

Giulio Cesare Vanini: la scienza contro la teologia

di Francesco Paolo Raimondi

Sotto l'impulso di un razionalismo radicale che non ammette forme di subordinazione della ragione umana, Vanini traccia agli albori dell'età moderna, con un rigore che forse non si era mai visto prima, una netta linea di demarcazione tra teologia e scienza o filosofia. Si tratta, come cercherò di dimostrare, di una frattura drastica che non ammette nessuna possibile osmosi tra i due distinti e distanti campi d'indagine; nessun *transfert* tra l'apparato categoriale della teologia e quello del sapere scientifico; nessuna possibile contaminazione tra la metodologia improntata al principio ermeneutico-autoritativo della lettura e interpretazione del testo, proprio della teologia¹, e quello della ricerca libera e autonoma, fondata sull'esperienza e sulla razionalità naturale, propria del sapere scientifico e filosofico. La teologia è per Vanini un falso sapere o, per essere più espliciti, è il dominio delle favole e delle menzogne, che restano tali anche quando sono rivestite di una parvenza di razionalità; ciò significa che essa non ha e non può pretendere di avere né lo statuto né la dignità del sapere scientifico; anzi la demolizione della teologia, ovvero lo smascheramento delle sue favole e menzogne, è per il Salentino la premessa imprescindibile per la costruzione di un sapere scientifico.

La *pars destruens*, che coincide con la deteologizzazione del sapere, risulta di più immediata evidenza all'interprete del Vanini per essere forse più congeniale allo spirito demolitore o alla vocazione critico-razionalistica della sua filosofia. Per ragioni cautelative il progetto filosofico del Salentino è mascherato entro una cornice pseudo-apologetica e il discorso è prudentemente frammentato nel contesto delle due opere così da richiedere da parte del lettore un impegnativo e arduo lavoro di scavo ermeneutico. Ma quando si tirano le fila e si collegano tra loro le diverse parti del discorso, ci si accorge che sotto la superficie dell'apparente apologetica si cela un nucleo abbastanza compatto e

¹ G. C. Vanini, *De admirandis* (d'ora in poi *Da.*), p. 121, in G. C. Vanini, *Tutte le opere*, a c. di F. P. Raimondi e M. Carparelli, Milano, Bompiani, 2010: «Homilistae semper in ore habent 'legi', nunquam 'vidi'; quod quidem scoma, ut in Theologia rejiciendum, ita in Philosophia admittendum» (le pagine indicate sono quelle riportate a margine del testo latino e si riferiscono all'edizione parigina del 1616).

coerente di idee che mettono fuori campo tutti i cardini della tradizione teologica. Ugualmente frammentaria si può dire la *pars construens*, di costruzione del sapere scientifico, che, però, presenta, come vedremo tra breve, elementi di debolezza e limiti tali da non consentire una collocazione del Vanini nel solco della scienza moderna.

Uno dei principali bersagli della critica vaniniana è il concetto di Dio nel suo rapporto con la natura e con l'uomo. Il primo ostacolo è sul versante gnoseologico ed è dato dalla impossibilità dell'accesso umano alla realtà divina: Dio e l'uomo sono due poli opposti che stanno tra loro come il mondo dell'essere e quello del divenire nel pensiero platonico; ciascuno dei due resta inafferrabile da parte dell'altro, quale che sia il tentativo di gettare tra essi un ponte. All'interno della Media e della Nuova Accademia tale rigida frattura ebbe l'effetto di produrre forme di scetticismo; nel Vanini, invece, ha come risultato una radicale negazione del mondo dell'essere e del divino. Nessun rapporto è possibile stabilire tra l'infinito e il finito; l'ente che è di per sé infinito e perfetto è incomprendibile per il mutilo intelletto umano. Ne consegue che non è possibile costruire né una teologia positiva, né una teologia negativa. Nessuno – scrive Vanini – ha mai conosciuto Dio, il quale è tutt'al più accessibile solo a se stesso². Gli attributi, come onnipotenza, misericordia, pietà, giustizia, che solitamente predichiamo di Dio, oltre ad introdurre in Lui elementi di molteplicità, incompatibili con la sua essenza di ente semplice e atto puro, rischiano di essere oggettivati e ipostatizzati come se fossero entità altre rispetto a Dio, autonome, precedenti e indipendenti dalla stessa divinità³. Altri attributi come immenso, incommensurabile, incomprendibile più che qualificare la natura divina scoprono la nostra ignoranza della stessa. A fronte di tali difficoltà i teologi pretendono che la conoscenza di Dio possa ottenersi attraverso le sue opere; ma questa è per il Salentino una strada impraticabile perché le cose create sono sempre finite e imperfette e sono pertanto inadeguate a procurarci una via d'accesso al divino⁴. Non meno inconcludenti sono le strategie della teologia apofatica che sono forse più sofisticate e più ingegnose, ma si traducono di fatto nel vano e contraddittorio tentativo di conoscere il divino attraverso la nostra ignoranza della sua natura⁵.

Oltre ad essere impenetrabile alla mente umana, la nozione di Dio è altresì intrinsecamente contraddittoria. *L'Exercitatio II dell'Amphitheatrum* ci fornisce un classico esempio di strategia

² G. C. Vanini, *Amphitheatrum* (d'ora in poi *Amph.*), pp. 8-9, in G. C. Vanini, *Tutte le opere*, cit.: «Quaeris a me quid Deus sit? Si scirem, Deus essem; nam Deum nemo novit, nec quid sit quisquam scit, nisi ipsemet Deus» (le pagine indicate sono quelle riportate a margine del testo latino e si riferiscono all'edizione lionese del 1615).

³ *Amph.*, p. 9: «Si enim denominative de eo quicquam praedicaretur abstractum esset, tum aliud ab ipso, tum ipso prius: quod sane impium est».

⁴ *Ibidem*: «Possumus tamen quasi per nubem Solis lumen, quid ipse sit, per eius opera aliquantum cognoscere: non tamen per ea melius intelligimus quam per ea quae negamus nos intelligere. Dicimus summum bonum, primum ens, totum, iustus, pius, felix, beatus, quietus, securus, creator, conservator, moderator, omnisciens, omnipotens, pater, rex, dominus, retributor, ordinator, principium, finis, medium, aeternus, sempiternus, conditor, vivificator, largitor, perspector, opifex, providentia, beneficus, solus, omnia omnibus».

⁵ *Ibidem*: «Nullis tamen tam plene vocibus indicatum intelligemus quam ijs, inquam, quae ignoracionem praetendunt nostram».

demolitoria: utilizzando materiali desunti da testi ortodossi di matrice scaligeriana o di provenienza dionisiana o agostiniana, il Salentino propone una definizione di Dio in cui gli attributi divini si rivelano reciprocamente confliggenti e la sua esistenza come logicamente impossibile. Dio è – scrive il filosofo – principio e fine di se stesso, ma è manchevole dell'uno come dell'altro; esiste sempre, ma è senza tempo; regna dovunque, ma è senza luogo; è immobile, ma senza quiete; è in tutto e fuori di tutto; è nelle cose senza esservi compreso, è fuori di esse senza esservi escluso; è immutabile, ma produce nelle cose un mutamento⁶. In altre *Exercitationes* si sottolinea che attributi come giustizia, bontà e misericordia sono tra loro incompatibili. Per quanto possa non dispiacere ad un teologo a vocazione mistica, come il Bérulle⁷, che la fa propria, la definizione proposta è verosimilmente agli antipodi del programma anselmiano che presume di poter dedurre l'esistenza di Dio a partire dal suo concetto. Non a caso uno studioso attento, come Nowicki⁸, ritiene giustamente che la *Exercitatio II* contenga una prova ontologica della non esistenza di Dio ed apra la strada al *De non existentia Dei* di Kazimierz Łyszczyński.

Un ulteriore bersaglio della critica razionalistica vaniniana è, com'è facile intuire, il creazionismo, nella duplice forma della generazione interna delle persone divine e della creazione esterna del mondo. La prima, che ovviamente si riferisce alla dottrina della trinità, per essere ignota alla filosofia antica e precristiana e quindi estranea alla razionalità naturale, è ritenuta dal Salentino una mera invenzione della teologia cristiana. Il tentativo dei teologi di puntellare con sofisticate argomentazioni un mistero della fede o un *Glaubensartikel* ha solo l'effetto di dare alle fantasticherie della teologia la parvenza della razionalità. Ciò accade perché la ragione è uno strumento flessibile e pieghevole, capace di legittimare i bisogni della volontà e di piegarsi persino alla logica delle passioni⁹. Lo stesso Vanini, nella finzione apologetica dell'opera, si cimenta nel tentativo, ovviamente ironico e dissacrante, di far quadrare con la livella della ragione le chimere del

⁶ Ivi, p. 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».

⁷ P. Bérulle, *Vie de Jesus, Discours préliminaire* [1629], in *Œuvres complètes*, Paris, J. P. Migne, 1856, col. 417.

⁸ A. Nowicki, *Le categorie centrali della filosofia del Vanini*, in G. Papuli (a c. di), *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, Galatina, Congedo, 1975, pp. 348-353; su K. Łyszczyński e sul suo *'De non existentia Dei'*, in gran parte perduto, cfr. A. Nowicki, *Kazimierz Łyszczyński, wybitny myśliciel polski, autor ateistycznego traktatu De non existentia Dei*, Warszawa, 1963; A. Nowicki, *Kazimierz Łyszczyński 1634-1689*, Łódź, Wydawnictwo Towarzystwa, 1989.

⁹ *Da.*, pp. 365-366, 418, 425.

trinitarismo¹⁰. L'arma dell'ironia è ovviamente usata in altri contesti non meno insidiosi ove alla mente del lettore sono richiamati Trismegisto, che per giustificare la processione interna delle persone divine afferma che Dio è maschio e femmina nello stesso tempo, e Maometto che rinfaccia ai cristiani una così stolta credenza e li schernisce dicendo che Dio non ha un figlio per il semplice fatto che non ha una moglie. Ma al di là dell'ironia e dello scherno l'argomento principe per il Vanini è quello logico: Dio non può creare nulla né di simile né di dissimile rispetto a se stesso; nulla di simile perché altrimenti creerebbe un altro Dio; nulla di dissimile, perché altrimenti esisterebbe un altro infinito fuori di Dio e due infiniti non possono sussistere¹¹.

Il rapporto tra Dio e il mondo non ha soluzioni possibili sia che si parta dall'uomo in direzione della divinità sia che si prenda in considerazione il percorso opposto da Dio al mondo o all'uomo. Oltre a non avere alcuna possibilità di comprendere e conoscere l'essenza di Dio, l'uomo non ha neppure la possibilità di accertarne l'esistenza. Le tradizionali prove a posteriori o cosmologiche non reggono agli urti della critica. La prova *a motu*, risalente ad Aristotele e condivisa da Averroè e da Tommaso, è bollata come assurda perché il primo motore è finito non solo nel tempo ma anche per potenza, in quanto la sua azione cade nella successione temporale e presuppone in potenza il moto che non è ancora in atto. La prova *a pulchritudine universi* è smentita dalla esistenza dei *monstra* e di quelli che potremmo definire, con linguaggio hegeliano, i prodotti abortivi della natura. Il tentativo di Cardano di farli rientrare all'interno della provvidenza, come conseguenza dell'ira divina, si scontra con l'impossibilità di concepire Dio come soggetto alle passioni¹². L'idea di un Dio ordinatore, che potrebbe in qualche modo rientrare nella tipologia di una prova fisico-teleologica, non sembra trovare credito nei testi del Salentino, il quale dichiara sì nella finzione pseudo-apologetica che Dio è autore dell'ordine universale, ma di fatto ritiene che tale ordine sia naturale e indipendente da una potenza esterna. Tale strategia emerge soprattutto nell'analisi del moto dei cieli e più in generale del moto stesso. L'ordinamento celeste non è garantito da Intelligenze motrici, ma è dato dalla forma e dalla materia dei corpi celesti, così come accade per tutti gli altri corpi terreni¹³. Il moto, dunque, è, con una reminiscenza di origine presocratica, intrinseco alla materia, la quale, come principio attivo e dinamico, è in se stessa *actio* e non è mossa da agenti sovranaturali¹⁴. La materia e il moto segnano un discrimine netto tra Dio e la natura, poiché

¹⁰ Ivi, pp. 365-366: «Tam acute ratiocinatis, ut ipsos Philosophos qui Trinitatis mysterium, tanquam aliquid chimaericum et impossibile irridebant, ratione convincere possis. Nunquam tamen ego tuae subtilissimae ratiocinationi fidem meam alligarem, ea namque polles ingenij vi, ut etiam Poëtarum fabulas ad rationis libellam deducere valeas».

¹¹ Ivi, pp. 200, 30; *Amph.*, pp. 230, 288.

¹² *Amph.*, pp. 1-3, 260-284; *Da.*, pp. 254-258. Per il riferimento ad Averroè, cfr. Averroè, *In De anima*, iii, com. 5, Michaele Sophiano interprete, in Aristotele, *Omnia quae extant Opera*, Averrois Cordubensis in ea opera omnes [...] *commentarij*, Venetiis, apud Iuntas, 1562, t. vi-1, pp. 147v, 151v. Per quello a Cardano, cfr. G. Cardano, *De rerum varietate*, xiv.

¹³ *Da.*, pp. 20-21.

¹⁴ *Amph.*, p. 30.

sono prerogative che appartengono alla natura, non del divino, la cui esistenza sfuma e si perde nella fitta nebbia di un'astrazione, mentre la natura si delinea come il regno concreto e vivente della *varietas*, del divenire, della imperfezione, della mutevolezza, della incessante emergenza di forme nuove.

Proprio questa forte componente di matrice greca serve a Vanini per smantellare le ipotesi creazionistiche. Il *Dialogo L* del *De admirandis* muove dal principio della semplicità di Dio per escludere dalla divinità non solo qualsiasi partizione o distinzione interna, ma anche il moto e lo stesso rapporto di causalità¹⁵. In tale ottica l'atto creativo diventa impossibile, perché, per essere un'azione, presuppone il moto e l'articolazione in parti. Il processo creativo è negato non solo sotto il profilo della causa efficiente ma anche sotto quello della causa finale. Infatti, l'agire per un fine, oltre ad avere un carattere antropomorfo, presuppone una mancanza e non può essere attribuito a Dio che è sostanza autosufficiente. Perciò né l'uomo è un fine per Dio, né Dio lo è per l'uomo. L'una e l'altra ipotesi corrono il rischio di cadere nell'empietà¹⁶.

Non essendo spiegabile razionalmente, la creazione è interpretata come un'imposizione della fede. Se potessimo considerare le cose da un punto di vista puramente filosofico dovremmo concludere che il mondo è eterno. I filosofi – dice Vanini – non ammettono un inizio del mondo¹⁷. Solo per un ossequio alla fede cristiana non ci è consentito di professare liberamente la tesi della eternità dell'universo. Il medesimo concetto è ribadito in un altro passo, in cui il Salentino scrive: se non fossi cristiano, concluderei che il mondo è eterno. Di primo acchito sembrerebbero mere dichiarazioni di principio. Ma in Vanini non mancano le argomentazioni logiche più o meno stringenti: così rigorosa è la confutazione della concezione filoniana della creazione *ex nihilo* o dal non essere, la quale è alle origini di tutta la tradizione teologica medievale¹⁸. Porre il non essere al di fuori di Dio – egli osserva – significa limitare e finitizzare il divino: se Dio ha la natura dell'infinito non è circoscritto da alcun limite e pertanto non ha un «fuori di sé», né è limitato dall'ente o dal non ente¹⁹.

Insomma l'ipotesi creazionistica resta impigliata in una duplice impossibilità logica, perché se Dio crea, sia che lo faccia fin dall'eternità, sia che lo faccia in un tempo prestabilito, le alternative possibili sono due: o la creazione comporta qualcosa di nuovo, allora Dio è soggetto al mutamento (ciò che è incompatibile con la sua essenza); o invece non comporta alcuna novità, allora vuol dire che il mondo è sempre stato in atto in Dio e quindi è sempre esistito in Lui (ciò che equivale ad una

¹⁵ *Da.*, p. 353: «Sed Deus est sui ipsius finis – ut illi loquuntur – at acute parum. Nam neque principium Deus ipse sibi, neque finis est, cum in eo neque pars, neque motus, neque medium, neque extremum, neque ingressus, neque exitus ullus sit, neque quicquam aliud, nisi hoc unum: Ipse. Deus simplex est, nulla igitur in eo distinctio; qua de re nulla erit in eo causarum comparatio».

¹⁶ *Ivi*, pp. 352-353.

¹⁷ *Ivi*, p. 102: «Si mundi inchoationem praedicare fas est philosopho».

¹⁸ Filone di Alessandria, *Vita Mosis*, iii, 8.

¹⁹ *Da.*, pp. 364-365: «Deus neque ab ente, neque a non ente ullo modo praescribitur, quia nostra est finita comprehensio, est igitur intra ipsum, qui infinitus est. Si semper intra, nunquam aliquid quod sit extra illum capere poterit». Cfr. anche *Amph.*, pp. 318-319.

negazione della creazione)²⁰. Inconcludente è altresì per il Salentino l'ipotesi tomistica che ricorre alla distinzione tra la sostanza increata, in cui essenza ed esistenza coincidono, e le sostanze create, in cui all'essenza presente nella mente divina si aggiunge l'esistenza. Oltre a ridurre l'esistenza ad un mero accidente, essa contraddice il concetto stesso di creazione che è il formarsi di una sostanza dal nulla. Infatti, se Dio aggiungesse l'esistenza all'essenza presente nella sua mente non creerebbe dal nulla ma da se stesso come da una materia. Ma Vanini va ben oltre e, capovolgendo la tesi tomistica, che è in fondo un surrettizio travestimento della prova ontologica, afferma che essenza ed esistenza coincidono anche, o forse meglio sarebbe dire soltanto, nelle sostanze create. Chi, infatti, potrebbe negare che è ciò che esiste o viceversa che esiste ciò che è? È di tutta evidenza che tale capovolgimento mira da un lato a negare all'essenza divina la realtà dell'esistenza e dall'altro a riconoscere come veramente reali solo gli enti della natura.

Riproposto sul versante della mediatezza o immediatezza dell'azione divina sul mondo, il creazionismo si scontra con un'ulteriore duplice impossibilità logica che mette fuori campo, su due opposti fronti, le tesi di Ireneo di Lione e quelle di Tommaso²¹. Il primo in polemica con gli gnostici del suo tempo, che moltiplicavano all'infinito gli eoni e le ogdoidi tra Dio e il mondo, sostenne che Dio agisce immediatamente sulle cose terrene. Ma l'azione immediata annulla l'infinita distanza tra la perfezione divina e l'imperfezione del mondo, pone Dio a diretto contatto con la mutevolezza degli enti naturali e lo espone al rischio del mutamento²². Il secondo, nell'intento di ovviare alle incongruenze dell'ipotesi ireniana postula tra Dio e il mondo una mediazione che passa per enti intermedi, come le Intelligenze celesti, con la conseguenza che, da un lato, recupera solo in apparenza la trascendenza del divino e, dall'altro, presuppone un'inevitabile *diminutio* della sua potenza.

Il rapporto tra Dio e il mondo è analizzato anche da due ulteriori angolature: quelle cioè dei due nessi tra la provvidenza e l'intelligenza e tra la provvidenza e l'esistenza di Dio. Per il primo la provvidenza, intesa in chiave tomistica come ragione divina che ordina le cose o in chiave vivesiana come volontà che governa con saggezza il mondo, presuppone una stretta correlazione con l'intelligenza o con la saggezza²³. Per il secondo, che è di matrice ciceroniana²⁴, Dio è provvidente a condizione che sia esistente e viceversa l'assenza di una qualsivoglia provvidenza sul mondo è un indizio che milita contro la sua esistenza. Entrambi i percorsi mettono a dura prova le certezze della teologia. Il nesso con l'intelligenza e con la saggezza si mostra subito fallace e antropomorfizzante, perché il 'provvedere' o il 'prevedere' presuppongono una facoltà discorsiva e non

²⁰ *Amph.*, pp. 18, 208, 323; *Da.*, pp. 382-383.

²¹ Ireneo, *Adversus Haeres.*, ii, 1, 1; Tommaso, *Summa c. Gent.*, ii, 46; *Summa Theol.*, i, qu. 50, a. 1.

²² *Da.*, pp. 382-383: «Quia Deus non agit in his sublunaribus nisi mediante coelorum instrumento, immutaretur enim si immediate ageret – ut inquit Philosophus – mutatio namque effectus infert novitatem causae, a qua dependet. Sunt enim correlativa».

²³ Tommaso, *Summa theologica*, i, qu. 22, art. 1 e 2: «Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem»; I. L. Vives, *De anima et vita*, a. c. di M. Sancipriano, Padova, Gregoriana, 1974, p. 532.

²⁴ Cicerone, *De natura deorum*, i, 44; i, 121.

possono essere attribuiti a Dio se non a rischio di commettere un'empietà. «Non si può parlare di saggezza – scrive Vanini – nelle cose divine, perché Dio non discetta, non argomenta, non propone, non inferisce, non comunica, non riceve nulla da nessuno; alla divina onnipotenza non si addice il prevedere; per l'uomo c'è previsione, ma in Dio non c'è futuro. Dio semplicemente vede ciò che è presente»²⁵. D'altronde se la provvidenza fosse intrinseca all'essenza divina, acquisirebbe i caratteri della necessità e della immutabilità e, in quanto tale, non sarebbe più provvidenza, ma semplicemente ordine.

Ad esiti non meno sconvolgenti conduce l'esame del nesso tra la provvidenza e l'esistenza di Dio: anzi in un certo senso esso è per il Salentino decisivo per una confutazione più radicale dell'esistenza di Dio. Essendo, infatti, facilmente dimostrabile che nel mondo non v'è traccia di una provvidenza, se ne deduce che non esiste una sostanza intelligente²⁶. Non a caso Cicerone, per aver negato la provvidenza divina sulle cose terrene, è da Vanini annoverato in *atheorum album*²⁷. Tra l'altro l'assenza di un piano provvidenziale mette a dura prova l'idea di un ordine morale voluto da una sostanza spirituale, individuata come bene assoluto. L'esperienza ci insegna, infatti, che nel governo del mondo non c'è un ordine morale e provvidenziale, perché il male prevale sul bene; la volontà del demonio si rivela più potente di quella di Dio: Dio vuole che tutte le creature siano salve, ma solo pochissime si sottraggono alla perdizione eterna; il diavolo, di contro, sollecita tutti al peccato e ottiene il risultato di riempire gli inferi di dannati. Le stesse Scritture attestano che la volontà del demonio condusse alla morte Adamo ed Eva e tutto il genere umano; quando Cristo tentò di redimere l'uomo dal peccato, il demone sollecitò i giudici a condannarlo ad una morte ignominiosa. Inevitabilmente il discorso scivola sul tema della redenzione della quale si dice che non ha prodotto se non effetti assai limitati. Anche dopo la venuta di Cristo – fa notare Vanini – la salvezza è riservata solo ai cristiano-cattolici che sono una minoranza del genere umano; ne sono esclusi gli ebrei, gli eretici, gli atei, i blasfemi, i simoniaci, gli adulteri, gli omosessuali, sicché si può dire che il numero degli eletti è veramente esiguo²⁸. È facile intuire quali fatali ripercussioni tali rilievi critici possono avere sulla legittimità o sull'origine divina delle istituzioni ecclesiastiche. Vanini prudentemente non ne fa cenno ma il lettore avveduto non si lascia sfuggire le assonanze o le consonanze che essi hanno con il pelagianesimo. Di certo l'idea di provvidenza vacilla, salvo che non si dica – come Vanini fa con una punta di malizioso sarcasmo – che Dio dona ai buoni come felicità massima le

²⁵ *Amph.*, p. 11: «Praeterea consilio non eget Deus tanquam medio, aut instrumento, aut idea ad gubernandum. Tam impia est vox in divinis consilium, quam pluralitas Deitatis. Non disceptat, non ratiocinatur, non proponit, non colligit, non cum alio confert, non ab ullo accipit. Quare ingenue fateor ne verbum quidem illud praevidere Dei convenire omnipotentiae nisi quoad nostra mutila intellectione metimur infinitatem. Nobis quidem, quibus est futurum, praevision illa est. Deus, cui nihil futurum est, non praevidet, sed videt simplicissime quod est praesens: at omnia praesentia».

²⁶ Ivi, p. 124: «Perabsurdum esse probans Deum concedere, ipsius vero providentiae confessionem recusare».

²⁷ Ivi, pp. 124-125 (con riferimento a Cicerone, *De natura deorum*, I, 44; I, 121).

²⁸ *Da.*, pp. 420-421.

tribolazioni che essi desiderano²⁹. Il nodo gordiano che rimane irrisolto è quello della teodicea, perché in un universo retto da un ente spirituale, dotato di intelletto e di volontà, non è giustificabile il male. «Se Dio esiste – è l'inquietante interrogativo vaniniano – da dove viene il male?»³⁰. Le risposte della teologia sono tutte inadeguate e insufficienti perché è nella evidenza delle cose che Dio non pone rimedi ai delitti che prosperano nel mondo³¹. La promessa di premi e di castighi futuri è una frode. Il rinvio ad un regno ultraterreno, al di là dei dubbi circa la sua esistenza, indimostrabile alla luce della ragione naturale³², non è che un astuto stratagemma teso ad impedire che la frode possa essere smascherata³³. Se si pone Dio come causa del mondo, la deformità e il male non possono non dipendere che dalla volontà divina o per un atto commissivo o omissivo o per uno permissivo: Dio ne è responsabile secondo lo stesso dettato della Scrittura per la quale colui che non salva chi corre il pericolo di vita è omicida³⁴. E che Dio non voglia o non possa eliminare il male ce ne dà conferma la misericordia divina che implica i peccati, così come il martirio, che è gradito a Dio, presuppone la crudeltà dei tiranni³⁵.

I teologi credono di poter risolvere tali questioni giustificando l'ordine esistente; essi affermano che Dio, essendo causa libera, sceglie sempre il meglio e l'ottimo. Ma Vanini risponde che sarebbe stato meglio che Dio avesse eliminato dal mondo i delitti, il male e il peccato; e, alla obiezione che una decisione siffatta avrebbe compromesso il libero arbitrio che secondo i teologi si esplica nella scelta tra il bene e il male, egli replica che la libertà umana si sarebbe potuta salvare anche se si applicasse alla scelta tra un bene e un altro³⁶. Non v'è dubbio che l'attacco della critica si spinge fino a scardinare l'idea di un bene assoluto inteso non solo come fonte ma anche come meta della vita etica. La beatitudine come *copulatio* di reminiscenza averroistica o come anelito alla identificazione con il divino e con l'eterno è negata senza mezzi termini. Molto prosaicamente Vanini fa consistere l'anelito all'eternità con la battaglia che si combatte per la perpetuazione della specie³⁷. L'aspirazione

²⁹ *Amph.*, p. 86: «Siquidem Deus summas in hoc saeculo etiam felicitates bonis affundit, tribulationes nimirum: expetunt enim illas si boni sunt».

³⁰ *Ivi*, p. 95: «Si Deus est, unde mala?».

³¹ *Ivi*, p. 91.

³² *Ivi*, pp. 84-85. Il termine ragione, nel senso di facoltà razionale, ha 26 occorrenze nell'*Amphitheatrum* e 27 nel *De admirandis* ed ha costantemente il significato di ragione naturale, cioè di facoltà insita nell'ordine della natura, corrispondente nell'uomo a ciò che nei bruti è l'istinto. Essa può essere impiegata per dare una parvenza di razionalità alle favole, ma è soprattutto lo strumento per l'accertamento e la difesa della verità (*Da.*, p. 14: «Nunquam deficit ratio pro veritatis tutela»). In entrambi i testi vaniniani la ragione non è mai intesa come un *prius* che preceda o trascenda l'esperienza, ma è considerata nelle sue particolari procedure argomentative e di costruzione del sapere.

³³ *Da.*, p. 442.

³⁴ *Amph.*, p. 91; *Mt.*, viii, 15; *Levit.*, xix, 17; *Eccl.*, xix, 13; *Lc.*, xvii, 3; *i Io.*, iii, 15.

³⁵ *Ivi*, pp. 92 (con riferimento a *Psal.*, cxv, 6); pp. 116-120 (con riferimento a *Psal.*, xxxii, 5), p. 311.

³⁶ *Ivi*, pp. 110, 113, 288.

³⁷ *Da.*, pp. 253-254: «In lecto colluctentur, non quasi pensum concubitus seu debitum, ut Summistae vocant, languide et oscitanter persolventes, sed quasi singulare certamen expetentes (sane dimicant tunc pro aeternitate) in venerem ardentius incalescant, ut cumulate affatimque conferant spiritus, sic enim semen perfectius elaboratur»; p. 354: «Perpetuitatis desiderium cunctis inditum est animantibus, quare in sobole et fama

alla vita eterna o alla identificazione con la divinità non ha reali attrattive: pochissimi sono, infatti, coloro, che, benché infelicissimi, desiderano morire. «Noi – egli scrive – non desideriamo l'essere di Dio, perché desideriamo il nostro essere e la nostra perfezione; se desiderassimo l'essere di Dio, desidereremmo la nostra corruzione e la nostra distruzione»³⁸. È assurdo imporre all'uomo un fine che trascenda la sua natura. Le finalità che si possono perseguire nell'ordine naturale delle cose sono quelle che non vanno oltre la facoltà dell'operatore, come la carrozza non supera la facoltà del carpentiere³⁹. Perciò la beatitudine e la felicità accessibili all'uomo non possono non essere compatibili con la natura umana e consistono – secondo il Salentino – nella vita civile e politica e nella costruzione di una società partecipativa e solidale in cui il volere di ciascuno non sia d'ostacolo al volere degli altri⁴⁰.

Se non è fine ultimo, Dio non è neppure causa prima, né nel senso di una causalità libera e contingente, né nel senso di una causalità necessaria. Vanini esclude, da un lato, il volontarismo scotiano e, dall'altro, il necessitarismo tomistico. In quanto causa libera, Dio è concepito come volontà assoluta o come potenza infinita che non ha limiti o ostacoli al proprio potere. Questa intuizione di matrice scotiana si scontra con due distinte difficoltà logiche. La prima è che la libertà divina deve potersi conservare prima e dopo la creazione. I fautori di una causalità libera sostengono che Dio ha creato questo mondo, ma avrebbe potuto crearne un altro; lo ha creato così, ma avrebbe potuto, e in linea teorica può, crearlo in un modo migliore di come lo ha fatto. Si tratta però di una possibilità puramente teorica, perché se Dio la ponesse in atto, svelerebbe che la scelta precedente non è stata né ottima né eccellente; ma se il volere di Dio risulta vincolato alla scelta dell'ottimo e dell'eccellente, ne consegue che il suo potere assoluto non può non scadere in un potere ordinario, scandito dalla obbligatorietà e necessità di quella scelta. In altri termini la potenza, che per definizione è assoluta e libera, resta di fatto inattiva e inespressa e, non avendo la possibilità di esercitarsi, risulta vuota e senza risultato⁴¹. Anche se si dovesse sostenere, come fanno taluni

perennitatem expetunt. At verae aeternitatis amor perpauca allicit. Ideo vix unus est ipseque miserrimus, qui mori desideret». Cfr. *Da.*, p. 322.

³⁸ *Amph.*, p. 195: «Hae autem omnes bonitatis actiones ad summam illam Dei bonitatem referuntur, cuius 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».

³⁹ *Ivi.*, p. 190: «Operatio aliqua est quasi forma finis. Idque ibi [fit], ubi finis non excedit vires operantis. Sic carpentum non est praestantius quam habitus carpentarij. Est enim ars operae et formae carpenti forma».

⁴⁰ *Ivi.*, p. 196: «Ubi participatio sine invidia, collocutio sine sermone, collatio sine decessione, receptio sine accessione, quies sine motu, intellectio sine ratiocinatione. Ubi omnia sunt in omnibus, ab uno, non ab omnibus. Ubi omnes singuli sibi, alteri alteris, unum in uno. Qui adesse volunt alijs, quod adest, quia ipsis nihil deest, ne id quidem quod adest illis. Quia qui vult, vult eos velle, cuius velle nos velle, quod vult, facit».

⁴¹ Si noti il tortuoso andamento con cui Vanini confuta la distinzione scolastica tra potenza assoluta e potenza ordinaria: dapprima sottolinea che la potenza assoluta, la sola che può essere attribuita a Dio, è irriducibile a quella ordinaria; quindi in *Amph.*, pp. 328-329, dichiara che la potenza assoluta non può disporsi secondo un ordine e non può scadere a potenza ordinaria. Poi osserva di aver confutato gli scolastici per colpire i moderni filosofastri che dichiarano infinito l'universo, come se da Dio potenza infinita

teologi, che nulla può ricevere l'infinita potenza di Dio, questa resterebbe comunque senza effetti. La seconda difficoltà logica deriva dal fatto che la causalità libera coincide con l'agire in modo contingente. Ma se Dio può agire e non agire, se può determinarsi ora in un modo ora nell'altro, vuol dire che Egli è di volta in volta, ora indeterminato ora determinato e che in Lui ci sarà, come in noi, il passaggio dalla indeterminazione alla determinazione oppure il passaggio da una determinazione ad un'altra. Poiché ciò implica imperfezione e non è compatibile con l'essenza immutabile di Dio, ne deriva che Dio non può essere causalità libera⁴².

Resta da sottoporre al grimaldello della critica l'alternativa, di derivazione aristotelica, di un Dio causalità necessaria. Essa ebbe fautori di primo piano come Abelardo ed Avicenna, ma Vanini la vuole risalente all'VIII *Physicorum*, ove lo Stagirita teorizza l'impossibilità di un cominciamento del moto⁴³. Anche su questo fronte le difficoltà logiche sono insormontabili, perché se Dio è causa necessaria, il mondo è stato creato necessariamente fin dall'eternità ed è coeterno a Dio. In altri termini se Dio muove il cielo con necessità, con necessità lo ha mosso nel passato e lo muoverà nel futuro; quindi il moto non ha mai avuto un inizio e non avrà una fine. Per di più la coeternità di Dio e del mondo presenta un'ulteriore incongruenza che è quella di presupporre la contemporaneità del prodotto e del produttore. Infine, a partire da una causalità necessaria sarebbe gravemente compromesso e non potrebbe più essere salvato il libero arbitrio umano⁴⁴.

Ovviamente le armi della critica non risparmiano l'angelologia cristiana. Vanini confuta senza mezzi termini l'esistenza di sostanze separate e incorporee come le Intelligenze celesti. È più congruo – a suo avviso – supporre che Dio non abbia bisogno di alcuna mediazione tra sé e il mondo piuttosto che ammettere l'esistenza di cause motrici intermedie, che non solo sarebbero rispetto al moto del cielo simili a giumente legate al giogo di una macina⁴⁵, ma, per la loro natura incorporea, non potrebbero né muovere né essere mosse in ottemperanza al principio averroistico che il moto è in stretta correlazione con la corporeità («nihil movetur praeter corpus»)⁴⁶. Da qui alla negazione di tutto ciò che è incorporeo o spirituale il passo è breve: «È da stolti – scrive Vanini – opporre ciò che è spirituale a ciò che è materiale, dal momento che

non potesse derivare un'azione infinita (che è di fatto un altro colpo inferto alla potenza assoluta); infine, in *Amph.*, p. 113, finge di confutare, ma in realtà lascia sussistere, l'obiezione secondo la quale la potenza infinita o assoluta è priva di effetti: «Frustranea et supervacua potentia est, quae non habet in quod agat. Sed potentia Dei infinita non habet in quo totam se exerceat, quia nihil infinitatem ipsius potest recipere. Frustra est igitur infinita Dei potentia». Dunque per un verso Dio è causalità libera e potenza assoluta (e in quanto tale non può disporsi secondo una potenza ordinaria o al massimo può essere l'autore dell'ordine) e, per un altro verso, la potenza assoluta è di fatto vuota e priva di effetti.

⁴² *Amph.*, pp. 128, 138, 147, 201, 316-318.

⁴³ Cfr. Abelardo, *Theologia christiana*, v, PL., 178, col. 1325; Avicenna, *Metaphysica*, ii, 1, 3; Aristotele, *Phys.*, viii, 5, 257 b 3-30.

⁴⁴ *Amph.*, p. 332-333, 13, 12, 15.

⁴⁵ *Ivi*, p. 250.

⁴⁶ *Da.*, pp. 7 e 18 (con probabile riferimento a Pietro D'abano, *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*, diff. lxiv, Venetiis, apud Iuntas, 1565 (rist. Padova, Antenore, 1985), p. 96aD, e diff. lxxxvii, p. 130bB).

spirituale deriva da spirare e la respirazione non è priva di materia»⁴⁷. Si spiega perciò perché egli ribadisca a più riprese che l'esistenza dei demoni e delle Intelligenze angeliche non è dimostrabile con la ragione naturale⁴⁸. Se si obietta che la loro esistenza è attestata dalla Sacra Scrittura, Vanini risponde che i filosofi che la negano non tengono in alcun conto i sacri testi e che gli enti incorporei sono costruzioni dell'intelletto umano⁴⁹. Il suo obiettivo è evidentemente quello di accentuare la frattura tra il mondo divino dell'essere e quello degli enti terreni. Alle sostanze immateriali, siano esse demoni, angeli o Dio stesso, è preclusa la conoscenza della realtà mutevole e cangiante di ciò che è particolare o singolo per il fatto che esse non dispongono, come gli uomini, di una facoltà discorsiva, né di una razionalità che, oltre tutto, per il proprio esercizio, richiede strumenti materiali⁵⁰: le idee, osserva Vanini, non possono essere prodotte dalle cose materiali, che per principio non agiscono sulle spirituali, né possono essere prodotte da enti spirituali che non possono né rappresentarsi l'idea di un oggetto corporeo, né imprimerla in un soggetto incorporeo⁵¹.

In realtà Vanini segnala i limiti gnoseologici delle sostanze immateriali con il deliberato proposito di attaccare la *scientia Dei*, che è soggetta ai medesimi inconvenienti. Se, infatti, ha ad oggetto i singoli, essa va incontro alla falsità e al mutamento e, per converso, se non li ha ad oggetto, non può essere, come pretende Averroè, causa delle cose. Per essere certa e stabile, la scienza divina deve configurarsi come scienza di ciò che è necessario o comunque come intuizione diretta e immediata degli universali. Da essa, perciò, è inevitabilmente escluso il contingente che ha una natura indeterminata. Tale esclusione ovviamente allarmò i teologi. Nel tentativo di superarla Boezio ipotizzò che il contingente, quando cade nella sfera del sapere divino, diventa determinato e necessario. Vanini respinge aspramente come arbitraria l'ipotesi boeziana, osservando che l'indeterminatezza insita nella natura dei futuri contingenti resta tale per qualsivoglia intelletto, sia umano che divino. Insomma se da un alto guadagna in stabilità e necessità, dall'altro la *scientia Dei* perde in aderenza alla ricchezza della *varietas* naturale. La distanza tra il divino e l'umano si conferma incolmabile e segna un ulteriore duro colpo all'idea della provvidenza⁵².

Con la messa in crisi di un piano provvidenzialistico cade anche la possibilità di interventi straordinari di Dio sul mondo: i miracoli sono per lo più frutto della ingenua credulità popolare, alimentata per scopi di potere. Vanini individua almeno due tipologie di miracoli presunti: la prima è quella degli eventi di cui si ignora la causa naturale; la seconda è quella degli eventi che accadono dopo lunghissimi intervalli di tempo, non trascendono affatto le forze della natura e rientrano nell'ordine generale

⁴⁷ *Da.*, p. 345: «Hic ego non dicam ineptissime spirituale materiali opponi, cum spiritale a spirando dicatur, spiratio autem materiae expers non sit».

⁴⁸ *Ivi*, pp. 366, 427, 428, 432, 453, 472, 477, 478, 480, 490; *Amph.*, p. 85.

⁴⁹ *Ivi*, p. 427.

⁵⁰ *Ivi*, p. 382; cfr. *Amph.*, p. 224.

⁵¹ Cfr. *Amph.*, Exerc. XXXIII.

⁵² *Ivi*, p. 97; *Da.*, p. 380 (con riferimento ad Averroè, *In Metaphysicorum libros*, xii, com. 51, Venetiis 1562, v. viii, p. 337v).

delle cose⁵³. Vi sono poi miracoli che sono veri e propri parti della fantasia di autori poco affidabili o poco credibili, com'è il caso del vaticinio del fanciullo appena nato, di cui parla Haly Halbohazen nel suo *De iudiciis astrorum*, o delle apparizioni cosiddette 'gregoriane', citate in abbondanza nei *Dialogi* di Gregorio Magno⁵⁴. Altri miracoli sono il prodotto dell'accesa immaginazione o della suggestione religiosa, come le stimmate di Francesco, il quale se le procurò o per effetto della passione ardente per il Cristo oppure con l'uso di un ferro, come faziosamente sospetta Lutero⁵⁵. Un'ulteriore categoria di miracoli si può ascrivere a finalità politiche o religiose o di lucro. Ci sono miracoli, architettati e messi in atto da principi per consolidare il proprio potere⁵⁶, e miracoli che accompagnano la nascita di religioni, vere o false che siano; le *leges*, infatti, sono fondate da un novello profeta, come Cristo o Maometto, il quale, ricorrendo all'astuzia, si presenta al popolo come portavoce della divinità, munito di poteri straordinari⁵⁷. Moltissimi sono poi i miracoli che, con reminiscenza lucianiana, si possono ascrivere ad imposture escogitate da fraticelli sacrificatori, privi di scrupolo, per spillare denaro a vecchiette superstiziose⁵⁸. Infine ci sono i miracoli ricordati nei testi sacri e nelle storie ecclesiastiche ai quali siamo obbligati a credere in ossequio alla fede e in ottemperanza ad appositi decreti pontifici⁵⁹. Ma Vanini in proposito non ha cedimenti di sorta; a differenza di Pomponazzi che si preoccupa di salvare i *miracula vera*, egli è fermamente convinto che tutti i prodigi sono falsi e che tutti sono riconducibili a cause naturali. Lo prova il fatto che mancano testimonianze di prima mano intorno alla loro veridicità. Gli atei dicono di non averne mai visto alcuno e di aver saputo dai più anziani di non aver mai visto niente con i propri occhi e di averne solo sentito parlare soprattutto da parte di vecchiette facilmente suggestionabili. La credulità popolare è una inequivocabile preconditione del miracolo, tant'è che neanche Cristo poté compiere prodigi nella propria patria a causa della incredulità dei suoi conterranei. E, per dare un esempio di come si costruiscano le testimonianze, Vanini ricorda il miracolo verificatosi a Presicce, ove, in occasione del rinvenimento di un'icona bizantina, un cieco dalla nascita avrebbe acquistato la vista e in compenso sarebbe diventato claudicante. Su tale presunto miracolo il Salentino scrive forse le pagine più felici e più congeniali al suo spirito beffardo e dissacratorio e si esibisce in un vero e proprio *divertissement* in cui, con ironia e con un

⁵³ *Da.*, pp. 410-411, 390.

⁵⁴ *Ivi*, p. 428. Cfr. *Da.*, p. 392; *Amph.*, pp. 36, 38, 40-41; Albohazen Haly filii Abenragel *Libri de iudiciis astrorum*, summa cura et diligenti studio de extrema barbarie vindicati, ac latinitati donati, per Antonium Stupam Rhoetum Praegalliensem, Basileae, ex officina Enrichi Petri, 1551, lib. iv, cap. i, p. 145. Per le apparizioni gregoriane, v. *Amph.*, p. n.n., 17, con riferimento a Gregorio Magno, *Dialogorum libri iv de vita et moribus Patrum Italicorum et de aeternitate animarum* di Gregorio Magno, nel cui impianto agiografico e miracolistico si fa un frequente ricorso alle apparizioni di spiriti e di anime di defunti (Cfr. Migne PL, t. lxxvii).

⁵⁵ *Amph.*, pp. 67-68, 70. Cfr. anche *Amph.*, p. 72. Va detto che la citazione di Lutero a proposito delle stimmate di Francesco non sembra trovare riscontro nei suoi scritti.

⁵⁶ *Ivi*, p. 50; *Da.*, p. 368.

⁵⁷ *Amph.*, pp. 52, 58; *Da.*, pp. 387, 390-392.

⁵⁸ *Amph.*, pp. 50-51; *Da.*, pp. 367, 371, 390-391.

⁵⁹ *Da.*, p. 366; *Amph.* p. 51.

incalzante affastellamento di ipotesi ateistiche, mette alla berlina la credulità popolare⁶⁰.

Al razionalismo critico del Salentino non sfugge neppure il testo sacro, il cui originale – egli dice maliziosamente con l'evidente intento di screditarne l'autorevolezza – non è mai stato trovato da nessuna parte⁶¹. Lungi dall'essere di ispirazione divina, la Bibbia non è affatto un testo privilegiato, né è per principio sottratta al tarlo corrosivo della critica; i filosofi mostrano di avere in essa la stessa fede che hanno nelle favole di Esopo o nelle astruserie del Corano⁶². Perciò Vanini si sente libero di esprimere giudizi drastici e trancianti sulle parti che la compongono. I testi profetici sono infarciti di falsità, quelli di Salomone, stimato dagli ebrei un dio di sapienza, sono zeppi di proverbiuoli popolari e di versetti lascivi. Il *Pentateuco* si nutre di una filosofia elementare e rudimentale e si presenta nella forma di un codice etico e giuridico i cui precetti, come taluni divieti alimentari o come il matrimonio levitico, che Vanini interpreta come pratica incestuosa, sono di chiara marca politica. Se dal giudizio sui singoli libri passiamo all'esame del loro contenuto la critica vaniniana si fa più aggressiva e mira ad equiparare e a mettere sullo stesso piano della religione pagana e di quelle cosiddette false tanto la *lex* giudaica quanto quella cristiana. La storia ebraica narrata nel Vecchio Testamento è degna di spugna e di carbone⁶³. Il Dio che ne tesse le fila ha i tratti di un Dio vendicatore che ricorre alle pene e alle punizioni⁶⁴ come il principe terreno, della cui autorità Egli è modello archetipo e fonte (*a Deo potestas*). La connessione tra il peccato di Eva e i dolori del parto è del tutto arbitraria come si evince dal fatto che essa fu ignorata dai filosofi pagani i quali sapevano bene che anche gli animali, che sono privi di ogni macchia di peccato, sono travagliati dalle stesse doglie⁶⁵. I temi del peccato originale e della redenzione sono demandati ai vecchi dotti della Sorbona per essere privi di qualsivoglia valenza filosofica. Spesso Vanini designa Mosè come filosofo⁶⁶, anziché come profeta, per sottolineare che la sua opera è di origine umana e non divina. Quando viceversa lo considera alla stregua di un inviato da Dio, fa cadere l'accento sul suo carattere di profeta armato che impose gli ordinamenti giudaici con la forza e non in virtù della rivelazione. Nello stesso spirito a Mosè egli contrappone Cristo come profeta astuto che si sottrae abilmente agli imbarazzanti quesiti dei farisei, mette in atto, come un erudito filosofo, ciò che era stato predetto dagli antichi profeti e sconvolge, come un principe di stampo machiavelliano, la legge giudaica nella finzione di volerla portare a compimento⁶⁷.

⁶⁰ *Da.*, p. 367; *Amph.*, p. 72; *Da.*, p. 439; *Amph.*, pp. 72-77.

⁶¹ *Da.*, p. 366: «Sed Scriptura, cuius nec originale ullibi adinvenitur».

⁶² *Amph.*, p. 83; *Da.*, p. 46: «Vetusti Philosophi Hebraeorum ceremonias irridebant»; p. 480: «Philosophi... sacras Hebraeorum historias contemnunt»; *Amph.*, p. 83: «Qui eam Sacrae Scripturae praestant fidem, quam vel ego Aesopicis fabellis aut muliercularum insomnijs aut Alcorano-Turcicis superstitionibus».

⁶³ *Amph.*, pp. 83, 215; *Da.*, pp. 455, 46, 325-327, 8.

⁶⁴ *Amph.*, p. 82: «A Deo scelerum iustissimo vindice, vel a iudicibus, Dei ministris, meritis mulctantur poenis».

⁶⁵ *Ivi*, pp. 91, 235, 260.

⁶⁶ *Da.*, pp. 102, 113. In *Da.*, p. 250, definendo Mosè 'principe', Vanini ne segnala la funzione politica.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 360-361, 358-362.

Quanto al Nuovo Testamento l'attenzione del Salentino si concentra soprattutto sul paolinismo, denunciato come forma di autoritarismo le cui radici sono nella concezione della fede che, come dono gratuito, scollegato dai meriti acquisiti, obbliga i credenti a una totale subordinazione della coscienza e dell'intelletto. Vanini non trascura di far notare che l'autoritarismo paolino va ben oltre il campo della religione per assumere connotazioni politiche, con la dottrina della radicale soggezione ad una autorità terrena incontestabile perché d'origine divina, ed etiche, con la dottrina del matrimonio simbolo dell'unione della Chiesa e di Cristo e con la condanna della sessualità non finalizzata alla riproduzione. Più in generale tutte le religioni si configurano come un potere spirituale che invade e domina le singole coscienze attraverso il timore del Nume Supremo che tutto vede e compensa con premi e castighi eterni⁶⁸.

Nel complesso l'attacco ai testi sacri è davvero devastante e lo è più di quanto possa emergere da una lettura epidermica degli scritti vaniniani. Tutto è sottoposto al vaglio della ragione: l'elezione del popolo ebraico, le alterne vicende della sua storia, la fuga dall'Egitto, il messianismo, le profezie di Daniele e degli altri profeti sull'Anticristo, l'attraversamento del Mar Rosso, le resurrezioni, l'assunzione in cielo di Mosè e di Elia, le visioni di Giacobbe, la riproduzione delle pecore di Labano, la prassi della circoncisione di origine egiziana, l'istituzione del sacramento del matrimonio⁶⁹. Tutto sfuma nella nebbia della favola e della menzogna, di cui è vittima il popolino, ma non i dotti o i filosofi. Il *leit Motiv* ricorrente è che le *leges* si fondano sull'inganno e sulla frode. E a sostegno di una tesi così ardita Vanini invoca paradossalmente l'autorità di Agostino il quale riconosce la liceità della menzogna in ambito religioso e dichiara esplicitamente che avrebbe stentato a credere alla verità dei Vangeli se non fosse stato obbligato dall'autorità della Chiesa (che è un modo sottile per insistere ancora una volta sul principio dell'autorità e sulla coincidenza tra il contenuto della fede e i decreti dell'autorità pontificia). In breve la religione è per Vanini il dominio dell'inganno e dell'impostura: i filosofi ne erano perfettamente consapevoli, ma per il timore del pubblico potere, erano costretti al silenzio⁷⁰.

Se la demolizione della teologia costituisce la *pars destruens* del pensiero vaniniano, la riflessione sulla scienza ne rappresenta la *pars construens*. Non si tratta ovviamente di attribuire al Vanini un ruolo nella nascita della scienza moderna, ma di stabilire quali sono i limiti e i confini della sua concezione della natura, la quale, com'è evidente, ha fondamentalmente una connotazione filosofica. Si è spesso notato⁷¹ che il Vanini sembra essere estraneo a quel complesso processo storico che aprì la strada al nuovo sapere scientifico, ma non sempre si è posta la dovuta attenzione sul fatto che egli scrive proprio negli anni in cui quel processo storico era appena agli inizi. In astronomia la svolta decisiva si era

⁶⁸ *Da.*, p. 366; *Amph.*, pp. 108, 164, 171; *Da.*, pp. 354-355, 357, 412.

⁶⁹ *Da.*, pp. 123-124, 455-456, 361, 428, 354-355.

⁷⁰ *Amph.*, p. 36 (con riferimento ad Agostino, *De civitate Dei*, iv, 27, Migne PL, t. xli, 1845, t. vii, col. 134), p. 164 (con riferimento ad Agostino, *De baptismo contra Donatistas*, iv, 24, Migne PL, t. xliii, 1861, t. ix, col. 174); *Da.*, p. 367.

⁷¹ Cfr. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, v. vi (1941), pp. 511-513.

prodotta nel secolo precedente con il *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) di Copernico; ma solo a ridosso della stampa dei testi vaniniani Kepler aveva elaborato le sue due prime leggi astronomiche nell'*Astronomia nova* (1609) e si accingeva alla formulazione della terza nell'*Harmonices mundi* del 1619. Qualche anno prima dell'*Amphitheatrum* avevano visto la luce il *Nuncius Sidereus* (1610) e la relativa *Dissertatio* kepleriana (1610) e, nel 1612, Galileo aveva dato alle stampe il *Discorso delle cose che stanno in su l'acqua, e che in quella si muovono*. Nel campo della medicina il *De humani corporis fabrica* (1543) del Wesel aveva già da mezzo secolo scosso il galenismo dal tradizionale torpore e dal dogmatismo, indicando nella esperienza la strada maestra per le ricerche anatomiche. Lo stesso Vesalio e Serveto avevano avuto le prime timide intuizioni relative alla piccola circolazione sanguigna, ma alla soluzione globale e definitiva non si giunse che più tardi con la *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis* (1628) di William Harvey. Il magnetismo era stato oggetto di una accurata messa a punto da parte di Gilbert con il suo celebre *De magnete* (1600) e la soluzione dell'annoso problema dell'arcobaleno era stata suggerita dal De Dominis nel *De radiis visus et lucis in vitriis* (1611).

Che sentore ha Vanini di questo vasto movimento di idee nuove? Egli è innanzi tutto schierato contro quelle forme di sapere occulto, come l'astrologia, la magia, l'alchimia e la cabalistica che avevano dominato la scena della Rinascenza; è altresì un tenace avversario del platonismo del suo tempo in cui scorge una paradossale confusione di teologia, di matematismo misticheggiante e di sapere scientifico. Il suo aristotelismo è più epidermico che oggetto di profonda convinzione; anzi egli tiene nei confronti della filosofia peripatetica un atteggiamento critico forse perché progressivamente ne scopre l'inidoneità a fondare un nuovo modello di scienza. Vanini ignora del tutto i progressi compiuti dal De Dominis e dal Gilbert rispettivamente sul fronte della riflessione e della rifrazione della luce e su quello del magnetismo, ma è indubbiamente sensibile al richiamo vesaliano all'esperienza diretta e nutre non poche simpatie per i modelli meccanicistici capaci di assicurare un'autentica autonomia al mondo della natura. Più consistenti sembrano, invece, le sue aperture verso il copernicanismo di cui forse aveva percepito qualche eco nel convento napoletano del Carmine Maggiore ove certamente era rimasta traccia dell'insegnamento di Paolo Antonio Foscarini. Ma è soprattutto significativo che egli si preoccupi di procurarsi un esemplare della *Dissertatio* kepleriana e che in taluni passi del *De admirandis* accenni, sia pure con la dovuta cautela, al moto della terra⁷², ovvero ad una dottrina scientifica che, appena qualche mese prima, tra il 24 febbraio e il 5 marzo 1616, aveva subito una prima condanna da parte del Santo Uffizio.

Le novità della filosofia del Vanini vanno ricercate soprattutto nella sua concezione dell'uomo e dell'universo⁷³. La *pars construens* del suo

⁷² *Amph.*, p. 228; *Da.*, pp. 24, 25, 32, 144.

⁷³ *Amph.*, p. 286: «Si est principium motus, ergo ipsa non habet principium; hoc autem cum soli Deo conveniat, Naturam idem cum Dei potestate esse apud Aristotelem constat. Ipse autem duplicem statuit Naturam: unam, supremam in omnia entia potestatem, sic nihil est praeter Naturam, ne monstra quidem, quando in Natura sunt. Altera Natura est eadem, sed non impedita cuiuspiam externae occursu rei; praeter hanc Naturam multa

pensiero è già implicita nella demolizione della teologia e della metafisica classica. Solo attraverso la loro messa al bando è possibile l'autonomia della ragione e della natura. È significativo che su questo terreno Vanini si muova con una sorta di equilibrio vacillante tra aristotelismo e antiaristotelismo. Se sono ancora aristotelici il suo linguaggio e il suo apparato concettuale, il nucleo di idee che ne emerge confligge con i più saldi principi del filosofo greco. Ciò accade in particolare quando egli mette a punto temi come quelli della natura, dell'ordine, delle forme, della materia e della conoscenza. La natura, per esempio, è aristotelicamente definita «principio del moto e della quiete»⁷⁴, ove il termine 'principio' indica di per sé una autonomia ed una indipendenza da qualsivoglia potenza esterna. Per Vanini tutto è dentro la natura; ciò che è fuori o al di sopra di essa è una costruzione dell'intelletto e gli enti immateriali e spirituali, come già sappiamo, sono vuote astrazioni, prive di consistenza⁷⁵. Le stesse forme aristoteliche perdono la loro rigidità essenzialistica o sostanzialistica di matrice platonica e si calano più profondamente nel multiforme divenire della natura. Nei misti e nei processi di trasformazione di un continuo le forme, dichiara Vanini in netto contrasto con lo Stagirita, si mescolano⁷⁶ come si mescolano le materie; esse sono intaccate dal divenire e sono intrinsecamente incardinate nella materia delle cose in processi di aggregazione e di disgregazione che sfiorano una concezione atomistica o comunque materialistica della natura⁷⁷. Tutto ciò che esiste è corpo e nulla si muove se non è un corpo. La materia e il moto sono i soli principi del mondo naturale. Anche la materia, come le forme, perde le connotazioni che aveva all'interno dell'aristotelismo: non è più intesa come potenza o passività o ricettività, ma è concepita, probabilmente per un influsso presocratico, come principio attivo e dinamico.

Segue da ciò una revisione del concetto aristotelico di natura. Per lo Stagirita essa è una totalità ordinata nel senso che si configura come soggetto e causa finale in sintonia con il dettato del *II Physicorum*⁷⁸. Vanini utilizza liberamente il lessico aristotelico così da dare l'impressione di attestarsi sulle stesse posizioni del filosofo greco. Infatti, l'uso che egli fa del termine 'natura', nell'accezione di totalità di enti, spesso si accompagna a formule e modi di dire che sottintendono una concezione finalistica: non di rado ripete che la natura e Dio non fanno nulla invano⁷⁹, che scelgono sempre il meglio⁸⁰, che la natura è potenza di Dio⁸¹, è maestra

fiunt».

⁷⁴ *Amph.*, p. 286; *Da.*, pp. 254, 318.

⁷⁵ *Da.*, p. 385.

⁷⁶ *Ivi*, p. 172: «formas misceri».

⁷⁷ Prescindendo da termini come *aggregatio* e *disgregatio*, spunti di atomismo sembrano affiorare nel *De admirandis* per la presenza di termini come *particula* e relative varianti morfologiche (10 occorrenze), *minima* (un'occorrenza) e *portiunculae* materiali (4 occorrenze).

⁷⁸ Aristotele, *Phys.*, ii, 8, 199 b 32.

⁷⁹ *Amph.*, 28, 269, 283, 286, 290, 291, 309, 310 (con riferimento ad Aristotele, *De coelo*, i, 4, 271 a 32 e ii, 8, 290 a 31-32. Vedi anche: *De coelo*, ii, 11, 291 b 13-14; *Da.*, pp. 40, 193).

⁸⁰ *Amph.*, pp. 91, 110.

⁸¹ *Ivi*, p. 242 («Natura nisi potestas Dei»); p. 285 («Natura potestas Dei»); p. 286 («Naturam idem cum Dei potestate esse apud Aristotelem constat»); p. 290 («Deus et

prudente, sapientissima⁸², madre provvida⁸³; ad una qualche intenzionalità sembrano fare riferimento anche verbi come *dare*, *insculpere*, *velle*, *intendere*, *indere*, *respicere*, *ordinare*, *obtinere* ecc., con cui egli indica l'agire della natura⁸⁴. Ma se si conduce l'indagine nello spirito della circolarità ermeneutica che integri la comprensione dei dettagli alla luce del contesto e quella del contesto alla luce dei dettagli, si scopre che quel finalismo è solo nella superficie del testo e che invece la natura ha per il Salentino un ordinamento che coincide con la serie causale che lega intrinsecamente gli effetti alle cause e viceversa⁸⁵. Rispetto ad Aristotele si determina una prevalenza non della causa finale, ma di quella efficiente. Il distacco dal pensatore antico o dal tomismo è netto: se per lo Stagirita l'ordine è finale e se per Tommaso è gerarchico, per Vanini è invece seriale. Non è cioè un ordine voluto, né pensato, né imposto da un principio esterno, ma è tutt'uno con il divenire delle cose; più precisamente è la regola insita nella struttura stessa di un complesso meccanismo o di un complicato ingranaggio, ove il moto di una parte è causa del moto di un'altra ed è nel contempo garanzia del funzionamento del tutto. Il mondo delle cose non è che una *machina mundi*⁸⁶; l'universo ha le stesse leggi certe e stabili che ha l'intricato ingranaggio degli orologi costruiti da un artigiano tedesco. Ove naturalmente il termine 'legge' non va confuso con quello di legge scientifica, traducibile in formule matematiche, ma va inteso più semplicemente come ordinamento inscritto nel meccanismo stesso di un orologio. Su questo concetto meccanicistico si innesta un ulteriore elemento di matrice presocratico-empedoclea che scuote l'idea aristotelica di un ordine sostanzialmente irrigidito, fissato una volta per tutte, cristallizzato. Per Vanini l'ordine

Natura»), p. 301 («Datas esse a Natura, quae divinae potentiae vis est atque facultas»); p. 310 («A Deo et a Natura ordinata»); *Da.*, p. 254 («Natura, quae Dei facultas, imo Deus ipse»); p. 366: («Natura, quae Deus est (est enim principium motus)»).

⁸² *Amph.*, pp. 161, 283, 285.

⁸³ *Da.*, pp. 149, 259, 432.

⁸⁴ Espressioni che presuppongono una sorta di personalizzazione della natura, o comunque una concezione finalistica della stessa, ricorrono tanto nell'*Amphitheatrum* (p. 4: «A natura obtinere»; p. 25: «Homini quasi servam naturam»; p. 26: «Data fuit a natura»; p. 28: «Haud tam vesana natura»; p. 41: «Homini a natura insita sit»; p. 75: «Naturae opus»; p. 78: «Insculptas a natura»; p. 110: «Indita sit a natura»; p. 121: «Intenta a natura»; p. 184: «Natura voluit»; p. 242: «Natura semper versatur circa singularia»; p. 263: «A natura non intenta»; p. 265: «Natura intendit»; p. 285: «Natura est potestas Dei ad motus omnes ordinarios. Est igitur eadem quae et providentia»; p. 301: «Datas esse a Natura»; p. 303: «Natura respexit»; p. 309: «Opus naturae»; «A natura est data»; p. 310: «Naturae opus non esse otiosum et supervacaneum»; «A Deo et a natura ordinata est), quanto nel *De admirandis* (p. 5: «a natura data fuit»; p. 57: «Estne adeo imbecillis Natura ut»; p. 76: «Non enim audet Natura venas extollere»; p. 82: «A Natura respuuntur»; p. 172: «A natura institutae»; p. 193: «A natura ordinatum»; p. 201: «Dedit Natura»; p. 209: «Natura exposcit»; «Exigit natura»; p. 224: «Sunt a natura denegati»; p. 298: «Datus est a natura»; p. 310: «Natura condivit»; p. 363: «Natura finem adipiscitur»; p. 474: «Dati cum sint a natura»).

⁸⁵ A dimostrazione del ruolo centrale che ha nei testi vaniniani il concetto di causalità naturale si può osservare che il termine 'causa' (e relative varianti morfologiche) ha ben 193 occorrenze nell'*Amphitheatrum* e 196 nel *De admirandis*, sempre nel senso di causa naturale, fisica, efficiente e prossima dei fenomeni. A tali dati va aggiunto che il Vanini utilizza spesso nello stesso senso il termine 'ratio', il quale nella medesima accezione presenta ben 99 occorrenze nell'*Amphitheatrum* e 189 nel *De admirandis*.

⁸⁶ *Da.*, p. 92; *Da.*, p. 21: «Horologiorum machinulis».

naturale è sì stabile, ma è nello stesso tempo dinamico; è, se così si può dire, un ordine che cresce ed include in sé elementi di novità, passando da uno stato di imperfezione ad uno di sempre maggiore perfezione⁸⁷. Ovviamente entro l'ordine della natura è incluso anche l'intervento umano, poiché l'uomo può agire sulle cose per migliorarne e correggerne il corso; può con l'industria e con la tecnica incrementare la produttività dei campi e può restituire la fertilità alla donna sterile. Il distacco da Aristotele si fa più manifesto nel campo della biologia: per lo Stagirita le specie viventi sono fisse, per Vanini, invece, da quelle esistenti, o comunque in presenza di determinate circostanze fisico-ambientali, se ne generano continuamente di nuove.

Ma per comprendere il progetto epistemologico vaniniano occorre focalizzare l'attenzione sul tema della conoscenza umana. Su questo terreno egli opera uno smantellamento dell'epistemologia aristotelica a partire da uno dei cardini della posterioristica. Nel I libro degli *Analytica posteriora* Aristotele scrive: «È impossibile che l'oggetto della scienza sia diverso da come la scienza lo conosce»⁸⁸. Si tratta evidentemente del 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 incerto⁸⁹. Vanini utilizza questo principio come una sorta di linea di demarcazione tra la scienza divina e la scienza umana. Per essere certa nel senso di essere necessaria e universale la scienza divina deve avere ad oggetto enti necessari ed universali, perché solo questi possono garantire la stabilità e l'invariabilità o immutabilità del sapere. La teologia non ha fatto altro che trasferire nella mente divina le essenze e gli intelligibili di matrice aristotelica; la *scientia Dei* non è che la stessa scienza aristotelica avente per oggetto l'universale e il necessario. Entrambe, però, si rivelano inadeguate ad inglobare come propri oggetti gli enti singoli e particolari che sono sottoposti al divenire e al mutamento⁹⁰. Lo stesso Aristotele aveva affermato che se Dio ne avesse conoscenza, ne sarebbe degradato⁹¹. Con una punta di radicalismo Vanini ne deduce che Dio non ha conoscenza di tutte le cose; anzi, quanto ai singoli, non ha neppure la conoscenza che ne hanno i bruti⁹².

Con la teologia dunque cade anche l'ideale epistemico dell'aristotelismo che ha il suo fondamento nella scienza dell'universale. A che serve – osserva Vanini – sapere che Socrate, Platone ed Aristotele sono 'uomini' se poi ignoriamo le specifiche individualità per le quali ciascuno si differenzia dall'altro? La metafisica essenzialistica è inadeguata perché presuppone una concezione qualitativa e animistica del mondo della natura. Per aprire nuovi orizzonti alla scienza occorre ripartire dalle

⁸⁷ Ivi, pp. 59; 362-364.

⁸⁸ *Amph.*, p. 130 (con riferimento ad Aristotele, *Analytica posteriora*, i, 2, 71 b 15; i, 4, 73 a 21-23).

⁸⁹ *Amph.*, pp. 127, 130.

⁹⁰ Ivi, pp. 236-237, 239, 256; cfr. anche *Da.*, pp. 379-380.

⁹¹ *Amph.*, pp. 236, 254 (con riferimento ad Averroè, *In Metaphysicorum libros*, xii, com. 51, Venetiis, 1562, v. viii, p. 335v: «Si igitur primum intelligit vilia, contingit ut sua nobilitas sit intelligendo vilia: quapropter et sua actio erit vilissima actio actionum»); pp. 197 e 204 (con riferimento ad Aristotele, *Metaphysicorum*, xii, 9, 1074 b 35).

⁹² *Amph.*, p. 243.

reali condizioni entro cui si produce la conoscenza umana. Accantonando le inveterate nozioni di intelletto agente e di intelletto passivo, Vanini dichiara che la nostra facoltà intellettiva è operativa ed è in perenne movimento e in continuo divenire, come tutti gli altri enti naturali. 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 – scrive il filosofo – 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 viceversa⁹³.

Si sarebbe tentati di dire che la scienza umana ha limiti opposti a quelli della *scientia Dei* e della scienza aristotelica, poiché, se per un verso, aderisce alla *varietas* naturale, per l'altro, sembrerebbe mancare di stabilità e di certezza. Vanini, però, non spinge la sua analisi fino a sconfinare nel fenomenismo o peggio ancora nello scetticismo. A differenza dei libertini, con i quali entrò in dimestichezza⁹⁴, egli si mostra fiducioso nella scienza anche quando lamenta la difficoltà di acquisire certezze persino sulle cose più semplici e più minute. L'intelletto umano è sì inchiodato entro le maglie del tempo, ma è altresì una facoltà congetturale e operativa che, agendo sul materiale fornito dai sensi, accresce indefinitamente il proprio sapere, proprio come accade nei processi di indottrinamento⁹⁵, in cui si produce un'organica accumulazione delle conoscenze. Ma il problema di fondo non è tanto la crescita del sapere umano quanto piuttosto quello della sua certezza, poiché a differenza della scienza divina, che è garantita dalle essenze, la scienza umana rischia di franare a causa della mutevolezza dei propri oggetti. Di conseguenza il passo da compiere in direzione della fondazione del sapere scientifico è quello di stabilire quali sono i presupposti della sua certezza. In proposito Vanini ha in mente un mutamento del modello epistemologico di scienza, non più ancorato alla necessità delle essenze universali, ma alla necessità intrinseca al rapporto causale. La dimensione della certezza non è preclusa alla conoscenza umana perché l'ordine naturale coincide con la serie causale che lega gli eventi e le cose. La stessa facoltà congetturale consiste nel prevedere possibili effetti a partire da cause presenti o da cause passate. In breve la necessità intrinseca al nesso causale è garanzia dell'ordine e della conoscibilità delle cose e perciò anche della certezza della scienza umana⁹⁶. Alla luce di questo mutamento

⁹³ Ivi, pp. 247, 249, 241-242, 109-110, 323-324, 332-333, 248, 234, 243, 380-381, 155, 34, 256-257.

⁹⁴ Cfr. in proposito e più in particolare sulla vita del Vanini, F. P. Raimondi, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2005, pp. 273-288.

⁹⁵ *Amph.*, pp. 138, 253.

⁹⁶ Ivi, p. 131: «Perfici tum demum scientiam nostram, cum causas omnes, principia atque elementa quaesitae rei cognoscimus»; pp. 239-240: «Non potest intelligi causa quin simul intelligatur causatum, quippe relativa sunt, haec autem simul cognitione sunt»; p. 241: «Causa et effectus relativa sunt; haec autem simul cognitione sunt atque intellectu»; pp. 284-285: «Connexio immutabilis causae et effectus; ita intelligentur omnia quaecunque comprehenduntur, sive tanquam partes, sive tanquam species, sive tanquam effectus»; p. 285: «Fatum est vis ordinarum inter se causarum et effectuum»; Ed anche in negativo: *Amph.*, p. 287. «Ergo fortuna non est causa, quare omnino quid sit fortuna non dicunt. Non enim est vis connectens causam cum effectu»; p. 289: «At

di prospettiva si spiega la continua insistenza del Salentino sulle cause naturali che tolgono alle cose o agli eventi lo smalto dell'*arcanum* e dell'*admirandum*. Sottratta alla natura divina, la causalità, come connessione necessaria e intrinseca alle cose, è calata nel mondo fisico, ne è anzi una sorta di legge interna o di regola su cui si fonda la certezza del sapere umano. Il mondo naturale non è più soggetto al capriccio o al volere o al potere di un agente esterno, ma è un ordinamento autosufficiente, governato da propri principi. Ciò non deve essere interpretato come una forma di panteismo o di panenteismo. Vanini non sta più sul terreno del Rinascimento, ma è ormai approdato a pieno titolo nell'età moderna. Quando usa la formula binomiale *Deus sive natura* o quando identifica la *potestas Dei* con la natura, egli si serve sì di una espressione vecchia e logora, ma opera, al di là delle sue consuetudini lessicali, un capovolgimento della prospettiva rinascimentale. Quel binomio, infatti, si traduce non in una divinizzazione della natura, ma, all'opposto, in una naturalizzazione di Dio. Il Dio della tradizione teologica, che non può non tradursi in potenza ordinaria e che, come *potestas absoluta*, è ormai una pura astrazione o una potenza priva di effetti, è totalmente svuotato nell'ordine della natura.

L'idea della scienza come spiegazione della natura *iuxta propria principia* coincide con il programma telesiano, che Vanini persegue con più coerenza del filosofo calabrese. Telesio, infatti, non entra in urto con la tradizione teologica; anzi nelle tre successive redazioni del *De rerum natura* (1565, 1570, 1586) egli sembra approfondire e chiarire a se stesso i termini della propria ortodossia. Nelle pagine proemiali, per esempio, pone una preoccupante preclusione nei confronti di un'indagine razionale sulla natura. La polemica contro i filosofi che contendono con Dio in sapienza e pretendono di spiegare il mondo *suo arbitrato*⁹⁷ gli consente sì di spiegare la natura con il senso, ma altresì di ritenere che Dio abbia appositamente dotato gli enti del senso, come di uno strumento acuto e sufficiente ad esplorare il mondo naturale⁹⁸. In altri termini il filosofo calabrese ammette candidamente una fondazione teologica e insieme metafisica delle due nature agenti, che, invocate come principi interni alla

quomodo potest esse mutatio in effectu et non in causa?»; *Da.*, p. 150: «Effectum rei conspicimus, causam vero ignoramus»; p. 256: «Fortuitos non dixerim effectus, quorum causae mihi innotescunt»; p. 384: «Cur non igitur effectus idem, si causa eadem viget?».

⁹⁷ B. Telesio, *La natura secondo i suoi principi*, introduzione, traduzione, note e apparati di Roberto Bondi, 2009, *Proem.*: «Sed veluti, cum Deo de sapientia contententes, decertantesque, mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi, et, quae non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes volentesque veluti suo arbitrato mundum effinxere».

⁹⁸ Ivi, i, 4: «Et tria omnino illorum principia ponenda sunt: agentes naturae duae, calor frigusque, et corporea moles una; et aequae es illorum utrique propria congruensque, aequae nimirum expandi amplificarique et densari constringique, aequae nimirum, quae calor et quae frigus gaudet, dispositione donari apta... Propterea porro a Deo optimo maximo moles creata, ut agentes operantesque naturae eam subirent in eaque subsisterent et propria illarum utraque specie eaque donarentur dispositione, quae ipsius ingenio operationisque apta foret, itaque caelum ex ea terraqueo et entia reliqua constituerent omnia». Ed ancora in i, 5: «Et moles ipsa, non ullam ut actionem ullamve propriam ut ederet operationem, ne cut ens omnino per se subsistens esset, a Deo creata est; sed ut agentes operantesque naturas susciperet, et in inexistentibus iis in entia ageretur, quae ex ipsa facta apparent».

natura stessa, rientrano di fatto nel piano provvidenzialistico e finalistico di un Dio sapientissimo⁹⁹. Non a caso egli è convinto che il suo progetto filosofico sia in perfetta linea con le scritture o comunque con una *ratio* umana subordinata sia al dettato dei testi sacri sia alle istanze della teologia.

Un'analogia potrebbe essere riscontrata con il Pomponazzi, che, come è noto, almeno in riferimento al *De incantationibus* e al *De fato*, è ampiamente presente nei due scritti vaniniani a differenza di Telesio che non è mai citato. Il *De incantationibus* in particolare è l'opera in cui il Mantovano si impegna a spiegare l'ordine delle cose con il costante ricorso alle *causae naturales*. Ma il progetto perettiano fa affidamento soprattutto sulle Intelligenze intermedie, la cui esistenza è negata da Vanini. Saldamente ancorato al principio aristotelico della impossibilità di un'azione diretta di Dio sul mondo, Pomponazzi si aggrappa ad una causalità astrologica che agli occhi del Salentino, presenta una residuale connotazione teologica, fortemente sospetta.

Se analizziamo l'uso vaniniano di termini come 'causa' o 'causa naturale' scopriamo ulteriori elementi di contrasto con le posizioni di Pomponazzi o di Telesio, perché le cause da essi teorizzate si presentano con un'idea di uniformità e di universalità che cela un'ulteriore, irriducibile matrice metafisico-teologica; da entrambi, infatti, esse sono pensate come cause uniche della totalità dei fenomeni. Ma proprio tale unicità prova che esse non sono cause interne all'incessante divenire della natura, ma sono, invece, residui o mascheramenti di una causalità che le si impone dall'esterno. Vanini evita di ricorrere a principi astratti e generici e cerca ostinatamente e sistematicamente di individuare le cause entro l'ordine naturale delle cose. Ciò significa che il sapere scientifico si fonda non sulle cause remote, quali potrebbero essere quelle perettiane e telesiane o quali potrebbero sussistere in sede teologica e metafisica, ma sulle cause prossime, le sole che sono in grado di spiegare gli effetti che cadono sotto la nostra esperienza¹⁰⁰. Sfortunatamente Vanini compie un passo verso la fondazione della scienza moderna solo nell'ottica di una cornice meramente teorica, dalla quale è assente la matematica che ne è, invece, lo strumento principe. Men che mai egli è attrezzato sul piano della ricerca sperimentale, poiché il suo concetto di esperienza è per lo più equivalente alla semplice osservazione empirica. Ne consegue che l'individuazione delle cause prossime è da lui condotta con una buona

⁹⁹ Ivi, iv, 24: «Quis tamen sanae mentis homo, quaecunquae velit, Deum facere posse neget? At Dei sapientiam bonitatemque in reliquis contemplatus quivis, illud etiam simul intueatur; posse quidem quaecunquae velit facere Deum, qui mundum universum e nihilo condiderit; sed non eo illum pacto constituisse ut entia ad proprias edendas operationes nova potentia operandi assidue indigeant, sed singula a deo ipso propria natura propriasque operandi operationes facultate donata; juxta propriam singula operari naturam, numquam quidem a Deo summo non dependentia nec unquam Conditoris ope non indigentia, ut aequae singula; quorum igitur nullum non a propria etiam natura et non sui ipsius agat opereturque gratia, in aliorum etiam commodum bonumque agere operarique conspectum».

¹⁰⁰ *Amph.*, p. 129: «Effectus causam sequitur proximam potius quam remotam»; p. 138: «Ex causis nunc existentibus vel praecedentibus coniecturam facere»; *Da.*, p. 413: «Causae hae sunt proximae, quae immediate agunt in suos singulares effectus, ideo mutuo se respiciunt et indicant».

dose di approssimazione. Ciò fa sì che la sua ricerca scientifica resti per molti versi di tipo congetturale; gran parte dei suoi risultati sono caduchi; spesso, in mancanza di una puntuale individuazione delle cause prossime, egli si perde in una farraginoso ridda di ipotesi talvolta infelici, talvolta persino elementari e semplicistiche, talvolta forse troppo condizionate da propositi dissacratori o eversivi. Si salvano talune sue brillanti intuizioni nel campo della biologia che a qualche studioso sono apparse addirittura precorritrici del darwinismo e che forse meglio sarebbe ricondurre nell'alveo di un ingenuo o primordiale trasformismo biologico¹⁰¹. Ma la pochezza dei risultati non deve farci perdere di vista il senso più profondo del suo programma filosofico: la rottura con i parametri della teologia e della metafisica, la salda consapevolezza dell'autonomia della ragione e della natura, il riconoscimento di un ordine puramente naturale, l'istanza di una spiegazione scientifica, fondata su specifiche cause prossime, sono certo intuizioni che non mancano di avere una loro rilevanza teoretica.

È tutto ciò sufficiente per assegnare al Vanini un ruolo nella nascita della scienza moderna? Se esaminiamo la questione sotto un profilo rigorosamente tecnico, la risposta non può essere che negativa. Ma se pensiamo alla rivoluzione scientifica come ad un processo storico di estrema complessità su cui agirono trasformazioni più profonde della società e del modo di pensare, al Vanini, che pure rimane al di qua della nascita della scienza moderna, può essere attribuito il merito di averne intuito i contorni teorici.

¹⁰¹ Danno una lettura pre-darwiniana della biologia vaniniana E. Morselli, *Un precursore italiano di Darwin. Giulio Cesare Vanini*, in «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*, in «Rivista di Filosofia Scientifica», viii, 1889, pp. 500-506; G. Cattaneo, *Idee di Giulio Cesare Vanini (1616) sull'origine ed evoluzione degli organismi*, in «Rivista di Filosofia Scientifica», iv, 1885, pp. 429-443; P. Boiteau, *Chronique d'histoire des sciences. Au temps de l'Inquisition. J-C. Vanini et la notion d'évolution au début du xvii^e siècle*, in «Pensée», n. 127 (1966), pp. 93-103. Per una più recente valutazione della questione ci sia consentito di rinviare alla nostra *Monografia introduttiva* in G. C. Vanini, *Tutte le opere*, cit., pp. 220-235.