris, Puf, 1948, riconosce al Vanini un più ampio margine di originalità, poiché a proposito del trasformazionismo biologico afferma che «G. Lamy [...] est un intermédiaire très curieux entre les évolutionnistes de la Renaissance, Cardan et Vanini, et les plus irréguliers des 'philosophes' du XVIII^e siècle» (p. 156); e più avanti in tema di miracoli e di Intelligenze motrici riconosce al Salentino un'autonoma posizione rispetto al Pomponazzi: «Cardan avait suivi Pomponazzi sur ce point, Vanini n'accepte ni les théologiens catholiques, ni Plutarque, ni Pomponazzi» (pp. 262-263). Sia pure mitigata dal riconoscimento della vivacità e della *verve* dei testi vaniniani, l'accusa ritorna in H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, J. Vrin, 1971², p. 601: «Des travaux récents [...] montrent qu'il n'était qu'un plagiaire; mais l'élégance de la présentation, la clarté de l'exposition, la fidélité de l'adaptation décuplaient l'action du padouan». L'assunto bussoniano fu riproposto da L. CORVAGLIA, *Vanini e Leys. Connessioni ignorate nella lotta contro i libertini in Francia*, «La Critica», XXXIII (1935), pp. 147-150, per il quale la dipendenza dal Peretto sarebbe da collegare alla polemica tra i gesuiti di Anversa e i Riformati di Leida. Ne accolse la tesi G. SPINI, *Vel Deus, vel Vaninus*, in G. PAPULI, *Le interpretazioni*, cit., p. 62; *contra*: F. P. RAIMONDI, *Vanini dal plagio alle fonti: Leys, Agrippa, Fernel, Fracastoro, Lemnio*, in S. CIURLIA, E. DE BELLIS, G. IACCARINO, A. NOVEMBRE, A. PALADINI, *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, t. II: *L'età moderna*, Galatina, Congedo, 2008, pp. 365-404.

agevolare la comprensione di questa operazione mi sembra utile anticipare in forma schematica gli esiti della ricerca, precisando che Vanini respinge l'idea di un ordine ontologico-gerarchico o teologico-metafisico della realtà, esclude quella di una natura ancipite ed intermedia dell'anima, confina la conoscenza umana entro i limiti dell'esperienza e della *varietas* del mondo fisico e infine fonda l'etica su presupposti biologici e sulle condizioni materiali della vita umana.

II. IL RAPPORTO ANIMA E CORPO NELLA PROSPETTIVA ANTIMETAFISICA

Tanto la psicologia perettiana quanto quella vaniniana prendono le mosse da un presupposto di ordine ontologico-metafisico, sia pure in prospettive filosofiche diametralmente confliggenti. Quella perettiana si fonda sulle coordinate della metafisica classica ed innesta l'idea di anima ancipite nel quadro di un ordinamento gerarchico dell'universo, quella vaniniana assume invece una curvatura prettamente naturalistica perché è costruita sulle macerie di una metafisica, in cui sono messe fuori gioco le Intelligenze motrici e le sostanze angeliche e forse – ma più velatamente – Dio proprio a partire dalla problematica del rapporto tra anima e corpo e forma e materia.

Intelligentiae, Daemones, caelestia corpora. Nei testi vaniniani hanno una funzione chiaramente antimetafisica i concetti di Intelligenze motrici (*Intelligentiae*) o angeliche (*daemones*), di anima o forma del cielo (*caeli anima* o *forma*), *forma corporis* e di corpi celesti (*caelestia corpora*), di *caeli corpus* o *materia*. Nella tradizione medievale, e successivamente anche in quella rinascimentale, le *Intelligentiae* sono concepite come sostanze immateriali aventi le funzioni: a) di spiegare il moto perenne dei corpi celesti o come forme del cielo o come anime degli stessi; b) di mediare l'intervento divino sulla sfera dei corpi terreni; c) di garantire in sede gnoseologica la conoscenza delle specie e dell'universale. Così concepite esse sono incastonate in un ordinamento gerarchico dell'universo che fa capo a Dio e declina per gradazioni successive fino all'intelletto umano. Nella prospettiva della teologia cristiana alle *Intelligentiae* aristoteliche si sostituiscono le intelligenze angeliche e/o demoniache, le quali, oltre ad una funzione motrice, ne hanno anche una assistenziale e concorrono con la divinità nel governo e nella conservazione dell'universo. Il concetto di gerarchia assegna la perfezione solo agli ordini superiori e presuppone che tra la sfera dei corpi celesti e quella dei corpi terreni sussiste una differenza radicale sia in termini di dignità di essenza sia in termini di nobiltà di materia. Alla materia elementale dei corpi terreni si contrappone quella più pura del *pepton stoicheion* propria dei corpi celesti, i quali non hanno come principio motore una forma naturale, come l'anima, ma le Intelligenze divine.

Vanini mette in crisi tutto questo complesso apparato teologico-metafisico, portando alle estreme conseguenze il rapporto tra le *Intelligentiae* e il corpo. Partendo dal presupposto che «tutti i corpi sono finiti» (A, 26-27, 213-214; D 6, 28) e che «solo i corpi si muovono» (*nihil movetur praeter corpus* D 7, 18), egli nega l'esistenza di tutta la sfera degli enti immateriali e con straordinaria abilità tesse la sua tela antimetafisica facendo derivare l'inesistenza delle Intelligenze motrici o comunque angeliche direttamente dalla loro natura di enti immateriali. Dire che una sostanza, come l'Intelligenza, «non è nella materia» («*Intelligentia in materia nullo modo est*» D 17, 21) equivale a dire che «non sussiste né in un luogo, né in un corpo né in alcun soggetto». In altri termini le sostanze immateriali non esistono, perché se esistessero sarebbero, in quanto corpi, «enti finiti» e dovrebbero necessariamente «essere in qualche luogo» (A 38). «L'Intelligenza – egli scrive – non esiste perché «non è né corpo né facoltà in un corpo, non è né in un luogo, né in un soggetto».¹⁸

¹⁸ *De adm.*, 395: «*Intelligentia neque est corpus, neque virtus in corpore... quare proprie neque est in loco, neque in subiecto*»; così anche in *Amph.*, 37: «*Nam, inquit hic Mantuanus, cum Intelligentia non sit corpus neque*

L'incorporeità preclude all'Intelligenza la funzione motrice, perché se «non è nella materia», non può muoversi «né per sé né per accidente» (D 19, 21). Non è meno esplicito l'*Amphitheatrum*: «l'Intelligenza non si muove perché non è corporea».¹⁹ Che il cielo sia mosso dalle Intelligenze è insostenibile sotto il profilo della filosofia naturale perché ci costringerebbe ad ammettere «l'esistenza in natura di un corpo naturalmente immobile»;²⁰ per giunta, se si pone la prima Intelligenza come forma separata dalla materia, la si riduce al livello di un giumento legato al giogo di una macina.²¹ Insomma se non fosse soggetto ad un moto naturale – scrive Vanini – «il corpo celeste sarebbe di gran lunga peggiore e meno nobile della zanzara e della cimice, perché, mentre queste si muovono, quello non si muove affatto»²². Nel *De admirandis* ci viene spiegato che il corpo umano non è meno nobile del corpo celeste, perché il secondo non è informato dall'Intelligenza a differenza del primo che è informato dall'intelletto (D 10). Infine cade anche la funzione mediatrice delle Intelligenze, in quanto è incompatibile sia con l'onnipotenza divina sia con l'ipotesi creazionistica: se, infatti, Dio «è la causa immediata di tutte le cose, perché mai dovrebbe fare ricorso alle Intelligenze?».²³ Esclusi i principi motori sopracelesti, Vanini riconduce il moto degli astri alla «forma naturale di un corpo» (D 21, 382-384; A 34, 250) e sostituisce alla tradizionale concezione di un loro divino ordinamento quella di un ordinamento universale autonomo.

Analoga azione demolitrice il Salentino conduce contro le sostanze angeliche, di solito indicate con termini come *Daemon* e *Daemones*, più raramente con il termine *Angeli*, e considerate l'equivalente teologico delle Intelligenze motrici. Su tale fronte teologico le sue armi sono la beffa, la dissacrazione e soprattutto la derisione. Egli ironizza sul sesso maschile o femminile delle Intelligenze e sul ruolo che ad esse assegnano i teologi in materia di predizione, di profezia e di sogni premonitori (D 374; 383-384; 395-396; 419; 425; 490). Più mascherato è invece il suo proposito di negarne l'esistenza: «Non esistono – egli dice – i demoni, salvo che non concediamo l'esistenza delle demonesse».²⁴ E altrove: «Non c'è nessuna prova della esistenza né dei demoni buoni né dei cattivi, né sopra né sotto la sfera lunare».²⁵ Poi aggiunge: «Si può tutt'al più scusare il Pomponazzi per aver ascrivito alle Intelligenze motrici il governo delle cose terrene pur in assenza di una dimostrazione razionale della loro esistenza».²⁶ Infine una dichiarazione drastica: le essenze angeliche, come le Intelligenze motrici, non sono altro che invenzioni: «sono state escogitate dall'intelletto umano che ha assegnato a ciascuna di esse un nome».²⁷ Già in precedenza aveva accennato agli «inventori e fautori delle Intelligenze motrici».²⁸ Nell'*Amphitheatrum*, pur prendendo in apparenza di mira

virtus in corpore... consequenter proprie non sit in loco neque in subiecto». (Nel testo l'*Amphitheatrum* e il *De admirandis* sono indicati rispettivamente con A e D. Le pagine si riferiscono all'edizione lionese del 1615 e a quella parigina del 1616).

¹⁹ *De adm.*, 18: «Intelligentia non movetur quia corporea non est»; cfr. anche *Amph.*, 216.

²⁰ *Amph.*, 21, 23: «Si coelum non movetur motu naturali, est igitur in Natura corpus aliquod immobile naturaliter»; cfr. anche *Amph.*, 21.

²¹ *De adm.*, 18: «Quia ad hunc modum esset profecto Intelligentia sicuti iumentum ad iugum molae trusatilis alligatum»; *Amph.*, 250: «erit instar iumenti ad molam versatilem alligati».

²² *De adm.*, 17: «Quare coeleste corpus esset culice et cimice longe deterius et ignobilius, moventur enim haec, illud minime».

²³ Ivi, 19: «Si Deus Optimus Maximus omnium rerum causa est immediata et ubique est nec otiosus, quid, quae, opus est Intelligentijs?»; cfr. anche *Amph.*, 233.

²⁴ *Amph.*, 85: «Multo minus vero Daemones dari, nisi et Daemonissas concedamus».

²⁵ *De adm.*, 427: «Nulla ratio suadet adesse Daemones nec bonos nec malos, nec subter, nec supra Lunam»; ivi, 490: «Nulla namque ratione mihi persuadetur adesse Intelligentias».

²⁶ *Ibidem*: «Excusabilior est Pomponatius, qui Intelligentijs haec omnia adscribit, etsi nulla ratione probari possit Intelligentias adesse».

²⁷ *Ibidem*: «Humanus intellectus eas confingit et ex se nomen eis indidit».

²⁸ Ivi, 19: «Intelligentiarum coelorum motricium inventores et fautores».

solo le dottrine di Cardano e Tritemio, sferra un sarcastico attacco contro le astruserie della angelologia cristiana, denunciandole come

quisquillie delle tradizioni giudaiche che devono essere ripudiate e respinte totalmente dal filosofo... perché non contengono in sé neppure l'ombra della ragione (tanto che il Tritemio nella sua *Steganographia* inventò a suo arbitrio quasi un'infinità di nomi di spiriti e, quando li leggerete, amici, per favore, trattenete il riso.²⁹

Con un analogo procedimento nel Dial. LVI la derisione mette a nudo l'inconsistenza delle dottrine di Aprippa e di Nifo (D 427).

II.1. Dio: le prove della sua esistenza e il suo rapporto con il mondo. La 'operatio ad extra' e la 'operatio ad intra'

Liberatosi del peso ingombrante delle Intelligenze, Vanini procede speditamente anche alla demolizione del concetto di Dio. Qui per ragioni di tempo e di spazio non è possibile sviscerare tutto l'armamentario argomentativo che egli mette in atto; mi limiterò pertanto a segnalare, quasi a volo d'uccello, i punti salienti del suo attacco al cuore della teologia. In primo luogo Vanini procede alla demolizione delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio: smantella, in aperta polemica antiaverroistica e in più sottintesa, malcelata e sotterranea contrapposizione al tomismo, le tradizionali dimostrazioni *a posteriori*. Sotto i colpi della sua critica razionalistica cadono l'una dopo l'altra la prova *a motu*, perché il moto si svolge nel tempo ed implica alcunché di potenziale (A 2-4); quella *ex pulchritudine universi*, smentita dalla esistenza dei *monstra* o di quelli che in termini hegeliani potremmo definire aborti della natura (A 260; D 254-256); quella *ex oraculorum* o *ex sibyllinis responsis*, che nasconde una dissimulata allusione alle profezie bibliche; essa non ha alcuna forza probativa sia perché gli oracoli «sono tutti falsi» per essere stati «inventati dai principi al fine di addomesticare lo sprovveduto popolino»³⁰, sia perché il potere della divinazione è frutto di suggestioni naturali o della naturale capacità congeniturale che sulla base di certi nessi ci permette «di predire il futuro a partire dalle cose conosciute in precedenza» (A 44). Più insidiosa perché più esplicita sotto il profilo teologico è la confutazione della prova *ex vetustae et novae legis miraculis*, cioè a partire dai miracoli della religione giudaica e di quella cristiana: la sua incongruità è dovuta al fatto che i miracoli dell'una e dell'altra religione sono invenzioni funzionali all'ordinamento politico (A 50-52). Infine non manca in Vanini una implicita confutazione della prova ontologico-*a priori* di Anselmo allorché nella seconda esercitazione dell'*Amphitheatrum* definisce Dio in modo da farne risultare intrinsecamente contraddittorio il concetto.³¹

²⁹ *Amph.*, 219: «Judaicarum traditionum quisquilliae a Philosopho... repudiandae omnino et rejiciendae... cum nec umbram rationis in se contineant: et ad arbitrium suum Trithemius infinita propemodum spirituum nomina in sua *Steganographia* confinxit, quae, dum aliquando legetis, risum, quaeso, teneatis amici».

³⁰ Ivi, 35: «Haec omnia falsa esse et a Principibus ad incautae plebeculae instructionem conficta ut, quam ratio non posset ad officium, religio saltem duceret».

³¹ Ivi, 10: «Quare sic eum (licet temere fortassis) describere audet dextra nostra: Sui ipsius et principium et finis, utriusque carens, neutrius egens, utriusque parens atque auctor. Semper est sine tempore, cui praeteritum non abit nec subit futurum. Regnat ubique sine loco, immobilis absque statu, pernix sine motu. Extra omnia omnis; intra omnia, sed non includitur in ipsis; extra omnia, sed nec ab ipsis excluditur. Intimus haec regit; extimus creavit. Bonus sine qualitate; sine quantitate magnus. Totus sine partibus; immutabilis cum caetera mutat: cuius velle potentia, cui opus voluntas. Simplex est, in quo nihil in potentia, sed in actu omnia; imo ipse purus, primus, medius et ultimus actus. Denique est omnia, super omnia, extra omnia, intra omnia, praeter omnia, ante omnia et post omnia omnis». A. NOWICKI, *Le categorie centrali*, cit., pp. 249-250, interpreta il passo come una dimostrazione ontologica della non esistenza di Dio. In realtà già nel Sei e Settecento la seconda Esercitazione scandalizzò intellettuali come F. GARASSE, *La doctrine curieuse*, cit., *passim*; M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae*,

Contraddittorio è altresì per il Salentino il rapporto di causalità tra la divinità come mente pura e immutabile e la materialità del mondo. Il che mette in questione l'ipotesi creazionistica. A prescindere dalla difficoltà di ammettere in Dio un processo causativo nel tempo, l'idea di creazione rimane impigliata in un dilemma cornuto in cui entrambi i possibili percorsi si rivelano teoreticamente inverosimili, perché o il processo creativo implica una *novitas* ed è quindi incompatibile con l'impassibilità divina (A 131-132, 208, 318) oppure la esclude e si annulla per ciò stesso come atto creativo con la conseguenza che il mondo risulta essere coesistente e coeterno a Dio (A 15). In altri termini se la creazione è una operazione *ad extra* è incompatibile con l'infinità di Dio il quale «non può essere limitato da alcunché e non può avere fuori di sé alcun ente»;³² se è una operazione *ad intra* (A 318), come quella che la teologia postula per la processione delle persone della trinità, è insostenibile perché l'imperfezione del generato presuppone un'imperfezione del generante (A 316). Insomma tra la corporeità e materialità del mondo e la spiritualità e immaterialità del divino non può esserci alcun rapporto, perché, come si evince da quello che Vanini definisce l'*argumentum quasi invictum* (A 14, 18) o la immutabilità divina congela la *varietas* del mondo naturale o all'opposto la *mutatio* del mondo naturale introduce il divenire nella natura divina; e anche se si ricorresse alla tesi origeniana della coeternità del mondo e di Dio, si cadrebbe comunque nella impossibilità di sostenere «che il prodotto sia contemporaneo al suo produttore».³³

Anima ancipite. Smantellato l'apparato ontologico metafisico e decapitato l'universo di tutto l'ordine gerarchico delle entità immateriali da Dio alle Intelligenze, perde ogni consistenza il concetto pomponazziano, ma sostanzialmente platonico, della natura intermedia dell'uomo o dell'anima ancipite. Vanini ne fa un cenno di sfuggita nell'*Amphitheatrum* attribuendolo a Cardano (A 25), poi lo riprende nel *De admirandis* solo per segnalare che si tratta di una posizione filosofica superata, che un tempo gli capitò di difendere in una disputa, forse giovanile, in cui sostenne che «l'uomo fosse stato creato per congiungere e mediare gli enti superiori e quelli inferiori».³⁴ Più avanti nella stessa pagina del *De admirandis* attribuisce la medesima tesi agli averroisti:

Secondo gli averroisti... le sostanze immateriali sono vicine a Dio, presso la materia vi è la forma della corporeità; tra queste vi sono due anime brute, la vegetativa e la sensitiva, al di sopra di queste, di più alto grado, è l'intelletto, il quale è, però, inferiore alle Intelligenze. Infatti, pur essendo immateriale,

cit., *Colophon* soppresso col. 669-674: *Lettre de Mr. D. M. à Mr. D. L. C. contenant plusieurs particularités curieuses qui ont été supprimées dans le Commentaire du Père Mersenne sur la Genese*, «Bibliothèque Britannique ou Histoire des Ouvrages des Sçavans de la Grande Bretagne, pour les mois de Janvier, Fevrier et Mars, 1742», t. XVIII, seconde partie, Article VII, A la Haye, chez Pierre de Hondt, 1742, pp. 406-421; [J. ABBADIE], *Traité de la vérité de la religion chetienne. Première partie où l'on établit la religion chretienne par ses propres caracteres* [1684], Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1700, pp. 108-110; J. SAURIN, *Sermons sur divers textes de l'Écriture Sainte*, La Haye, Chez la veuve d'Abraham Troyel, 1708, pp. 181-182; [M. VEYSSIÈRE DE LACROZE], *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature et de critique*, Cologne, Chez Pierre Marteau, 1711, pp. 357-359; paradossalmente, VOLTAIRE, *Dictionnaire portatif*, voce *Athéisme*, la interpretò in termini di ortodossia, ma successivamente nella voce *Contrediction* in *Oeuvres complètes de Voltaire, édition dédiée aux amateurs de l'art typographique*. v. I, Seconde partie. *Oeuvres philosophiques*, Paris, Jules Didot, 1827, pp. 1197-2853, vi scorse un esempio paradigmatico dello stesso concetto di contraddizione. Sulla lettura voltairiana di Vanini cfr. E. RUSSO, *Parrésia, Persiflage, Falsification: Le Vanini de Voltaire*, «Romanic Review», CIII, n. 3-4, 2013, Un libero pensatore, come Meslier, se ne servì per dar forza al progetto ateistico del suo *Testament*, cfr. J. MESLIER, *Oeuvres complètes* (a c. di R. Desné), 3 voll., Paris, Anthropos, 1970-1972, v. II (1971), pp. 177-178.

³² *De adm.*, 364: «Coeli superficies nullo extimo corpore terminatur, atque ita infiniti rationem habet, similiter nec Deus ullis circumscribitur limitibus».

³³ *Amph.*, 12: «Productus igitur a se non est, quippe productum antecedi debet a producente».

³⁴ *De adm.*, 234: «Cur factus est homo? – Sic olim concionando hanc quaestionem resolvi, ut nempe aliquid esset, quod intercessione sua summis ima coaptaret».

esiste nella materia, ma è da essa separabile e separato per essenza, non separato per essere la forma del corpo.³⁵

Ma se si considera il contesto del dialogo XXXVII e il suo contenuto marcatamente antifinalistico, si intuisce che l'accantonamento dell'idea di una mediazione tra il divino e l'umano non è che un abile e ben mirato *excursus* che ha l'obiettivo di mettere fuori causa il peccato originale e di vanificare l'azione redentrice e mediatrice del Cristo.

III. ANIMA E CORPO, FORMA E MATERIA SOTTO IL PROFILO BIOLOGICO

Sul versante biologico i concetti di *anima* e *corpo* e di *forma* e *materia* sono assunti nell'accezione di corpo fisico-organico o corpo umano o *materia hominis* e di anima che, pur aristotelicamente tripartita in anima intellettuale, sensitiva e vegetativa, si identifica con lo spirito materiale insito nel seme. A dispetto della comune matrice aristotelica, le distanze tra la biologia perettiana e quella vaniniana sono assai nette. Vanini supera le remore del filosofo mantovano in merito alla localizzazione organica delle facoltà psichiche superiori e, quando attenua il livello di copertura mimetica del suo pensiero, imbecca la strada di una complessa concezione biologica, in cui si intrecciano componenti di marca schiettamente materialistica e, a tratti anche, meccanicistica, con spunti naturalistici che riconducono la vita psichica o alla trasmissione ereditaria o alle influenze ambientali fisiche e culturali.

Pur utilizzando una terminologia ed un apparato concettuale di chiara origine aristotelica, la biologia vaniniana presenta non pochi punti di distacco dallo Stagirita.³⁶ La prima nozione aristotelica che ne fa le spese è quella di forma, la quale, inserita in una visione biologica trasformazionistica, in cui tutto si mescola e si trasforma in un incessante divenire, perde in qualche misura il carattere di sostanza. I processi di generazione e di disgregazione dei corpi

³⁵ *Ibidem*. «Secundum Averroistas... Prope Deum substantiae immateriales, prope materiam forma corporeitatis, inter haec animae brutae duae, vegetans et sentiens et super has potior intellectus, minor Intelligentijs, etenim, in materia existens immaterialis, sed a materia separabilis separatus per essentiam, non separatus propter informationem».

³⁶ Che Vanini fosse un aristotelico *stricto sensu* è opinione di É. NAMER, *Un'antropologia filosofica*, in G. PAPULI, *Le interpretazioni*, cit., p. 150; A. NOWICKI, *Le categorie centrali*, cit., pp. 158-159; A. CORSANO, *Il problema storico*, cit., pp. 93-94, il quale segnala «da costante, immancabile professione di fedeltà ad Aristotele», sicché «alle invettive antiscolastiche non si accompagna mai un solo cenno di riserva o di indipendenza da Aristotele», ma a p. 105 non trascura di segnalare «un più completo atteggiamento di indipendenza [del Salentino] di fronte ad Aristotele»; G. PAPULI, *Introduzione*, cit., pp. 40-42 (*Studi vaniniani*, cit., pp. 40-42), è del parere che l'aristotelismo vaniniano sia di matrice eterodossa, ma poi riconosce che da esso, anche «da quello averroistico e alessandrino», Vanini si staccò progressivamente. Più fedele allo Stagirita appare il filosofo pugliese a G. FEDERICI VESCOVINI, *Estremi esiti radicali delle teorie astrologiche della scuola aristotelica padovana dei secoli XIV-XVI nelle opere di Vanini*, in F. P. RAIMONDI (a c. di), *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinismo erudit*. Atti del Convegno di Studi Lecce-Taurisano 24-26 ottobre 1985, Galatina, Congedo, 2003, pp. 325-339. Per C. VASOLI, *Riflessioni sul 'problema' Vanini*, in S. BERTELLI (a c. di), *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980, p. 151, l'opera vaniniana rappresenta «l'estremo esito radicale dell'antica *scientia* aristotelica». Di contro G. ZANIER, *La storicità della religione come problema filosofico in Pomponazzi e in Vanini*, in F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento*, cit., p. 254, fa notare come spesso Vanini si discosti dal tracciato dello Stagirita: «Si è voluto vedere in Vanini un'aderenza all'insegnamento aristotelico che permane al di là delle sue provocazioni o delle sue esercitazioni erudite. Per vero dire, egli insiste nel riportare e nello sviluppare tesi assai poco aristoteliche, e dichiara apertamente, del resto, che nell'opera dello Stagirita vi sono miriadi di errori [...] per Vanini [...] Aristotele è una traccia per la ricerca, un modello non trascurabile, più che la fonte di principi, la somma da chiosare e integrare». Analogamente M. T. MARCIALIS, *Uomo e natura in G. C. Vanini e nel Libertinage erudit*, in F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento*, cit., p. 313, osserva che l'aristotelismo è utilizzato da Vanini «non tanto per elaborare un modello positivo, 'forte' di natura, quanto come strumento per erodere l'impalcatura metafisica della realtà». Cfr. anche F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini e l'aristotelismo*, in E. DE BELLIS, a c. di, *Aristotele e la tradizione aristotelica*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 12-14 2008, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 311-325.

consistono in una perenne trasformazione della materia e in una continua mescolanza e trasformazione delle forme: i corpi si generano gli uni dalla decomposizione degli altri e la materia degli uni entra nella composizione degli altri attraverso un processo di circolazione continua. Non si tratta, però, di una materia inerte o puramente potenziale, ma di una materia, in certo senso, gravida di forme, per essere, al pari di queste, *actio* e principio attivo. Se per Aristotele la generazione ha un tracciato obbligato perché, come *transmutatio cuiuscunque transmutabilis totius in totum*, è la riproduzione di una totalità individualizzata nella identità di specie, per Vanini essa si estende anche a possibili metamorfosi tra specie diverse. Assai significativa è la frequenza che nei due testi vaniniani hanno termini come *mutatio*, *immutatio*, *transmutatio*, *permutatio*, *mutatrix*, *mutare*, *permutare*, *immutare*, *transmutare*, i quali si riferiscono o alla trasformazione della materia e degli enti materiali o in qualche caso, ma in funzione antiteologica, al rischio che la mutazione e la trasformazione di tutto il creato comprometta la natura della divinità tanto nel processo creativo quanto in quello cognitivo e/o volitivo. Non essendoci nell'universo vaniniano sfere privilegiate di essenze contrapposte alla realtà terrena, non v'è in esso nulla di stabile e di permanente, ma tutto si trasforma. Le specie sono soggette a continue mescolanze. Questa idea centrale, di derivazione dichiaratamente teofrastea,³⁷ è ripetuta quasi alla lettera in più passi.

Dialogo XXIV: Gli animali talvolta si trasformano in pietre.³⁸

Dialogo XXX: Come sulla terra una pianta si muta in un'altra, il frumento e il lino in loglio, la segala... in frumento, la spelta in avena, il sisimbro in menta, il cavolo in rapa ed altri fenomeni analoghi, citati da Teofrasto, così anche sulla terra le piante generano da se stesse degli animali.³⁹

Allo stesso modo in cui nei frutti nascono vari vermicciattoli: nel grano si generano i gorgoglioni e nelle noci piccoli vermi.⁴⁰

Dai gusci del lentischio balzano fuori farfalle ed animali non dissimili escono dalle fessure degli olmi.⁴¹

Se una pianta può trasformarsi in un'altra, come il grano in loglio, il cavolo in rapa e in senape e come accade in un'infinità di esempi analoghi, riferiti da Teofrasto, perché non dovrebbe un animale trasformarsi in un altro? Se il seme dell'asino nell'utero della cavalla si trasforma così da far nascere un mulo, che cosa impedisce che anche il seme del pesce possa trasformarsi così da far nascere un uomo? Dalla *Historia animalium* sappiamo che un animale si trasforma naturalmente in un altro, come il bruco in farfalla e il verme in volatile.⁴²

³⁷ Cfr. TEOFRASTO, *De historia plantarum*, II, 5; ID., *De causis plantarum*, IV, 6.

³⁸ *De adm.*, 140: «Animalia... tota aliquando mutantur in lapides».

³⁹ Ivi, 200: «Ut in terra una planta mutatur in aliam, triticum et linum in lolium, secale... in frumentum, zea in avenam, sisymbrium in mentam, brassica in rapum et alia apud Theophrastum, sic et supra terram plantae gignunt ex seipsis animalia».

⁴⁰ *Ibidem*: «Quemadmodum in fructibus variae innascuntur bestiolae, in tritico gurguliones, in nucibus vermiculi».

⁴¹ Ivi, 201: «Ex oblongiusculis lentisci folliculis volucelli prodeunt, sicut in ulmorum quoque vesicellis non absimiles ijs».

⁴² Ivi, 205: «Ergo longe facilius duo animalia, inter se specie distincta, transmutari possunt, an asseram pisces in homines mutatos? sane, si una planta potest in alteram immutari, ut triticum in lolium, brassica in rapum et in sinapim aliaque apud Theophrastum similia pene innumera, cur non unum animal in aliud? si semen asini in equae matrice immutatur ut fiat mulus, quid implicat et piscis semen immutari ut fiat homo? Ex Animalium historijs constat unum animal transmutari in aliud immediate, ut erucam in papilionem, ex verme in volatile animal».

Dialogo XXXIV: Se per l'influsso degli astri, per la natura del suolo e per la qualità dell'aria circostante, una pianta si trasforma in un'altra, come il sarmento e il sisimbro in menta, l'ascisso in sisimbro, la rapa in cavolo, il basilico in serpillio, il seme del prezzemolo in aglio, perché non è possibile che un animale si trasformi in un altro? Se un animale si trasforma in cadavere, quanto più facilmente potrà trasformarsi in un altro animale?⁴³

L'ipotesi trasformazionistica⁴⁴ è strettamente legata alla problematica della mistione, come si evince dalla notevole frequenza di termini come *mixtum*, *permixtum*, *admixtum*, e di verbi come *misceo*, *permisceo*, *admisceo* e derivati. In tale materia Vanini prende espressamente le distanze dallo Stagirita. La dinamica della mistione fa vacillare la dottrina aristotelica delle forme sia perché presuppone la continuità del processo della loro trasformazione o alterazione sia perché implica la meccanica aggregazione e compenetrazione dei *minima* o *corpuscula* e quindi un embrionale atomismo di derivazione epicurea. Anzi, forse proprio ai principi dell'atomismo si riferiscono quegli *hactenus ignota dogmata* che il Salentino intende dedurre dall'aristotelismo.

Naturalmente non si sottraggano alla mescolanza e al divenire neppure le forme più nobili ed eccellenti. L'uomo, come tutti gli altri esseri viventi, è compreso nelle leggi generali della natura. I processi naturali dell'alimentazione, della digestione e della generazione sono processi di mistione che hanno riflessi tanto sulle qualità materiali e fisiche dei corpi, quanto su quelle psichiche. La generazione degli animali superiori è un processo di mistione, perché «i semi, maschile e femminile, si mescolano» (*seminum formas misceri*) e si uniscono così da formare un unico seme che nel processo embriologico si trasforma fino a produrre le diverse parti del composto organico (D 172, 196, 208-209, 225). Perciò contro le tesi prevalenti nelle scuole peripatetiche Vanini dichiara che «le forme si mescolano». E se ciò accade nella generazione dell'uomo, attraverso la mescolanza dei due semi, accade anche nella mescolanza di specie diverse:

è assurdo – scrive Vanini – ammettere in un continuo molte forme. Ciascuna forma è atto di una materia propria e le materie, essendo predisposte dalla natura ad una più attiva collaborazione, possono mescolarsi. Analogamente anche le forme si mescolano. Ciò è

⁴³ Ivi, 228-229: «Si influxu siderum, soli natura coelique ambientis qualitate una planta mutatur in aliam, ut calamentum et sisymbrium in mentam, abscissum in sisymbrium, rapum in brassicam, ocimum in serpillum, petroselini semen in alliarum, cur non et unum animal in aliud? Si unumquodque animal in cadaver transmutatur, quanto facilius in aliud animal?».

⁴⁴ Tra i positivisti dell'Ottocento è prevalsa l'idea che il trasformazionismo biologico del Salentino rappresenti un'anticipazione di teorie evoluzionistiche di stampo darwiniano. Tale è la posizione di E. MORSELLI, *Un precursore italiano di Darwin. Giulio Cesare Vanini*, «Rassegna Settimanale di Politica, Scienze, Lettere ed Arte», v, 1880, pp. 422-424; IDEM, *Contributo alla storia delle dottrine scientifiche. La teoria dell'eredità secondo G. C. Vanini*, «Rivista di Filosofia Scientifica», VIII, 1889, pp. 500-506; G. CATTANEO, *Idee di Giulio Cesare Vanini (1616) sull'origine ed evoluzione degli organismi*, «Rivista di Filosofia Scientifica», IV, 1885, pp. 429-443; P. BOITEAU, *Un événement d'importance. Le centenaire de l'Origine des Espèces de Charles Darwin*, «La Pensée», n. 88 (1959), pp. 20-26; IDEM, *Chronique d'histoire des sciences. Au temps de l'Inquisition. J.-C. Vanini et la notion d'évolution au début du XVII^e siècle*, «La Pensée», n. 127, 1966, pp. 93-103. Una più equilibrata valutazione delle concezioni biologiche del Salentino è espressa da A. CORSANO, *Il Vanini e la biologia del suo tempo*, «La Zagaglia», IV, 1962, pp. 134-140. Cfr. anche F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini e l'aristotelismo*, in E. DE BELLIS (a c. di), *Aristotele e la tradizione aristotelica*, cit., pp. 311-326. Ma se può apparire semplicistica la lettura positivista del pensiero biologico vaniniano, altrettanto sbrigativa appare la tendenza opposta (G. PAPULI, *La fortuna del Vanini*, in G. PAPULI, *Le interpretazioni*, cit., p. 41, riprodotto in *Studi vaniniani*, cit., p. 196) a sottovalutare gli elementi di novità che esso presenta. Il Salentino ipotizza un trasformismo biologico, che se non costituisce un precorritore dell'idea evoluzionistica, mette tuttavia in crisi l'idea della fissità delle specie viventi e compie consapevolmente il tentativo di dare una spiegazione puramente naturalistica dell'origine della vita.

dimostrato dall'esempio della cavalla e dell'asino le cui forme dei semi si mescolano certamente. Del resto se così non fosse non nascerebbe da essi il mulo.⁴⁵

L'interdipendenza di materie e di forme è tale da far ritenere che la mistione delle prime implichi quella delle seconde. Il rapporto tra anima e corpo è organico in un senso molto più stretto di quanto fosse postulato da Pomponazzi e dallo stesso Aristotele, poiché l'unità e inseparabilità dei due termini è intesa come azione reciproca della materia e della forma; l'*entelecheia*, in quanto atto compiuto o atto in atto, è iscritta nel seme e giunge all'atto nel processo di trasformazione del composto, in cui spirito e materia, spirituale e materiale si intrecciano inestricabilmente:

La materia riceve qualcosa dalla forma e la forma dalla materia, così che per il concorso di entrambe si genera questo alcunché che è per se stesso uno. Altrimenti un oggetto naturale, che è in se stesso uno, sarebbe dato dalla sola forma. Ciò significa che la forma, prima di unirsi alla materia, non è ancora atto in atto, ma atto in potenza, visto che è in potere di un agente.⁴⁶

III.1. *Generatio aequivoca, generatio univoca, forma exstrisecus adveniens*

Nel trasformazionismo biologico del Salentino non c'è più spazio per il principio aristotelico della fissità delle specie viventi, che si accordava assai bene con la versione biblica della *Genesi*. La possibilità di un percorso concordistico tra l'aristotelismo e la fede è bloccata sulla base di due punti cardine: da una parte la generazione spontanea e dall'altra il paradosso empedocleo dell'imperfezione-perfettibilità dell'universo.⁴⁷ Nell'uno e nell'altro caso l'interesse scientifico-filosofico di Vanini è quello di sgomberare il terreno della scienza da ogni ipotesi metafisico-teologica.

L'ipotesi della generazione spontanea, ancora largamente e acriticamente accolta nel primo Seicento,⁴⁸ benché scientificamente errata, è per il Salentino uno strumento concettuale per contestare l'idea di un universo già definito in sede di creazione. Inquadrata all'interno della concezione empedoclea del mondo che, imperfetto e incompiuto, è tuttavia perfettibile e rinnovabile, essa consente non solo di spiegare la comparsa di nuove specie viventi, ma anche di ricondurre tutte le metamorfosi biologiche alla continuità del processo di trasformazione dalla materia inorganica a quella vivente (D 59-60, 362).

Il tema della generazione spontanea getta nuova luce sul rapporto tra anima e corpo. Nel *Dialogo XXIX*, intitolato *De semine genitali*, Vanini distingue la *generatio aequivoca*, che avviene tra specie diverse, da quella *univoca*, che si determina tra individui della medesima specie. Nel

⁴⁵ *De adm.*, 172: «Obiter nunc dicam absurdum esse in uno continuo plures statuere formas. Sunt formae actus materiae quisque suae, quae materiae cum sint a Natura ad operosiores compositionem institutae, factum est, ut commiseri queant. Pariter et formae igitur commiscuntur; id quod confirmat exemplum equae et asinae, quorum seminum formas misceri certum est; alioquin mulus non generaretur ex eis».

⁴⁶ *Amph.*, 30: «Manifestum enim est et materiam a forma, et a materia formam aliquid accipere, ut ex utraque fiat hoc aliquid et per se unum. Alioqui sola ex forma unum naturale conficeretur. Quippe forma, antequam materiae uniatur, nondum actu actus est, sed actus potentia, si est in agentis potestate».

⁴⁷ Per tale interpretazione di Empedocle, v. ARISTOTELE, *De plantis*, I, 1; A. NOWICKI, *Vanini i paradoks Empedoklesa*, «Euhemer», n. 1, 75, 1970, pp. 103-112; tr. it. *Vanini e il paradosso di Empedocle*, «La Zagaglia», n. 46, 1970, pp. 208-217.

⁴⁸ Eccessivamente severo il giudizio di L. THORNDIKE, *A History of magic and experimental science*, vols. 8, New York, Columbia University Press, 1929-1958, v. VI, 1941, pp. 511-513, 568-572, per il quale Vanini, come del resto tutto il pensiero rinascimentale, sarebbe su posizioni scientifiche arretrate. Il realtà il processo della nascita della scienza moderna fu meno lineare di quanto apparisse allo studioso statunitense e spesso coesistettero con esso, come si evince dalla lunga sopravvivenza della teoria della generazione spontanea, dottrine di antica datazione e di discutibile valore scientifico.

primo caso la forma può essere *extrinsecus adveniens*, nel secondo caso è intrinseca al seme genitale. La questione ha evidenti implicazioni teologiche e metafisiche. Se si dà una *generatio aequivoca*, l'anima acquista le connotazioni platonico-scolastiche della forma *assistens* o *fabricans*, che si introduce dall'esterno nella materia, svolge la funzione di *architecta* del proprio *domicilium* e permane incorrotta dopo la separazione dal corpo. Pur ammettendo la *generatio aequivoca* limitatamente alla generazione spontanea, Vanini esclude ogni ipotesi di *forma assistens*; la forma *extrinsecus adveniens* non è in potere di un ente creatore esterno alla natura, ma dipende dall'azione vivificatrice di un agente naturale come il sole. Il processo generativo non può non cadere entro l'ambito della natura stessa, come d'altronde succede per la *generatio univoca*, ove l'anima-*entelecheia*, aristotelicamente intesa come *forma corporis organici vitam in potentia habens*, ha la sua funzione di *forma informans* ed è parte integrante ed indissolubile del corpo vivente come composto organico (D 186-187).

La concezione biologica del Salentino ha una connotazione accentuatamente e coerentemente materialistica. Egli riconduce tutto il processo generativo ad una sola causa: cioè alla materia attiva, dinamicamente intesa come ciò da cui deriva la stessa forma. Se la forma fosse data agli animali da un agente esterno – egli scrive – o «non si darebbe affatto la generazione oppure ogni generazione sarebbe *aequivoca*». Di conto tutte le forme, comprese le *formae univocae*, sono in potere della materia: «In materiae potestate continentur» (D 186-189).

Ciò significa che il passaggio della forma dalla potenza all'atto è intrinseco alla materia stessa. L'anima del cane, come principio dinamico, è insita nel seme del cane, poiché il seme non è altro che «una materia non uniforme, prodotta, attraverso il sangue, da tutte le membra del corpo e contenente in sé i principi di tutte le membra». Esclusa la *generatio a sideribus* e quella *a Deo*, per essere entrambe forme di *generatio aequivoca* o *ab extrinseco*, l'anima perde la tradizionale natura di sostanza immateriale, autosussistente e si traduce in una sorta di funzione vitale che si espleta nella continuità del processo biologico; più esattamente essa è ricondotta al corpo ed è assimilata alla materialità degli spiriti e del *calor*, contenuti nel seme spumoso, da cui si origina la vita; l'anima è «nel corpo del seme come il caglio nel latte e ne è separabile non fisicamente, ma solo attraverso un atto intellettuale».⁴⁹

Ciò vale non solo per l'anima vegetativa e per la sensitiva, ma anche per quella razionale. Se così non fosse l'uomo avrebbe minore dignità di un cane. Se l'anima razionale fosse infusa nell'uomo da Dio, a differenza di un cane che genera da sé un individuo della stessa specie nella integrità del suo essere vivente, la riproduzione dell'uomo riguarderebbe solo il suo essere materiale e corporeo. Poiché il discorso diventa insidioso sotto il profilo teologico, Vanini è costretto a ricorrere al solito schermo protettivo, che in questo caso ha la funzione di velare e di disvelare nello stesso tempo il suo pensiero:

Ho parlato – scrive – dell'anima vegetativa e sensitiva, non di quella razionale che, come noi crediamo, è stata infusa non dal seme, ma da Dio. Quando su ciò rifletto con più profonda meditazione sono costretto a compiangere l'umana miseria: il seme umano non può generare l'uomo, perché l'uomo è tale per la forma che è infusa da Dio; ma il cane genera da sé stesso un cane: dunque, il seme di un cagnolino sarà più eccellente del mio?⁵⁰

⁴⁹ *De adm.*, 192: «Non est igitur... spiritus pars corporis, quae formatur, tametsi est una in massa, veluti coagulum in lacte, sed est in corpore seminis, sicut agens in patiente, non separatus loco, qui sensu percipiatur, sed intellectione».

⁵⁰ *Ibidem*: «Eas persolvi mihi cupio gratias, ut intelligas me de vegetativa et sensitiva anima locutum esse, non de rationali, quam non a semine, sed a Deo infundi credimus, quod, cum altiori repeto contemplatione, humanam deplorare cogor miseriam. Nequit humanum semen hominem generare, est enim homo per formam, forma autem a Deo infunditur; at canis canem ex sese ipso gignit, quare catelli semen meo semine praexecellentius erit?».

III.2. *Semen, spiritus, calor*

Stabilita l'origine naturale della vita, tutte le funzioni psichiche superiori sono coerentemente ricondotte alla matrice biologica. La ragione umana non ha affatto una natura divina ma corrisponde a ciò che nelle bestie chiamiamo istinto; anzi, in una qualche misura l'intelligenza è distribuita in quasi tutto il regno animale, come si evince dalla *Historia Naturalis* di Plinio⁵¹ (IX, 8) a proposito dei delfini e dei pesci. Le tele dei ragni sembrano essere elaborate con straordinario artificio. Il *Dialogo XLIX* accenna alla trasmissione ereditaria di idee, prodotte dall'immaginazione, e riporta l'esempio di una lunghissima serie di ragni parricidi. L'anima non ha un proprio patrimonio di idee, ma è una «*tabula rasa* in cui non è stato scritto nulla»; fin dalla nascita essa «accoglie facilmente tutte le idee delle cose (*formas rerum*) che l'educatore vuole imprimerle»;⁵² le sue capacità cognitive ed etiche dipendono «dalle parole e dalle idee di cui essa si alimenta», come i caratteri fisici del corpo dipendono dai cibi di cui il corpo stesso si nutre (D 158). Ciò tuttavia non esclude che la stessa anima, essendo il prodotto del processo generativo messo in atto dal seme, sia soggetta alla trasmissione ereditaria. Poiché accoglie in sé la natura e le energie di tutte le membra, il seme può contrarne i vizi e trasmetterli al feto (D 342-343).

Il seme, gli spiriti in esso contenuti, e il *calor* costituiscono il sostrato materiale e corruttibile della nostra vita psichica (A 230, D 191, 240). Le funzioni psichiche superiori non possono espletarsi se non per il tramite di tali strumenti materiali. L'anima non è altro che lo spirito materiale presente nel seme: è questa la ragione per cui noi «lo emettiamo respirando affannosamente» e per questa stessa ragione è «idoneo alla generazione il seme spumeggiante che possiede abbondanza di spiriti».⁵³ Vanini interpreta in chiave quasi meccanicistica la funzione degli spiriti vitali, animali e naturali. L'organismo vivente è, come il macro-universo, simile ad una macchina. Gran parte delle manifestazioni emotive si spiega in termini di moto degli spiriti vitali. Questi provocano nel pianto di gioia una violenta irruzione che «liquefa gli umori» (D 150, 319); nella morte prodotta da una gioia improvvisa sottraggono con forza l'umore alla membrana cerebrale; nel riso si propagano in modo da «dilatare i muscoli» (D 333); nell'attività speculativa e nelle dispute «si portano dal cuore al cervello» (D 183, 220); nel pallore «si ritraggono negli intimi recessi»; nel rossore affluiscono nelle zone periferiche del viso; nel solletico «si disperdono nella parti corporee più rilassate». Analoga è l'eziologia dell'ira, dell'impallidimento e della canizie precoce causata dalla paura (D 243, 333-334, 336-337).

Altrettanto meccanica sembra essere nei *Dialoghi XLIV-XLVIII* l'influenza che le sensazioni visive, olfattive, uditive, gustative e tattili esercitano sulla vita psichica: la misericordia, la strage, l'amore, l'ignavia, il furore, la calma sono tutte affezioni in potere dell'udito. Molte delle nostre attività psichiche scadono al livello di veri e propri automatismi. Si tratta anche qui del moto di spiriti vitali che vibrano dalla periferia al centro del corpo e viceversa:

E come nelle cetre, toccata una corda, ne vibra una seconda ugualmente tesa, così gli spiriti che si trovano nel cuore dal movimento di un suono esterno sono stimolati ancor più facilmente della corda quanto più è forte l'unione tra essi. Perciò anche l'animo depresso e spossato, col crescere dell'aria esterna che si introduce, trae sollievo. Di contro lo spirito elevato riceve un freno oppure è rapito e

⁵¹ PLINIO, *Historia Naturalis*, IX, 8.

⁵² *De adm.*, 344: «An dicam ego cum Aristotele animam nostram esse veluti tabulam rasam, in qua nihil sit descriptum, quare in sui incolatus initio facile suscipit quascunque volverit educator rerum formas, easque ob assiduam consuetudinem tenacius retinet et ad illarum ideam cunctas molitur actiones».

⁵³ Ivi, 187: «Insuper anima quid est nisi spiritus? Hic autem in semine est, spiritu sane nostro informatum est semen, nam anhelantes illud emittimus; hinc illud ad generationem idoneum diiudicatur, quod spumescit, quia spirituum copiam inesse ostendit».

strappato dalla sua altezza. Segue da ciò che moltissimi, mentre sono intenti ad altro, si associano al canto degli altri. Se uno alza la voce, la gran parte dei presenti, non trattenuta dal pudore o dalla forza della ragione, è presa dal desiderio di alzare vieppiù la voce. E così in un'assemblea se uno alza la voce, subito tutta la schiera dei presenti fa altrettanto.⁵⁴

Accanto ad una matrice innatistica, connessa alla trasmissione ereditaria, la vita psichica è soggetta anche ad influenze ambientali sia fisiche che culturali. I nostri caratteri e persino i nostri comportamenti etici derivano sì dal seme, ma anche dal cibo e dall'educazione (D 340).

Se gli spiriti animali – scrive Vanini – si originano dal cibo, allora dal cibo dipende la rettitudine e la malvagità dei nostri costumi... gli uomini più spregevoli, come i marinai, i cocchieri, i facchini, i carrettieri... sono dovunque pessimi, violenti, inospitali, non sono colti da nessun timore, non hanno alcun rispetto per la religione, perché consumano cibi troppo grassi che rendono denso il sangue e grassi e turbolenti gli spiriti. Essi perciò hanno la coscienza 'ingrassata' e la mente offuscata da un folto stuolo di vizi. I Tartari sono crudeli perché bevono sangue di cavallo. Gli inglesi sono miti perché la loro bevanda è la fredda cervogia.⁵⁵

Insomma – scrive Vanini – «noi ci nutriamo di ciò di cui siamo composti e siamo composti di ciò di cui ci nutriamo, perché il cibo è la sostanza futura del corpo».⁵⁶ L'alimentazione, che diventa fattore condizionante del colore della pelle, agisce altresì sulla vita onirica e svolge azione di freno o di stimolo sugli appetiti sessuali. Per Vanini il corpo è un sistema dinamico che interagisce con l'ambiente e si ripercuote su tutta la sfera psichica: i suoi principi vitali si ricostituiscono e si reintegrano nella naturale mistione che si determina nei processi alimentari e digestivi. Tutto il processo vitale è un *continuum* scandito dal calore naturale che, più attivo nella prima fase della vita, pur essendo reintegrato attraverso l'alimentazione, si affievolisce progressivamente fino a consumarsi del tutto (D 182).

Oltre che dal cibo, i nostri costumi dipendono anche da fattori culturali come l'educazione, le consuetudini e persino l'assidua frequentazione di amici e di luoghi. Il meccanismo esplicativo è semplice: le immagini delle azioni degli amici si imprimono tenacemente nella nostra fantasia e ci inducono ad imitarli. Così l'amante tende ad assimilarsi alla persona amata e gli scellerati imitano coloro che si sono macchiati di delitti. Si determina cioè un vero e proprio contagio dalle cose alla psiche: «forse più cautamente direi che l'anima è una forma che riceve le idee pressoché infinite delle cose le quali non sono poste in atto se non risplende la luce di quella forma negli spiriti» (D 484). Ma si stabilisce anche un contagio reciproco tra gli spiriti: «quelli dei melanconici e quelli emessi dai fedeli nelle chiese affollate, contaminano il nostro sangue e rischiano di farci cadere nella melanconia». Persino talune malattie possono avere una causa di tipo culturale. Le presunte possessioni diaboliche, per esempio, non vanno curate con

⁵⁴ Ivi, 295-296: «Et quemadmodum in fidibus, tacta chorda una, aequae tenae altera contremiscit, ita qui in corde insunt spiritus citantur ad exterioris soni motum, tanto facilius quam chorda, quanto maior unio est. Quocirca etiam depressus ac marcidus animus, facta extimi aëris subeuntis accessione, attollitur. E contra elatus cohibetur, aut etiam de suggestu illo deturbatur atque detrahitur. Hinc fit ut plerique, aliud agentes, canentibus occinant. Si quis clamet, clamandi libido maiorem adstantium partem, quae pudore aut rationis vi non continetur, inessat. Ideoque in concione, si unus clamorem tollat, illico tota acies idem efficitur».

⁵⁵ Ivi, 348: «Si ex alimento fiunt spiritus animales, ergo et ab alimentis morum probitas et malitia nobis accidunt... nam animales spiritus sentientis animae instrumenta sunt, sentiens autem intellectivae instrumentum est. At quodlibet agens iuxta instrumenti naturam operatur. Quare vilissimi homines, ut nautae, aurigae, baiuli, vectores etc., ubique pessimi sunt, feroces, inhospitalis, nullo tanguntur metu, nulla Religionis reverentia, propterea quod crassiori utuntur cibo, qui crassum sanguinem, densos ac turbulentos efficit spiritus, quare et incrassatam illi habent conscientiam mentemque densissimis vitijs offuscatam. Crudeles sunt Tartari, quia sanguinem epotant equinum, mites sunt Britanni, quia frigida cervisia eius potus est».

⁵⁶ Ivi, 90: «ijsdem sane alimur quibus constamus et constamus quibus alimur; est enim cibus substantia corporis futura»; cfr. anche *De adm.*, 157, 167, 206, 239.

esorcismi, perché sono prodotte, oltre che dagli umori melanconici, dalla credulità popolare, come dimostra il fatto che sono più frequenti in paesi cattolici come la Spagna e l'Italia e pressoché inesistenti in paesi come la Germania e l'Inghilterra.

Mortalitas e immortalitas. Radicata così fortemente nella vita del corpo, l'anima non può non essere che mortale. Il mortalismo vaniniano è di stretta derivazione epicurea. Non a caso esso è introdotto nell'*Esercitazione XXVI*, ove il Salentino, pur simulando cautelativamente di avversare le dottrine epicuree, sostiene che le religioni e lo stesso concetto di provvidenza sono stati costruiti sulla ipotesi dell'immortalità dell'anima. Ma né la provvidenza né l'immortalità possono essere dimostrate con la *ratio naturalis*. Le tesi mortalistiche di Epicuro, che sono state corroborate dagli atei moderni, tra i quali Vanini annovera il Peretto e il Cardano, si fondano sui seguenti argomenti.

1) Identità di natura tra l'uomo e gli animali: gli uomini sono concepiti, nascono, si alimentano e crescono come tutti gli animali:

Se l'anima dei bruti è mortale, lo è anche la nostra... il corpo umano è molto simile a quello delle bestie per molti o quasi per tutti i suoi aspetti, ragion per cui è credibile che tanto le bestie quanto l'uomo abbiano una fine identica ed un'identica sorte, cioè la morte e la dissoluzione.⁵⁷

Se l'anima muore negli animali, muore nell'uomo.⁵⁸

2) Convertibilità di generato e corruttibile. Tutto ciò che è nato è soggetto prima o poi alla morte. Vanini ritiene talmente incontrovertibile tale principio da enunciarlo in forma dimostrativa e sillogistica: «tutto ciò che è stato creato muore necessariamente; l'anima è stata creata da Dio, quindi è necessario che una buona volta debba morire».⁵⁹

3) Illusorietà del ritorno dal regno ultraterreno, che è come dire illusorietà della resurrezione. Nessuno mai è tornato dal regno dei morti per provare l'esistenza di una vita oltremondana: «se le anime fossero immortali – scrive Vanini – almeno una di esse sarebbe tornata nel mondo dei vivi per far condannare l'ateismo»⁶⁰.

4) Autorità dei dotti. Numerosi dotti, come Aristotele, Seneca, Cardano e Pomponazzi hanno negato l'immortalità dell'anima e molti sono i letterati che seguono un modello di vita epicureo, mostrando nei fatti di non avere alcuna fede.

Poiché non è possibile professare liberamente la tesi mortalistica, Vanini ricorre al solito mimetismo dissimulativo e scrive:

Confesso candidamente che l'immortalità dell'anima non si può dimostrare a partire dai principi fisici, poiché è un articolo di fede. Infatti, noi crediamo nella resurrezione della carne. Ma il corpo non risorgerà senza l'anima; oppure, dove sarà l'anima, se non ci sarà la resurrezione della carne? Io, Cristiano di nome e Cattolico di cognome, se non fossi stato istruito dalla Chiesa, che è maestra certissima e infallibile di verità, a stento avrei potuto credere nell'immortalità della nostra anima. E non arrossisco a confessare ciò, anzi me ne vanto, perché sono in linea con l'insegnamento di S. Paolo che subordina l'intelletto al totale rispetto della fede.⁶¹

⁵⁷ *Amph.*, 151: «Quia videmus homines et bruta, eodem modo concipi, formari, nasci, ali, augescere, consenescere et interire, similibus constare partibus internis atque externis, hae autem singulae consimiles retinent usus in utrisque suppositis, quare, si anima evanescit in bruto intermorie, pariter et homine».

⁵⁸ *Ivi*, 168: «Quare, si illorum anima mortalis est, et nostra quoque».

⁵⁹ *Ivi*, 151: «Necessario omnia quae creata sunt intereunt; at anima a Deo creata est; intereat igitur aliquando necessum est».

⁶⁰ *Ibidem*: «Quia ex mortuorum regno nullus est ad nos reversus unquam, quod, si anima esset immortalis, ad Atheismum condemnandum unam aliquando remisisset».

⁶¹ *Ivi*, 164: «Ingenue fateor animae immortalitatem ex physicis principijs demonstrari non posse, cum sit articulus fidei. Carnis enim credimus resurrectionem; non autem resurget corpus sine anima; quove modo anima

Il lettore scaltrito avverte quanto sia pretestuoso, se non addirittura ironico e volutamente dissacratorio, il richiamo al precetto paolino che subordina l'intelletto alla fede confermata dalle sacre scritture. Anche perché Vanini dichiara di sentirsi obbligato proprio in virtù del precetto paolino a provare l'immortalità dell'anima con argomentazioni sottilissime. Ma dopo avere rispolverato tutto il tradizionale apparato delle argomentazioni platonico-scolastiche, fondate sulla natura semplice e celeste dell'anima, l'*Esercitazione XXVIII*, che dovrebbe demolire le tesi epicuree, le conferma con più vigore.

Nel *De mortuorum resurrectione*, respinge l'ipotesi che le resurrezioni possano essere invocate a supporto della sopravvivenza dell'anima. Con spirito lucianesco non esita a dichiarare favolose tutte le resurrezioni pagane gettando nel contempo un'ombra di sospetto anche su quelle narrate nel testo biblico. Poi ricorre alla medicina per far notare che spesso si sono scambiate per resurrezioni le morti apparenti, che si manifestano in malattie come l'estasi, il letargo, la sincope, l'apoplessia e l'epilessia. Infine nel *De insomniis* contesta l'utilizzabilità dell'argomento platonico della reminiscenza in funzione della dimostrazione dell'immortalità dell'anima e dichiara non senza ambiguità di aver fatto voto a Dio di non trattare la *vexata quaestio* prima di essere diventato «vecchio, ricco e tedesco».⁶²

IV. ANIMA E CORPO SOTTO IL PROFILO GNOSEOLOGICO

Nei testi vaniniani il termine *intellectus* è quasi esclusivamente usato nell'accezione di intelletto umano e solo in pochi casi assume i significati di intelletto divino o intelletto identificabile con l'Intelligenza celeste. Sono invece pressoché assenti i concetti classici della gnoseologia aristotelica, come quelli di intelletto agente, di intelletto passivo e di intelletto possibile. In un solo caso si fa cenno all'*intellectus adeptus* (A 227), ma con riferimento alle *Intelligentiae*, e unica è anche l'accezione di *intellectus* come *materia* (A 252) di chiara derivazione alessandristica. Non diversamente stanno le cose per il concetto di *intellectio* che si riferisce per lo più all'operazione propria dell'intelletto umano e solo in casi sporadici a quella delle Intelligenze o della stessa divinità. Si può aggiungere l'uso del termine *ratio* che è in generale intesa come *ratio* umana o naturale oppure si riferisce in senso più specifico alle procedure o tecniche argomentative proprie della razionalità discorsiva dell'uomo, cui alludono anche i termini *ratiocinatio*, *obtratiocinatio* e le forme dei verbi *ratiocinari* e *obtratiocinari*. Alla realtà naturale alludono anche le altre accezioni di *ratio* come causa o natura di una cosa o concetto. Di contro il termine *scientia* – per via della diversità della materia trattata – compare nell'*Amphitheatrum* prevalentemente come *scientia Dei* e nel *De admirandis* come scienza umana o *nostra*.

Già dalla terminologia usata si intuisce, che, escluso l'orizzonte metafisico delle essenze eterne e quello teologico delle Intelligenze divine, la gnoseologia vaniniana è nettamente antitetica a quella del Pomponazzi. Se il Mantovano fonda la propria gnoseologia sul rapporto privilegiato che l'intelletto umano ha con la sfera dell'intelletto puro, Vanini confina l'attività intellettuale e razionale entro l'orizzonte naturale e nel rapporto organico con la sensibilità.

Paradossalmente l'epistemologia peripatetica è smantellata sulla base di uno dei principi della posterioristica. Nel libro I degli *Analytica posteriora* Aristotele scrive: «È impossibile che l'oggetto della scienza sia diverso da come la scienza lo conosce».⁶³ Si tratta evidentemente del

erit, si non erit? Ego, Christianus nomine, cognomine Catholicus, nisi ab Ecclesia, quae veritatis est certissima et infallibilis magistra edoctus essem, animam nostram immortalem esse vix crediderim. Quod dicere non erubesco, sed gloriior; nam adimpleo Paulinum praeceptum, captivans intellectum in obsequium fidei, quae in me validior estb.

⁶² *De adm.*, 492: «antequam senex, dives et germanus evasero».

⁶³ ARISTOTELE, *An. Post.*, I, 2, 71 b 15; I, 4, 73 a 21-23.

principio di una gnoseologia orientata in senso oggettivistico: la qualità e la natura del sapere dipendono dalla natura dell'oggetto. In altri termini è impossibile che si abbia una scienza certa di un oggetto incerto (A 127, 130). Vanini fa di tale principio una linea di demarcazione tra la scienza divina e la scienza umana. La scienza divina è certa, necessaria e universale perché ha ad oggetto enti necessari ed universali che garantiscono la stabilità e l'invariabilità o immutabilità del sapere. Le idee che la teologia ritiene oggetto della mente divina non sono altro che le essenze e gli intelligibili della metafisica aristotelica; in altri termini la *scientia Dei* ha la stessa natura della scienza aristotelica avente per oggetto l'universale e il necessario. L'una e l'altra, però, sono del tutto inadeguate ad inglobare come propri oggetti gli enti singoli e particolari che sono sottoposti al divenire e al mutamento (A 236-237, 239, 256; D 379-380). Se Dio ne avesse conoscenza, aveva detto Aristotele, ne sarebbe degradato (*Met.*, XII, 9, 1074 b 35). E Vanini ironicamente deduce che Dio «non ha conoscenza di tutte le cose; anzi, quanto ai singoli, non ha neppure la conoscenza che ne hanno i bruti»⁶⁴.

Ciò significa che il Salentino mette fuori gioco tanto l'ideale teologico della *scientia Dei*, quanto quello epistemico dell'aristotelismo che ha il suo fondamento nella scienza dell'universale. A che serve sapere che Socrate, Platone ed Aristotele sono 'uomini' se poi ignoriamo le specifiche individualità per le quali ciascuno si differenzia dall'altro? (A 248). La metafisica essenzialistica non aderisce al mondo della natura. Per aprire nuovi orizzonti alla scienza occorre ripartire dalle reali condizioni entro cui si produce il sapere umano. Accantonando le inveterate nozioni di intelletto agente e di intelletto passivo, Vanini dichiara che la nostra facoltà intellettuale è operativa ed è in perenne movimento e in continuo divenire, come tutti gli altri enti naturali. Nulla è più estraneo al pensiero vaniniano di un'attività speculativa e contemplativa, pura e impassibile. Se la mente umana fosse di origine divina – egli dice – dovrebbe pensare sempre verità divine o quanto meno umane⁶⁵. Si arguisce da ciò come sia assente in Vanini tutta la speculazione perettiana sulla separabilità o inseparabilità dell'intelletto in forza di una operazione propria. Per il filosofo salentino il problema della separabilità della funzione intellettuale è inconcepibile perché la razionalità umana è concreta e si risolve nelle stesse procedure e tecniche argomentative e raziocinative che a loro volta richiedono strumenti materiali («Materialia instrumenta ad ratiocinandum requiruntur» D 382). Esclusa ogni fuga verso la metafisica, le funzioni razionali intuitive o discorsive dell'anima intellettuale sono radicate nella materialità del corpo e sono in linea di continuità con l'istinto animale. La funzionalità del raziocinio è garantita dalla integrità degli spiriti e degli organi corporei; quando, per una causa qualsiasi, si è in presenza di un *defectus seminis*, risultano irrimediabilmente viziati gli spiriti che servono *ad intellectionem* (D 342). Vanini non stabilisce alcun discrimine tra ciò che è materiale e ciò che è spirituale: i due termini, anzi, sono reciprocamente convertibili perché spirituale deriva da spirare o respirare:

A tal proposito – egli scrive – non dirò che stoltamente che ciò che è spirituale si oppone a ciò che è materiale, dal momento che 'spirituale' deriva da 'spirare' e la respirazione non è priva di materia.⁶⁶

Capovolgendo la filosofia stoica, che traccia una netta demarcazione tra l'umano e l'animale, egli riconduce la ragione all'istinto. «Ciò che in noi è chiamato 'ragione' – scrive – coincide con ciò che negli animali definiamo 'istinto di natura'». ⁶⁷ Se l'istinto è la guida della vita animale, la

⁶⁴ *Amph.*, 243: «Si Deus cognosceret tantum in universali, divinae mentis vis ab universali praescriberetur. A quo autem praerogativam accepit? Deinde esset in Deo ignorantia multarum rerum, nempe omnium singularium, quare multa scirentur a beluis, quae ignorarentur a Deo».

⁶⁵ *De adm.*, 491: «Si divina mens nostra est [...] divina semper vel humana saltem vera cogitaret».

⁶⁶ *Ivi*, 345: «Hic ego non dicam ineptissime spirituale materiali opponi, cum spiritale a spirando dicatur, spiratio autem materiae expers non sit».

⁶⁷ *Ivi*, 343: «Quod in nobis vocatur ratio, in brutis naturae instinctus a nobis dicitur».

ragione è la guida della vita umana. La sola differenza è che il primo determina nei bruti un comportamento univoco e ripetitivo e la seconda garantisce all'uomo una più ampia gamma di scelte. Ma in entrambi i casi si tratta di comportamenti che hanno come unico referente l'ambiente, puramente fisico per l'animale, fisico e culturale per l'uomo.

Essendo di origine naturale la razionalità umana è nel tempo perché è nel divenire stesso della natura; ad essa sono precluse le verità eterne ed assolute. La nostra conoscenza non cresce sotto l'azione di un intelletto che coglie intuitivamente gli intelligibili, ma si costruisce a diretto contatto con la multiforme e contingente *varietas* della natura. Gli oggetti che cadono sotto il dominio della scienza sono gli enti materiali e concreti (A 34, 155, 247-249) e le verità scientifiche sono una faticosa conquista, perché le nostre facoltà teoretiche sono discorsive e sono scandite da componenti come l'*assensus* o il *dissensus*, la *credulitas*, la *fides* e le *consuetudines*. Ciò significa che la gnoseologia vaniniana assume una curvatura in senso soggettivistico: il nostro intelletto non ha ad oggetto verità eterne che precedono l'esperienza: noi siamo circoscritti entro i limiti del tempo e dello spazio; la nostra conoscenza muta col mutare delle cose, non ha la stabilità della conoscenza divina, ma passa dall'assenso al dissenso, dalla verità all'errore o viceversa (A 138-140, 256-257). In Vanini manca del tutto la problematica pomponazziana sulla operazione propria dell'intelletto; manca anche la discussione sulla sua separabilità dal corpo e sulla sua dipendenza dall'immaginazione e dal senso. Naturalmente le ragioni più profonde di tale mancanza sono presto dette: l'idea di separazione dell'anima dal corpo è di origine religiosa e teologica ed è priva di ogni connotazione filosofica e scientifica. L'intelletto poi non ha un proprio patrimonio cognitivo e non è che uno strumento vuoto se non è riempito dai contenuti sensibili. Perciò Vanini scrive in piena sintonia con lo Stagirita: non v'è nulla nell'intelletto se prima non è passato attraverso la sensibilità.⁶⁸

V. IL RAPPORTO ANIMA/CORPO SOTTO IL PROFILO ETICO: I TEMI DEL *PECCATUM*, DELLA *VOLUPTAS* E DELLA *BEATTUDO*

Ricondotta l'anima alla matrice biologica, non è più possibile una fondazione metafisica dell'etica. L'ipotesi provvidenzialistica della teologia è minuziosamente confutata sulla base della constatazione che nel mondo la distribuzione del bene e del male è casuale e non ripartita sulla base delle virtù o dei vizi. L'esperienza quotidiana insegna che proprio coloro che ispirano il proprio agire ai precetti divini sono spesso bersagli di strali nemici e sono assillati da innumerevoli avversità, mentre coloro che sguazzano nell'infamia e nei delitti trascorrono la vita nell'abbondanza e nel godimento dei piaceri. Tutto sembra accadere a caso, come se il mondo non fosse retto da un disegno intelligente. I concetti di peccato, di piacere, nel senso di piacere fisico e anche sessuale, di felicità e beatitudine sono essenziali per cogliere il nucleo dell'etica vaniniana.

Peccatum. Nell'etica cristiana il peccato è o una deviazione da un fine naturale o una violazione della legge divina. La teologia distingue due differenti tipologie di peccato: quello individuale e personale e quello originale, contratto con la peccaminosità di Adamo. Vanini conduce tra le pieghe della materia pseudo-teologica dell'*Amphitheatrum* un'aspra lotta contro tale etica cristiana. Ai suoi occhi entrambe le tipologie teologiche appesantiscono la vita etica con connotazioni pessimistiche che mortificano la vita naturale dell'uomo. Il suo antiprovidenzialismo radicale lo induce a rimettere in circolazione tesi estreme per le quali la responsabilità del peccato è addossata alla divina onnipotenza. Attribuite a Protagora forse a seguito di una libera interpretazione del pensatore antico o forse sulla scorta dell'omonimo

⁶⁸ Ivi, 346: «Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu».

dialogo platonico, esse si fondano sulla incompatibilità tra l'idea di provvidenza divina e quella di peccato.

Tutta la questione ruota intorno al concetto della *scientia Dei*, che, in quanto precede ed è causa di tutte le cose, è responsabile del peccato. Che sia causa necessitante o anche solo permissiva del peccato, la prescienza divina elimina la libertà umana; di contro se si ammette la libera scelta dell'uomo, si cade nella contraddizione opposta per cui si fa dipendere la conoscenza divina dal peccato del singolo (A 98-99). Ciascuno dei due corni dell'alternativa è senza vie d'uscita poiché non è possibile alcuna composizione di tale conflitto etico-teologico. Pretestuoso e inconcludente è l'argomento boeziano⁶⁹ che pretende di distinguere nel peccato una dimensione temporale ed una eterna, perché – obietta Vanini –

sebbene il mio peccato sia nel tempo per essere commesso da me, tuttavia, è detto eterno per il fatto che è noto a Dio fin dall'eternità... il mio peccato, commesso nel tempo, può esser noto alla divinità eterna e, poiché è conosciuto fin dall'eternità, è eterno, anche se l'eternità se lo rappresenti come se fosse nel tempo.⁷⁰

Ai teologi che scorgono nella possibilità del peccato una garanzia della libera scelta tra il bene e il male (A 101-102), Vanini obietta che se Dio avesse voluto avrebbe potuto creare un mondo migliore, affatto privo di male. E anche se in esso fosse venuta meno la *facultas peccandi*, non sarebbe venuto meno il libero arbitrio (A 102-104). Infatti,

perduta la potenza di peccare – egli scrive – la volontà umana potrebbe ora fare il bene, ora astenersi da esso; e ancora potrebbe scegliere questo bene e tralasciare quell'altro; perciò nella volontà, anche quando fosse sottratta la facoltà di peccare, rimarrebbe sempre la libertà di esercitarsi e di specificarsi.⁷¹

Se il teologo incalza osservando che i decreti divini sono imperscrutabili, Vanini replica che non solo essi sono avvolti nelle tenebre e nella caligine, ma che una non meno densa caligine ricopre lo stesso intelletto umano; e l'osservazione sembra avere un chiaro sapore prespinoziano nella denuncia di un arroccamento della teologia nell'ignoranza e nell'oscurantismo.

Nell'Esercitazione XLIII il discorso verte sul conflitto tra peccato e natura umana in polemica contro gli Stoici, i quali sostengono una tesi che è assai affine a quella cristiana del peccato originale. Affermando che la *facultas peccandi* è insita nella natura umana, tanto gli Stoici quanto i cristiani finiscono per sostenere la necessità del peccato: «ciò che è conforme alla natura – così Vanini sintetizza il loro pensiero – è necessario che una buona volta sia; dunque è necessario che prima o poi s'incorra nel peccato».⁷² Si tratta di una tesi che compromette la vita etica poiché questa non può sussistere senza il principio della paternità e libertà degli atti. Tutta la polemica vaniniana contro la prescienza divina in difesa della libertà dell'arbitrio va letta nell'ottica di una strenua battaglia tesa a salvare l'etica dalle ingombranti ipoteche della divinità.

⁶⁹ S. BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, v, pros. 6, 1-15, MIGNE PL, t. LXIII, coll. 858-859.

⁷⁰ *Amph.*, 99: «Consimiliter peccatum meum in tempore potest cognosci a Deo aeterno. Utque cognitum est ab aeterno, aeternum est, licet aeternitati repraesentetur ut in tempore».

⁷¹ Ivi, 102: «Quinimo, etsi peccandi facultatem tolleret, liberum tamen adhuc arbitrium in nobis superesset, ut ratione, exemplis et auctoritate breviter demonstrabo. Ratione quidem: Nam, sublata potentia peccandi, posset humana voluntas modo operari bonum, modo ab illius operatione conquiescere. Item posset hoc bonum eligere et illud omittere, quare in voluntate, peccandi sublata facultate, libertas semper remaneret exercitij atque specificationis».

⁷² Ivi, 291: «sed quod est secundum Naturam, necessarium est aliquando esse. Ergo necessarium est esse aliquando peccata».

Di conseguenza l'etica vaniniana si caratterizza per una forte impronta naturalistica. In essa non c'è più spazio per il peccato, che, per essere una nozione di matrice cristiana, non rientra nell'ordine naturale delle cose. D'altronde la religione ce ne parla in termini contraddittori perché fa ricadere la responsabilità del peccato su Dio che ha offuscato l'intelletto umano ed ha incluso in esso un certo che di compiacimento, di godimento e di felicità. Uno dei soliti ignoti atei, cui Vanini affida le sue più violente sferzate antiteologiche, si spinge fino a sostenere che coloro che perseguono le virtù – sottinteso cristiane – sono ladri «perché rivendicano per sé ciò che appartiene agli dèi» e coloro che inclinano al male sono giusti ed equilibrati perché «non chiedono se non ciò che è proprio dell'uomo». ⁷³ Poi con scaltrezza tutta libertina e con piglio epicureo il Salentino non tralascia di notare che anche alle più nobili virtù cristiane è associata l'idea del godimento. Si potrebbe attenuare la responsabilità divina se supponessimo che nell'ottica cristiana Dio ha associato il piacere al peccato affinché potessimo «approdare all'Itaca celeste dopo aver navigato tra le lusinghe delle sirene». ⁷⁴ Ma il ricorso alla misericordia e alla provvidenza divina non è che una pura illusione, poiché, sotto il profilo della misericordia, dice Vanini, sarebbe preferibile che Dio sciogliesse dal peccato tutti coloro che vi sono caduti (A 113-115, 119).

Voluptas. Al peccato che è il polo negativo dell'etica vaniniana si contrappone il principio del piacere che ne è il polo positivo. L'emancipazione dal peccato è la condizione per imprimere all'etica una taglio edonistico che però talvolta sembra appiattirsi in una mera declinazione fisiologica delle passioni e delle affezioni umane, ⁷⁵ ricondotte, come si sa, ad un meccanicistico moto di spiriti vitali. Di primo acchito sembrerebbe che la fondazione dell'etica nella sfera del naturale conduca il Salentino ad una riproposizione della tesi pomponazziana – che sarà assai cara ai libertini – secondo cui la virtù è premio a se stessa e il vizio è castigo a se stesso. Ma lo spirito più autentico della morale vaniniana sta nell'istanza di una liberazione da tutto ciò che la condiziona dall'esterno e la rende falsa a causa della persistenza di gratuiti pregiudizi. Non il peccato, ma il piacere, inteso come soddisfazione e godimento, è il principio insito nella natura dell'uomo. «Ogni animale, – scrive Vanini – fin dal primo momento della vita desidera il piacere e ne gode come di un sommo bene; per questo i latini chiamarono voluttà ciò che tutti, per inclinazione della volontà, ricercano vivamente come bene». ⁷⁶ Vanini sa perfettamente che al piacere si affianca il dolore e che con esso convivono gli affanni che talvolta affliggono la vita dell'uomo, ma è anche consapevole che nel piacere può consistere la sola felicità conseguibile dall'uomo. Nell'*Amphitheatrum* contesta la definizione filosofica che fa del piacere una mera affezione dell'anima, precisando che esso non si iscrive nella sola sfera dell'anima, né nella sola sfera del corpo, ma è un'affezione che si addice a quell'unità di anima e corpo che è il sinolo o il composto (A 182). Anzi il piacere materiale del corpo non può dirsi integro e completo, «se non quando si abbia una riflessione dell'intelligenza su se stessa».

Voluptas, venus, titillatio. La notevole frequenza di termini come *venus* e *titillatio* ci fa capire che nel pensiero etico del Salentino il piacere sessuale e il godimento occupano un ruolo

⁷³ Ivi, 114: «Quare acutissimum philosophum ita ratiocinantem Lutetiae excepi: 'Ij qui virtutes prosequuntur fures sunt, nam quae Deorum sunt sibi vindicant; vitiorum vero sectatores aequissimi iustissimique, quaerunt enim quae sua sunt'».

⁷⁴ Ivi, 114-115: «Nec tamen usque adeo obscuratus est ut a malo bonum discernere nequeat: vitij delectationem indidit, non ut illorum irritamentis facilius inescaremur, sed ut, illa tanquam syrenum scopulos praeternavigantes, maiori cum gloria ad coelestem illam Ithacam pertingeremus atque ibidem maioribus delitijs verissimisque voluptatibus exciperemur».

⁷⁵ Tale è anche il parere di G. PAPULI, *Introduzione*, cit., p. 73 (*Studi vaniniani*, cit., p. 69).

⁷⁶ *Amph.*, 150: «Nam omne animal, simulatque natum est, voluptatem appetit eaque gaudet ut summo bono, quare voluptas dicta est a Latinis quod omnes, voluntatis propensione, tanquam bonum, eam expetant».

tutt'altro che marginale, poiché sono preposti alla riproduzione e garantiscono con ciò la perpetuazione della specie. La vita sulla terra correrebbe il rischio di andare in rovina se la natura non ci avesse dotati dell'istinto all'accoppiamento. Perciò la sessualità è liberata da ogni connotazione negativa: gli organi sessuali non meritano il nome spregiativo di *pudenda*, perché sono «gli artefici e i maestri della procreazione». ⁷⁷ Né sarebbe stata provvida la natura se al senso di vergogna per l'atto sessuale non avesse aggiunto un irresistibile ardore (A 160-161).

Si spiega così come il *Dialogo XLVIII* rivaluti pienamente il piacere sessuale, proposto come sesto senso e come cosa dolcissima (*dulcissima res*). Le digressioni sulle unioni illegittime e sui figli bastardi, sui *christianorum connubia*, sui cibi afrodisiaci mettono l'accento sull'energia generatrice che produce nella prole prontezza di alto ingegno e generosità d'animo. Le affermazioni più ardite sono prudentemente rinviate all'opuscolo di un tedesco, della cui pubblicazione ovviamente non v'è alcuna traccia, in cui si afferma che l'eiaculazione non è un peccato né un delitto, ma è paragonabile niente più niente meno che allo strappo dei capelli. Né manca nel dialogo una sconcertante digressione sull'incesto, il cui obiettivo è forse solo quello di denunciarne la pratica presso il popolo eletto da Dio. Il matrimonio tra affini – dice Vanini – era ammesso o vietato per finalità politiche. Mosè lo legittimò nella sua legislazione perché gli Ebrei erano chiusi entro i confini di un angusto regno, circondato da popolazioni straniere, dedite ai culti idolatrici: fu quindi giocoforza costringere i sudditi ad unirsi tra loro. I Gentili a loro volta reputarono tali unioni un reato assai lieve, tant'è che incesto ha nella loro lingua il significato etimologico di non casto (D 325, 327).

L'Esercitazione XXIX che ha per titolo *De voluptate et beatitudine* ha tutto il crisma di una trattazione organica sul piacere, la cui natura viene studiata nelle tre direzioni della causa efficiente, di quella formale e di quella finale. Sotto il profilo della causa efficiente il piacere e il dolore sono percezioni o meglio sensazioni derivanti dal senso; le impressioni sensibili producono piacere se sono convenienti alla nostra natura, dolorose se invece sono nocive. Sotto il profilo della causa formale il piacere è duplice: da un lato non è che la percezione dell'immagine piacevole, dall'altro ne è il godimento. La prima è un'apprensione ed ha sede nel senso; il secondo si fonda nel giudizio del presente o nella memoria del passato. Dal punto di vista della causa finale, infine, il piacere è triplice, perché ha come fine la conservazione dell'individuo, quella della specie e la perfezione dell'anima. Per la conservazione dell'individuo noi siamo dotati di sensi e di gusto; per quella della specie disponiamo dell'appetito sessuale; per la perfezione dell'anima siamo guidati dall'intelletto il cui fine è la beatitudine. I sensi, sia interni che esterni, servono al piacere del corpo e dell'anima e cooperano alla formazione delle immagini. Le immagini che producono piacere sono quelle in cui l'ente, il bene e il bello si identificano e coincidono. Per la conservazione della specie fu istituita l'unione del maschio e della femmina, cui corrispose nell'Eden l'istituzione del matrimonio che ha finito con il simboleggiare l'unione stessa della Chiesa con Cristo. Infine l'intelletto è in funzione della perfezione dell'anima ed è il mezzo per pervenire alla felicità, intesa come fruizione del sommo bene.

Beatitudo. A differenza della felicità, che è considerata come uno stato di soddisfazione del sinolo o comunque una forma di soddisfazione fisica, precaria e passeggera perché contrastata dal senso della tristezza e del dolore, la beatitudine è intesa nella tradizione filosofica nel senso averroistico di *copulatio* o in quello teologico-cristiano di proiezione verso l'assoluto. Vanini non sembra distinguere i due piani della felicità e della beatitudine, poiché usa per entrambe, ed esclusivamente nell'*Amphibeatrum*, il termine *beatitudo*.

⁷⁷ *De adm.*, 311: «procreationis magistrae... et opifices».

Da un lato la *beatitudo* è la felicità che consiste nel piacere (A 150) o si identifica con il premio che spetta all'azione (A 81). Alla tesi stoico-pomponazziana secondo cui l'azione ha in se stessa il proprio fine Vanini obietta che nessuno è soddisfatto dell'eccellenza della propria azione, ma tutti aspirano a qualcosa di più grande. Gli stessi stoici perseguivano la virtù non in funzione di sé stessa, ma in funzione della gloria. Nel *De admirandis*, nell'unica occasione in cui accenna alla beatitudine, Vanini lo fa in forma paradossale poiché allude ad essa come una sorta di meta cui l'uomo aspira naturalmente e nello stesso tempo la rinvia cautelativamente al primo principio e al fine ultimo. Scrive infatti: «come il cucciolo si muove verso la mammella, l'anima tende alla beatitudine per intimo principio, cioè perché desidera godere del sommo bene. Infatti, il nostro principio è partecipe del primo principio e del fine ultimo».⁷⁸ Ma l'insistenza sulla identità di felicità/beatitudine con il sommo bene (A 82, 152, 189-190) è solo apparente perché ben presto il Salentino la esclude in un contesto ambiguo in cui il godimento del sommo bene si rivela una felicità che «non è in alcun soggetto e non è essa stessa soggetto».

La felicità è fruizione del sommo bene. La fruizione è partecipazione. Ora colui che gode, partecipa, non perché dal sommo bene si distacchi un qualcosa che comunichi con lui, ma perché si identifica con esso nel modo che può. Ma – ci si chiederà – come è possibile ciò? Può il finito diventare una cosa sola con l'infinito? Non certamente nel modo in cui è infinito, ma, in quanto è bene, il finito diviene una cosa sola con esso per similitudine. Tutto ciò riguarda quella beatitudine che è nel soggetto e per la quale il soggetto diviene beato. L'identificazione avviene, quindi, perché la beatitudine diviene una sola cosa con quella beatitudine che non è in alcun soggetto e che non è essa stessa soggetto.⁷⁹

D'altro canto, allorché fa coincidere la felicità con la beatitudine intesa nei termini di una identificazione con l'assoluto, Vanini fa franare le pretese di un'etica di matrice religiosa, non solo perché nega alla stessa divinità la beatitudine, in quanto incompatibile con la provvidenza (Se Dio è provvidente – scrive – non può essere beato),⁸⁰ ma anche perché reputa impossibile tanto la copulazione averroistica come unificazione di finito e infinito, quanto l'idea cristiana dell'amore, in forza del quale l'amante diviene una sola cosa con l'oggetto amato. L'una e l'altra trovano un ostacolo insormontabile nel fatto che tutte le cose create sono finite e che solo Dio infinito può identificarsi con sé stesso come ente infinito (A 189-190).

Se non può essere trascendente, il fine della condotta umana deve esser intrinseco alla natura dell'uomo. Vanini esplicita questo concetto ricorrendo a quella che egli definisce una sottigliezza: l'operazione – dice – è la forma del fine a condizione che il fine non superi la facoltà dell'operatore. Detto in altri termini la finalità in generale o comunque il prodotto finale dell'azione non può eccedere le capacità di colui che agisce. La carrozza, come termine finale dell'attività produttiva, non può oltrepassare le potenzialità del carpentiere. Scaturisce da queste premesse quella che il Salentino definisce la 'bella speculazione' (*tam pulchra contemplatio*) che ci permette di penetrare nei più intimi recessi di una filosofia ricercata (intendi l'ateismo). Due sono – egli dice – i principi della condotta: la volontà, che ha come oggetto il bene, e

⁷⁸ Ivi, 145: «Veluti movetur catulus ad mamillam, quomodo movetur anima ad beatitudinem ab intimo principio, quod summi boni appetit fruitionem. Est enim principium nostrum primi particeps principij et ultimi finis».

⁷⁹ *Amph.*, 189: «Beatitudo fruitio est summi boni. Fruitio, participatio est. Participat autem qui fruitur, non quia abscedit ab illo pars illa ut huic communicetur. Sed hoc cum illo unum, quo potest modo, fit. At quo potest modo? potestne finitum unum fieri cum infinito? Non hoc quidem modo, quo illud infinitum est, sed quo bonum, hoc finitum fit cum illo unum per similitudinem. Hoc de ea beatitudine, quae in subiecto est, et qua subiectum fit beatum. Fit, ergo, quia una fit beatitudo cum illa beatitudine, quae neque in subiecto ullo est neque ipsa subiectum ullum est».

⁸⁰ Ivi, 150: «Si Deus est nostri providus, non est summe beatus».

l'intelletto, che ha come oggetto la verità. Tuttavia la volontà desidera il bene sommo non immediatamente, ma perché è presa dal desiderio dell'essere. Se pertanto il bene è l'ente, la nostra volontà desidera l'essere non in quanto ne è priva, ma in quanto lo possiede. Noi cioè non desideriamo l'essere che già siamo, ma desideriamo la sua conservazione. Perciò scrive Vanini:

Noi non desideriamo l'essere di Dio, poiché coloro che desiderano, desiderano la perfezione di se stessi. Se noi desiderassimo l'essere di Dio, desidereremmo la nostra corruzione, anzi il nostro annullamento e la nostra distruzione. Perciò un tale desiderio non conviene affatto a nessuno. Neanche lo stesso Lucifero, il principe degli angeli, desiderava essere Dio, ma solo di essergli simile.⁸¹

Ed è facile arguire da queste battute che in Vanini non c'è più spazio né per la beatitudine eterna né per la bontà divina.

⁸¹ Ivi, 195: «cuius [Dei] esse non appetimus: nam omne appetens appetit propter perfectionem sui ipsius. Si Dei autem esse appeteremus, nostri corruptionem, imo annihilationem destructionemque appeteremus, quare haec appetitio nulli omnino convenit. Nec ipse Lucifer, Angelorum princeps, Deus esse desiderabat, sed Deo saltem similis»; cfr. anche *De adm.*, 353-354.