



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 2013-2014

Consiglio Nazionale delle Ricerche
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
<http://prin.iliesi.cnr.it>

Seminario PRIN ILIESI: Roma, 17 marzo 2014

Questi “materiali” sono disponibili sul sito PRIN ILIESI grazie a:

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

Per un lessico di Giulio Cesare Vanini: il rapporto anima-corpo e i suoi riflessi sull'etica

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

*Per un lessico di Giulio Cesare Vanini:
il rapporto anima-corpo e i suoi riflessi sull'etica*

Materiali

La relazione si articola in cinque paragrafi. Nel primo paragrafo (*Premessa*), Raimondi presenta un sintetico *excursus* sulla produzione rinascimentale post-pomponazziana in tema di immortalità dell'anima.

* * *

Passi tratti dall'*Amphitheatum* (A) e dal *De admirandis* (D) cui Raimondi fa riferimento nel seminario di studio. Le citazioni si riferiscono all'edizione: G. C. VANINI, *Tutte le opere*, a cura di F. P. Raimondi e M. Carpanelli, Milano, 2010.

* * *

Paragrafo 2

Tutti i corpi sono finiti (*Omne corpus finitum* A 26; D 6, 28). Solo i corpi si muovono (*Nihil movetur praeter corpus*, D 7, 18).

L'Intelligenza non è in alcun modo nella materia (*Intelligentia in materia nullo modo est*, D 17, 21).

L'Intelligenza non è né corpo né facoltà in un corpo, non è né in un luogo, né in un soggetto (*Intelligentia neque est corpus, neque virtus in corpore, quare proprie neque est in loco, neque in subiecto*, D 395; A 37).

L'Intelligenza non si muove perché non è corporea (*Intelligentia non movetur quia corporea non est*, A 216; D 18).

In tal modo l'Intelligenza sarebbe come un giumento legato al giogo di una macina (*ad hunc modum esset profecto Intelligentia sicuti iumentum ad iugum molae trusatilis alligatum*, D 18, A 250).

Secondo questa ipotesi [il cielo] sarebbe mosso dall'Intelligenza; di conseguenza 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 (*per hanc enim hypothesin ab*

Intelligentia movetur, quare coeleste corpus esset culice et cimice longe deterius et ignobilius, moventur enim haec, illud minime, D 17).

Se Dio è causa immediata di tutte le cose perché mai dovrebbe fare ricorso alle Intelligenze? (*si Deus... omnium rerum causa est immediata... quid, quaeso, opus est Intelligentijs? D 19).*

Non esistono i demoni, salvo che non concediamo l'esistenza delle demonesse (*multo minus vero Daemones dari, nisi et Daemonissas concedamus, A 85).*

Non c'è nessuna prova della esistenza né dei demoni buoni né dei cattivi, né sopra né sotto la sfera lunare (*Nulla ratio suadet adesse Daemones nec bonos nec malos, nec subter, nec supra Lunam, D 427, 490).*

Si può tutt'al più scusare il Pomponazzi per aver ascritto alle Intelligenze motrici il governo delle cose terrene pur in assenza di una dimostrazione razionale della loro esistenza (*Excusabilior est Pomponatius, qui Intelligentijs haec omnia adscribit, etsi nulla ratione probari possit Intelligentias adesse, D 427).*

[Le Intelligenze] sono state escogitate dall'intelletto umano che ha assegnato a ciascuna di esse un nome (*Humanus intellectus eas confingit et ex se nomen eis indidit, D 427).*

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 (*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, A 219).*

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, esiste nella materia, ma è da essa separabile e separato per essenza, non separato per essere la forma del corpo (*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, D 234).*

* * *

Paragrafo 3

Gli animali talvolta si trasformano in pietre (*Animalia in lapidem transmutata, D 140).*

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 sisimbrio 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 (*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, D 200).

Allo stesso modo in cui nei frutti nascono vari vermiciattoli: nel grano si generano i gorgoglioni e nelle noci piccoli vermi... dai gusci del lentischio balzano fuori farfalle ed animali non dissimili escono dalle fessure degli olmi (*quemadmodum in fructibus variae innascuntur bestiolae, in tritico gurguliones, in nucibus vermiculi... ex oblongiusculis lentisci folliculis volucelli prodeunt, sicut in ulmorum quoque vesicellis non absimiles ijs, D 200-201).*

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 (*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, D 205).*

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? (*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 alliaria, cur non et unum animal in aliud? Si unumquodque animal in cadaver transmutatur, quanto facilius in aliud animal? D 228-229).*

È assurdo 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 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 (*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 commisceri queant. Pariter et formae igitur commiscentur; id quod confirmat exemplum equae et asinae, quorum seminum formas misceri certum est; alioquin mulus non generaretur ex eis, D 172).*

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 (*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, A 30).

Ho parlato 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? (*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 praeexcellentius erit? D 192).*

Che altro è l'anima se non spirito? E questo è nel seme, il quale è certamente informato del nostro spirito. Infatti lo emettiamo respirando affannosamente e per questa stessa ragione è giudicato idoneo alla generazione il seme spumeggiante che possiede abbondanza di spiriti (*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, D 187).*

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 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 (*Et quemadmodum in fidibus, tacta chorda una, aequae tensa 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, incessat. Ideoque in concione, si unus clamorem tollat, illico tota acies idem efficiet, D. 295-296).*

Se gli spiriti animali 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 birra fredda (*si ex alimento fiunt spiritus animales, ergo et ab alimentis morum probitas et malitia nobis accidit... Quare vilissimi homines, ut nautae, aurigae, baiuli, vectores etc., ubique pessimi sunt, feroces, inhospitales, 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, D 348-349).

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 (*ijsdem sane alimur quibus constamus et constamus quibus alimur; est enim cibus substantia corporis futura, D 90).*

Se l'anima dei bruti è mortale, lo è anche la nostra (*si anima evanescit in bruto intermoriante, pariter et homine... A 151).*

Tutto ciò che è stato creato muore necessariamente; l'anima è stata creata da Dio, quindi è necessario che una buona volta debba morire (*Necessario omnia quae creata sunt intereunt; at anima a Deo creata est; intereat igitur aliquando necessum est, A 151).*

Se le anime fossero immortali almeno una di esse sarebbe tornata nel mondo dei vivi per far condannare l'ateismo (*si anima esset immortalis, ad Atheismum condemnandum unam aliquando remisisset, A 151).*

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 (*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 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 glorior; nam adimpleo Paulinum praeceptum, captivans intellectum in obsequium fidei, A 164).*

* * *

Paragrafo 4

Dio dunque non avrebbe conoscenza di molte cose, come gli enti singoli, per cui molte cose sarebbero note alle bestie e ignorate da Dio (*Deinde esset in Deo ignorantia multarum rerum, nempe omnium singularium, quare multa scirentur a beluis, quae ignorarentur a Deo, A 243).*

Se la mente umana fosse di origine divina... dovrebbe pensare sempre verità divine o quanto meno umane (*Si divina mens nostra est... divina semper vel humana saltem vera cogitaret, D 491).*

A questo proposito non dirò con grande stoltezza 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 (*Hic ego non dicam ineptissime spirituale materiali opponi, cum spiritale a spirando dicatur, spiratio autem materiae expers non sit, D 345).*

Ciò che in noi è chiamato ‘ragione’ coincide con ciò che negli animali definiamo ‘istinto di natura’ (*Quod in nobis vocatur ratio, in brutis naturae instinctus a nobis dicitur*, D 343).

Niente è nell’intelletto se prima non è passato attraverso i sensi (*Nihil autem est in intellectu quod prius in sensu non fuerit*, D 346).

* * *

Paragrafo 5

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 (*licet peccatum meum sit in tempore ut a me committitur, dicitur tamen aeternum ut ab aeterno a Deo cognitum est... consimiliter peccatum meum in tempore potest cognosci a Deo aeterno. Utque cognitum est ab aeterno, aeternum est, licet aeternitati repraesentetur ut in tempore*, A 99).

Perduta la potenza di peccare 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 (*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*, A 102).

Ogni animale 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 (*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*, A. 150).

Gli organi sessuali non meritano il nome spregiativo di *pudenda*, perché sono gli artefici e i maestri della procreazione (*partes illas nobilissimas, quae procreationis magistrae sunt et opifices, pudenda, pudende quidem, nominatis*, D 311).

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 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 (*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, A 189).

Noi non desideriamo l'essere di Dio, poiché coloro che desiderano, desiderano per 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 (*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, A 195).*