

Schopenhauer storico della filosofia: Vanini, la libertà del volere e la crisi della teodicea

Mario Carparelli
(Università del Salento)
mario.carparelli@unisalento.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Schopenhauer historian of philosophy: Vanini, freedom of the will and the crisis of theodicy.

Abstract: One of the earliest and most significant historiographic reconstructions of Giulio Cesare Vanini's human and intellectual life is due to Schopenhauer, who is not so much interested in elaborating an overall and complete interpretation of the figure and work of the philosopher from Taurisano, as in recovering, through a new and personal reading, what seems to him alive and vital in his thought. This is the case of Vanini's ideas on the freedom of the will and the problem of evil, which, in the memoir *On the Freedom of the Will*, lead Schopenhauer to assign to the Salentine a leading role, before and after him never fully recognised, in the crisis of modern theodicy. Therefore, for the historian of philosophy Schopenhauer, Vanini represents a fundamental junction in the history of theodicy that, well before Bayle, he would have contributed to radically undermine. This represents an absolute historiographical novelty.

Keywords: Arthur Schopenhauer, Giulio Cesare Vanini, Freedom of the Will, Problem of Evil, Theodicy.

1. *La riscoperta di Giulio Cesare Vanini degli ultimi decenni*

Lungo e difficile è stato il percorso storiografico compiuto per recuperare la figura di Giulio Cesare Vanini, non solo per farlo uscire dalla sfera del demoniaco ove era stato collocato dagli apologeti secenteschi, ma pure per liberarlo da quei troppo rapidi giudizi che gli sono stati dedicati anche da una più attenta e recente storiografia.¹

¹ T. Gregory, *Apertura del convegno*, in *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinismo érudit*, in Atti del convegno di studi Lecce-Taurisano 24-26 ottobre 1985, a cura di F. P. Raimondi, Congedo, Galatina 2003, p. 15.

Con queste parole Tullio Gregory apriva il convegno internazionale *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit* svoltosi tra Lecce e Taurisano nell'ottobre 1985. A distanza di quasi quarant'anni da quel convegno che ha rappresentato una «svolta negli studi vaniniani»², inaugurando una vera e propria *Vanini Renaissance*, si può dire che oggi Vanini sia stato liberato da ogni ipoteca ideologica e restituito al proprio tempo.

Muovendosi lungo le linee tracciate prima da Giorgio Spini, René Pintard, Antonio Corsano, Eugenio Garin e successivamente da Andrzej Nowicki, Émile Namer, Giovanni Papuli e Francesco Paolo Raimondi, gli studi vaniniani, sempre più fitti negli ultimi decenni, da un lato hanno portato preziosi contributi sulla vicenda umana di Vanini, dall'altro hanno chiarito precisi nessi culturali della sua vicenda intellettuale.

Con sempre maggiore chiarezza si è venuta definendo la figura del filosofo di Taurisano, individuando nella sua opera l'esito estremo, lucidamente perseguito, di certo naturalismo rinascimentale che non lascia più spazio a tutto quel che si era venuto storicamente raccogliendo nella sfera del sacro:

Non un Dio creatore e provvidente, non un'anima immortale, non una speranza ultramondana; tutta la fenomenologia religiosa con i suoi riti e le sue credenze è ricondotta nell'ambito di cause naturali, la fantasia malata, l'abile impostura dei politici; chiuso in un esasperato orizzonte naturale, l'uomo, perduta ogni posizione privilegiata, è un vivente fra tanti, mosso dalla ricerca del piacere in una continua lotta per la sopravvivenza. Anche l'uso, in questa prospettiva di radicale naturalismo, delle fonti antiche e rinascimentali non rappresenta solo il ricorso all'intarsio erudito per nascondere, dietro le citazioni, il pensiero dell'autore, ma ben più concorrere a eliminare il mito della *pia philosophia* che nella storia della tradizione filosofica aveva ritenuto di poter ritrovare i segni di un'originaria rivelazione divina, così da istituire una continuità e una corrispondenza tra pensiero antico e Cristianesimo. La rottura di questo predominante schema ermeneutico di origine patristica costituisce uno degli aspetti non marginali di una nuova lettura dell'antico che rifiuta ogni concordismo e mette fine a una concezione provvidenzialistica della storia umana.³

L'opera di riscoperta di Vanini degli ultimi anni – che si è lasciata definitivamente alle spalle l'immagine del filosofo come ultima propaggine del Rinascimento, tardo ripetitore di motivi della tradizione machiavelliana e aristotelicopadovana, o anche come mediocre e salottiero bestemmiautore, non senza l'eco di antiche condanne teologiche – è stata promossa non attraverso medaglioni agiografici, ma attraverso il ritorno alle fonti, alla ricerca e pubblicazione di documenti sull'uomo e sugli ambienti che egli frequentò tra Napoli, Padova e l'Inghilterra fino agli ultimi travagliati anni in Francia e alla morte sul rogo a To-

² D. M. Fazio, *Giulio Cesare Vanini nella cultura filosofica tedesca del Sette e Ottocento. Da Brucker a Schopenhauer*, Congedo, Galatina 1995, p. 10.

³ T. Gregory, *Apertura del convegno*, cit., p. 16.

losa, allargando sempre più l'analisi dell'opera di Vanini a quella delle sue fonti, da un lato, e della sua fortuna, dall'altro.

Dietro quest'opera di recupero e revisione critica sta l'insegnamento e l'esempio di Antonio Corsano, che ha inaugurato una linea di ricerca essenziale per comprendere la posizione storica di Vanini, vero mediatore fra una certa cultura rinascimentale – soprattutto quella dei Machiavelli, dei Pomponazzi, dei Cardano – e la cultura europea del '600 che spesso legge la tradizione italiana attraverso le sue opere, i suoi accostamenti, i suoi cosiddetti plagis: «Non a caso, del resto, la sua opera occupa un posto privilegiato nella “biblioteca del libertino”»⁴.

2. Dalla negazione della libertà del volere alla crisi della teodicea: il contributo di Vanini

Una delle prime e più significative ricostruzioni storiografiche della vicenda umana e intellettuale di Vanini si deve a Schopenhauer. Va precisato, tuttavia, che Schopenhauer non si accostò a Vanini solo e semplicemente da storico della filosofia, ma anche e soprattutto da filosofo. Come è stato acutamente osservato da Domenico Fazio, infatti, il Saggio di Francoforte «non si limita a filosofare *su* Vanini, ma intende soprattutto filosofare *con* Vanini»⁵.

Ciò significa che a Schopenhauer non interessa tanto elaborare una interpretazione complessiva e compiuta della figura e dell'opera di Vanini, quanto recuperare, attraverso una «lettura nuova e personale»⁶, ciò che ancora al suo tempo gli sembra «vivo e vitale»⁷ del pensiero del filosofo di Taurisano.

E quanto mai vive e vitali sembrano a Schopenhauer soprattutto le idee di Vanini sulla libertà del volere e sul problema del male, tanto da indurlo ad assegnare al Salentino un ruolo di primo piano, prima e dopo di lui mai pienamente riconosciuto, nella crisi della teodicea moderna.

Per Schopenhauer la questione della libertà del volere è, insieme con quella della realtà del mondo esterno, ovvero del rapporto tra l'ideale e il reale, uno dei «due problemi più profondi e più impegnativi della filosofia moderna»⁸ e rappresenta «la pietra di paragone che permette di distinguere gli spiriti profondamente pensanti da quelli superficiali, o una pietra di confine, dove gli uni si dividono dagli altri, i primi sostenendo tutti il necessario conseguire dell'azione una volta dati il carattere e il motivo, i secondi restando invece attaccati, con la massa, alla libertà del volere»⁹.

⁴ *Ibidem*.

⁵ D. M. Fazio, *Giulio Cesare Vanini nella cultura filosofica tedesca del Sette e Ottocento*, cit., p. 141. Corsivo mio.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 265.

⁹ A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2019, p. 255.

Com'è noto, alla questione della libertà del volere, affrontata già in *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* (VII, 46) e nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (I, 55 e 56), Schopenhauer dedica integralmente la memoria *Sulla libertà del volere*, nella quale, naturalmente, si colloca nella schiera dei primi, ossia tra quanti, «pur divergendo nelle altre loro teorie»¹⁰, concordano «nell'affermare la necessità degli atti di volontà in seguito all'intervento dei motivi, e nel negare il *liberum arbitrium*»¹¹, dal momento che «*tutto quello che accade, dalla cosa più grande alla più piccola, accade necessariamente. Quidquid fit necessario fit*»¹².

Nei primi tre capitoli dell'opera, di natura squisitamente teoretica, Schopenhauer illustra e argomenta la sua «teoria [...] della necessità di tutto quello che accade»¹³, la quale culmina nella negazione *tout court* del libero arbitrio: «l'uomo è, come tutti gli oggetti dell'esperienza, un fenomeno nello spazio e nel tempo, e poiché la legge di causalità vale per loro tutti *a priori* e quindi senza eccezioni, anch'egli deve sottostarvi»¹⁴.

Nel quarto capitolo, invece, significativamente intitolato *Precursori*, Schopenhauer, indossando i panni dello storico della filosofia, ricostruisce le fasi fondamentali del dibattito filosofico sul problema della libertà del volere dall'antichità ai suoi giorni, soffermandosi soprattutto sui filosofi che, prima di lui ma come lui, hanno teorizzato e dimostrato che «ogni libertà dell'agire umano è completamente soppressa e che questo agire stesso è sempre sottoposto alla più rigorosa necessità»¹⁵.

Sorprendentemente per i tempi in cui scrive, tra le fila dei «pensatori profondi»¹⁶ e «grandi uomini»¹⁷ che egli considera suoi «nobili e venerabili predecessori»¹⁸, Schopenhauer annovera anche un personaggio controverso come Giulio Cesare Vanini, che il «padre della storia della filosofia moderna»¹⁹ Jacob Brucker, sua possibile fonte, aveva liquidato come «miserabile filosofo»²⁰ e «uomo fuor di senno»²¹.

¹⁰ *Ivi*, p. 253.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 257.

¹³ *Ivi*, p. 259.

¹⁴ *Ivi*, p. 221.

¹⁵ *Ivi*, p. 329.

¹⁶ *Ivi*, p. 263.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 303.

¹⁹ V. Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Louis Hauman et comp., Bruxelles 1836, p. 358.

²⁰ J. J. Brucker, *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie: I. Von Anfang der Welt biss auf die Geburt Christi; II. Von der Geburt Christi biss auf unsere Zeiten*, 8 Bde., Daniel Bartholomai und Sohn, Ulm 1731-1737, VII, p. 805.

²¹ J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 voll., Bern. Christoph. Breitkopf, Lipsiae 1742-1744, IV/2, p. 682.

Al di là del «prode Brucker»²², ad oggi non si sa precisamente attraverso quale opera o quale autore²³ sia sorto in Schopenhauer l'interesse per Vanini. Quello che si sa, invece, lo si deve soprattutto agli studi di Domenico Fazio²⁴.

Innanzitutto, è molto probabile che Schopenhauer abbia avuto tra le mani entrambe le opere di Vanini: sia l'*Amphitheatrum* (del quale, in tarda età, era entrato in possesso di un esemplare ancora custodito nella sua biblioteca personale), sia il *De admirandis*, che probabilmente ha letto prima dell'*Amphitheatrum*.

Negli scritti di Schopenhauer Vanini viene citato tredici volte: «Le citazioni più antiche degli scritti vaniniani, quelle che risalgono alla stesura della seconda edizione dell'opera intitolata *La volontà nella natura*, che fu pubblicata nel 1854, riguardano [...] il *De admirandis* [...]»²⁵.

Sono più tardive, invece, le citazioni dell'*Amphitheatrum*, che «datano a partire dal 1859 e si trovano nei *Supplementi* alla terza edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione* – apparsa appunto nel 1859 –; nella seconda edizione della memoria su *La libertà del volere umano* – che è del 1860 –; e nelle aggiunte manoscritte preparate in vista di una seconda edizione dei *Parerga e paralipomena* che Schopenhauer non fece in tempo a dare alla luce e venne pubblicata, dopo la sua morte, da Julius Frauenstädt»²⁶.

È plausibile, infine, che il sorgere dell'interesse di Schopenhauer per Vanini risalga al periodo di gestazione della prima edizione del 1851 dei *Parerga*, come testimonia una citazione del filosofo di Taurisano.

Prima ancora che dalle sue idee, Schopenhauer sembra inizialmente attratto soprattutto dal tragico epilogo della vicenda umana di Vanini, che, «non diversamente da quella di Bruno, gli appare emblematica di tutte le sopraffazioni, le persecuzioni e le violenze che deve subire chi senta di doversi accostare ai problemi della filosofia con un atteggiamento non conformistico»²⁷.

Non a caso, il contesto in cui si colloca la prima citazione di Vanini rinvenibile negli scritti di Schopenhauer è quello di una durissima requisitoria contro il Cristianesimo, accusato di aver premuto come un incubo soffocante su tutte le aspirazioni spirituali, soprattutto quelle filosofiche, e di aver paralizzato con le sue idee errate perfino gli spiriti di prim'ordine, falsificando di fatto l'intero sapere dell'umanità: «Se, invece, davvero qualcuno possedeva la rara elasticità di spirito, la sola che riesca a spezzare le catene, in quel caso i suoi scritti e magari lui stesso venivano bruciati, come è capitato a Bruno e a

²² A. Schopenhauer, *Controstoria della filosofia*, a cura di S. Giametta, La nave di Teseo, Milano 2023, p. 55.

²³ Schopenhauer potrebbe essere arrivato a Vanini anche tramite Voltaire, Bayle o Durand, solo per limitarsi a qualche esempio.

²⁴ Cfr. D. Fazio, *Vanini nella filosofia di Schopenhauer*, in *Giulio Cesare Vanini nella cultura filosofica tedesca del Sette e Ottocento*, cit., pp. 141-154.

²⁵ *Ivi*, p. 143.

²⁶ *Ivi*, p. 142.

²⁷ *Ivi*, p. 143.

Vanini»²⁸. Così Schopenhauer nel dialogo *Della religione*, presente nel secondo volume dell'edizione del 1851 dei *Parerga e paralipomena*.

Analoga, negli accenti e nei toni, è l'unica citazione di Vanini rinvenibile nel *Nachlass* schopenhaueriano. Si tratta di un frammento appartenente ai *Senilia*, un quaderno che risale all'aprile del 1852. Pur nella sua brevità, esso è particolarmente significativo dell'ammirazione che Schopenhauer nutre nei confronti di Vanini e della rabbia che suscita il ricordo del suo ingiusto supplizio. Scrive Schopenhauer: «Prima di mettere al rogo l'acuto e profondo Vanini gli hanno strappato la lingua perché con quella aveva bestemmiato Dio. Confesso che quando leggo cose del genere mi viene quasi voglia di imprecare contro questo Dio»²⁹.

Se dal piano biografico si passa, invece, a quello filosofico, le citazioni vaniniane più rilevanti, considerando l'intero *corpus* schopenhaueriano, sono senza dubbio quelle presenti nella già menzionata memoria *Sulla libertà del volere*, proprio nel capitolo intitolato *Precursori*.

In particolare, Schopenhauer assegna un ruolo determinante alla figura di Agostino: solo col vescovo di Ippona, infatti, si trova per la prima volta «la coscienza pienamente sviluppata [del problema della libertà del volere], con tutto ciò che ne dipende»³⁰. Nell'ottica di Schopenhauer, l'espressione *con tutto ciò che ne dipende* significa: «in che senso la Chiesa concepì immediatamente il problema e quale decisione anticipò subito in quanto conforme ai propri interessi»³¹.

Il «senso» della difesa della libertà del volere o, come sostiene Schopenhauer, uno dei tre motivi che spinsero Agostino a difenderla, consisteva nella necessità di «far concordare la responsabilità morale dell'uomo con la giustizia di Dio»³², ossia in una questione di teodicea.

Il nodo della questione è lo stesso Agostino a suggerirlo in un brano del *De Libero Arbitrio* (I, 2.4) riportato da Schopenhauer:

Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum.

La «difficoltà estremamente seria»³³ che Agostino sollevò senza però riuscire a risolverla, come testimoniano per Schopenhauer le numerose «incoerenze e contraddizioni»³⁴ in cui cade nel *De Libero Arbitrio*, nonché il suo «notevole imbarazzo»³⁵ e la sua «dubbiosa incertezza»³⁶, fu saltata a piè pari da «tutti i

²⁸ A. Schopenhauer, *Della religione*, in *Parerga e paralipomena*, a cura di M. Carpitella, Tomo secondo, Adelphi, Milano 1998², p. 431.

²⁹ A. Schopenhauer, *L'arte di invecchiare*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2006, p. 90.

³⁰ A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., p. 269.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 273.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 269.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

filosofi posteriori»³⁷, i quali «hanno preferito aggirarla senza far motto, come se non fosse esistita»³⁸.

Tutti, prosegue Schopenhauer, «con l'eccezione di tre»³⁹. Di chi si tratta? Il primo della lista è proprio Vanini; gli altri sono due nomi molto più altisonanti della filosofia moderna: Thomas Hobbes e David Hume.

Pur non appartenendo, per Schopenhauer, alla cerchia dei filosofi «in senso stretto»⁴⁰, Vanini fu dunque «il primo che non abbia aggirato il grave problema sollevato per primo da Sant'Agostino, ma l'abbia anzi apertamente esposto»⁴¹. Tale «convinzione»⁴², continua Schopenhauer, «è il cuore e l'anima della sua pertinace ribellione al teismo, per quanto dissimulata, a causa dello spirito opprimente dell'epoca, nel modo più astuto possibile. Vi torna sopra ad ogni occasione e non si stanca di esporla dai più diversi punti di vista»⁴³.

Giovanni Papuli ha osservato che la connessione tra le riflessioni sul problema del male di Vanini e Agostino è considerata da Schopenhauer:

[...] anche sullo sfondo di un più vasto tratto storico, nel quale l'ateo italiano è collocato al momento dell'inizio dell'età moderna allorché certi motivi speculativi, già prima soltanto affioranti, si liberano d'ogni remora teologica.⁴⁴

Per Schopenhauer, dunque, per lo storico della filosofia Schopenhauer, Vanini rappresenta uno snodo fondamentale della storia della teodicea che, ben prima di Bayle, avrebbe contribuito a mettere radicalmente in crisi.

Si tratta di un'assoluta novità storiografica. Nelle ricostruzioni del dibattito sulla teodicea del Seicento e Settecento, infatti, a partire dalle pionieristiche e magistrali ricerche di Sergio Landucci, il nome di Vanini non viene mai menzionato:

La rappresentazione che si ha correntemente, della storia della teodicea fra Seicento e Settecento, è all'incirca questa: Leibniz tornerà a quella soluzione tradizionale, del cosiddetto problema del male, tanto agostiniana quanto tomistica, che nel frattempo era stata messa in crisi da Bayle, ma che ancora era stata riprodotta, senza alcuna originalità, da Descartes, allorché s'era trovato di fronte alla questione, sotto forma di problema dell'«errore», cioè nella quarta Meditazione. Ed è tutto vero, naturalmente; ma non è tutta la verità, per quel che riguarda Descartes e la sua azione effettiva, ancorché segreta, sulle vicende ulteriori della questione nel Seicento.

Alle spalle di Bayle c'è Malebranche, senza il quale gli articoli del *Dizionario* sul problema del male, e i testi successivi che ne ribadiscono le posizioni, non sarebbero immaginabili [...]. Ma, quanto a ciò che era alle spalle di Malebranche, il suo rapporto

³⁷ *Ivi*, p. 273.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 277.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 273.

⁴³ *Ivi*, pp. 274-275.

⁴⁴ G. Papuli, *La fortuna del Vanini*, in *Studi vaniniani*, Congedo, Galatina 2006, p. 166.

con Descartes non è soltanto di rottura, a proposito della questione del male; poiché a tale rottura egli è indotto anzi proprio per dare uno sviluppo coerente ed un fondamento sistematico ad una soluzione, alternativa rispetto a quella della quarta Meditazione, che però egli ha trovato in Descartes stesso. Gli è che, sul problema del male, non c'è solo questo testo, tutto tradizionale, bensì anche un altro, del tutto originale: le ultime pagine delle *Meditazioni* medesime, cioè la seconda metà della sesta.⁴⁵

Stando a Schopenhauer, dunque, la teodicea tradizionale di matrice fondamentalmente agostiniana, prima ancora che da Bayle viene messa in crisi, con un anticipo di più di ottant'anni, da Vanini, il quale, soprattutto nell'*Amphitheatrum*, dimostra che Dio non può non essere responsabile o corresponsabile del male morale, cioè di quello compiuto dall'uomo, e dunque, conseguenza assai più blasfema, non può essere contemporaneamente onnipotente e infinitamente buono.

A riprova della sua tesi storiografica, Schopenhauer riporta nell'originale latino due brani emblematici tratti proprio dalla prima opera di Vanini, stampata a Lione nel 1615, i quali fanno parte delle *Exercitationes* XVI e XLIV dell'*Amphitheatrum*⁴⁶.

In essi Vanini, ricuperando taluni argomenti epicurei e pomponazziani, pone l'intera questione nei termini di un'alternativa drammatica e senza via d'uscita:

[...] se Dio vuole il peccato, allora ne è responsabile. Infatti è scritto: "*Egli ha fatto tutto ciò che ha voluto*". Se non lo vuole e tuttavia vien commesso, allora si dovrebbe definire improvvido, o impotente o crudele, poiché o non sa o non può o trascura di aver padronanza del suo volere. [...] I filosofi [...] dicono [...] che se Dio non volesse che si diffondessero nel mondo azioni pessime e delittuose, senza dubbio, con un sol cenno, annienterebbe e bandirebbe fuori dai confini dell'universo ogni infamia. Chi di noi, infatti, può resistere alla volontà di Dio? E in che modo si può commettere un delitto contro la volontà divina, ammesso anche che nell'atto del peccare Dio fornisca al reo la forza per farlo? E ancora, dicono, se l'uomo cade in peccato contro la volontà di Dio, allora questi sarà inferiore all'uomo, che riesce ad opporglisi e a prevalere su di Lui. Da ciò deducono che Dio desidera questo mondo così come è. Ché se lo volesse migliore, lo avrebbe.⁴⁷

E ancora:

[...] lo strumento si muove così come è diretto dal suo agente principale; ma la nostra volontà nelle sue operazioni è come uno strumento; quindi, se essa agisce male, bisogna addossarne la responsabilità a Dio, come causa principale. [...] La volontà umana, invece, dipende interamente da Dio non solo per quanto riguarda il movimento, ma anche per quanto riguarda la sostanza. Dunque non v'è nulla che possa veramente imputarsi ad essa, né dalla parte della sostanza, né dalla parte dell'agire, ma

⁴⁵ S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 17-18.

⁴⁶ L'*Amphitheatrum* si articola in cinquanta *Exercitationes*.

⁴⁷ G. C. Vanini, *Anfiteatro dell'eterna provvidenza*, in *Tutte le opere*, a cura di F. P. Raimondi e M. Carparelli, Bompiani, Milano 2023², p. 475.

tutto è imputabile a Dio, che ha formato e muove la volontà in questo modo determinato. [...] Poiché l'essenza e il moto della volontà vengono da Dio, a Lui si devono attribuire sia le buone, sia le cattive azioni della volontà, se essa è rispetto a Dio come uno strumento.⁴⁸

Come si vede, la soluzione vaniniana non lascia scampo: l'unico modo per scagionare Dio dalla responsabilità del male consiste nell'ammettere, con Agostino, il libero arbitrio; e tuttavia, se si "scarica" sul libero arbitrio la responsabilità del male, ci si ritrova nell'impossibilità di riconoscere Dio come buono e, cosa ancor più grave, come onnipotente.

Sulla medesima questione Schopenhauer ritorna nei *Parerga e paralipomena*, segnatamente nel capitolo intitolato *Intorno al cristianesimo* del dialogo *Della religione*, presente nel secondo volume dell'edizione del 1851.

Il contesto è dato dalla confutazione delle dottrine agostiniane della grazia, della predestinazione e del libero arbitrio, le cui conseguenze Schopenhauer qualifica come sconvenienti, assurde e rivoltanti:

Un esempio e una documentazione circa la già menzionata sorgente di assurdità, dovuta all'unione dell'Antico Testamento col Nuovo, ci sono forniti da una teoria cristiana, come fu formulata da Agostino, che fu la stella polare di Lutero, vale a dire la teoria relativa alla predestinazione e alla grazia [...]: dalla massa del genere umano corrotto e perciò destinato all'eterna dannazione soltanto pochissimi, e questo in seguito alla scelta della grazia e alla predestinazione, vengono dichiarati giusti e perciò ottengono la vita beata dopo la morte, mentre i rimanenti sono colpiti dalla meritata rovina, dunque dalle pene eterne dell'inferno – preso *sensu proprio* il dogma diventa qui rivoltante. Esso, infatti, fa scontare mediante le eterne torture dell'inferno, qualche fallo o perfino la mancanza di fede di una vita che talvolta non giunge neppure a vent'anni con pene che non hanno fine; in più vi è il fatto che questa dannazione quasi universale è in realtà la conseguenza del peccato originale e quindi il risultato inevitabile della prima caduta dell'uomo. Ma questa caduta avrebbe dovuto, in ogni caso, essere prevista da colui che, in primo luogo, non ha creato gli uomini migliori di quello che sono, ma poi ha loro apprestato un tranello, pur sapendo che vi sarebbero necessariamente caduti, poiché tutto quanto era opera sua e nulla gli rimane nascosto. [Secondo questo dogma egli avrebbe chiamato dal nulla all'esistenza un genere umano debole e soggetto al peccato, per poi condannarlo a torture senza fine].⁴⁹

Anche in questo caso, ciò che preme a Schopenhauer è sottolineare l'incompatibilità di tali dottrine con l'infinita bontà e con l'onnipotenza di Dio. E, per farlo, ricorre ancora una volta all'*Exercitatio XVI* dell'*Amphitheatrum* di Vanini, riportando due frammenti⁵⁰ tratti dal brano già citato nella memoria *Sulla libertà del volere*:

⁴⁸ *Ivi*, pp. 715-717.

⁴⁹ A. Schopenhauer, *Della religione*, cit., pp. 479-480.

⁵⁰ Schopenhauer inverte volutamente l'ordine originale dei brani. Nell'*Amphitheatrum*, infatti, quello che Schopenhauer cita come secondo brano è in realtà il primo e viceversa.

Dicono, infatti, che se Dio non volesse che si diffondessero nel mondo azioni pessime e delittuose, senza dubbio, con un sol cenno, annienterebbe e bandirebbe fuori dai confini dell'universo ogni infamia. Chi di noi, infatti, può resistere alla volontà di Dio? E in che modo si può commettere un delitto contro la volontà divina, ammesso anche che nell'atto del peccare Dio fornisca al reo la forza per farlo? E ancora, dicono, se l'uomo cade in peccato contro la volontà di Dio, allora questi sarà inferiore all'uomo, che riesce ad opporglisi e a prevalere su di Lui. Da ciò deducono che Dio desidera questo mondo così come è. Ché se lo volesse migliore, lo avrebbe.⁵¹

E ancora:

Se Dio vuole il peccato, allora ne è responsabile. Se non lo vuole e tuttavia vien commesso, allora si dovrebbe definire improvvido, o impotente o crudele, poiché o non sa o non può o trascura di aver padronanza dei suoi desideri.⁵²

Ancora una volta, Schopenhauer affida alle parole di Vanini l'archiviazione della questione. E la soluzione vaniniana è la stessa a cui, molto più tardi, perverrà Bayle, ossia che il male morale rappresenta un'obiezione ineliminabile e ingaggiabile all'onnipotenza e all'infinita bontà di Dio:

Il punto è, secondo Bayle, che la dottrina cristiana attribuisce a Dio attributi inconciliabili, quando li si concepisca come infiniti: la potenza, la giustizia, la saggezza, la bontà. Ed è proprio quest'ultimo, l'attributo più caratteristicamente cristiano, a risultare decisivo nel decretare il fallimento di tutte le teodicee. Solo la bontà può infatti essere pensata come movente adeguato della creazione del mondo [...], ma una bontà infinita appare inconciliabile col più piccolo dei mali presenti nell'universo. In questione non è la finitezza delle creature o la loro imperfezione, che, in quanto tali, sarebbero pienamente accettabili: il problema nasce invece in riferimento al male fisico, cioè alla sofferenza degli esseri sensibili, ed ancor più in riferimento al male morale, cioè al peccato. Se è vero, come tutti i teologi ripetono, che niente accade contro la volontà di Dio, com'è possibile che vi sia tanto dolore e tanto peccato? Certo, conosciamo la risposta tradizionale: il peccato e la sofferenza sono entrati nel mondo per opera dell'uomo. Ma in questo modo non si fa che spostare il problema, perché si tratterà allora di spiegare come una creatura in sé buona abbia potuto dar origine al male.

È chiaro che Bayle non crede affatto all'imputazione del peccato alla libertà umana. L'idea di un uomo libero gli appare del tutto incompatibile con l'onnipotenza divina e con la sua provvidenza. Ma per tagliare alla radice le discussioni dei teologi egli utilizza un argomento *ad hominem* (tecnica in cui era davvero maestro): di fatto, tutti i teologi riconoscono la compatibilità tra la libertà e l'infallibile propensione al bene quando trattano di Dio, degli angeli e dei beati; perché allora si appellano al libero arbitrio umano quando devono spiegare la permissione divina del peccato? Sulla base delle loro stesse dottrine, i teologi dovrebbero am-

⁵¹ G. C. Vanini, *Anfiteatro dell'eterna provvidenza*, cit., p. 131.

⁵² *Ibidem*.

mettere la possibilità che Dio inclinasse invincibilmente le creature verso il bene, senza con questo attentare alla loro libertà sennonché, quando si tratta di spiegare l'origine del peccato, i teologi si scordano bellamente delle opinioni sostenute quando si tratta della libertà di Dio e degli angeli ed anche di quella dei beati del Paradiso.⁵³

A questa puntuale ricostruzione di Stefano Brogi si potrebbe aggiungere che anche in Vanini è presente l'argomento *ad hominem* qui descritto, che il filosofo di Taurisano utilizza, appunto, per confutare la tesi, tanto cara ai «dottori della Chiesa»⁵⁴, in virtù della quale «se [Dio] ci liberasse del tutto dai peccati, limiterebbe il nostro arbitrio»⁵⁵. Contro tali «bazzecole del tutto strampalate»⁵⁶ Vanini sostiene esattamente il medesimo argomento di Bayle. Nell'*Exercitatio* XV dell'*Amphitheatrum* si legge infatti:

[...] Dio può conservare in ciascuno di noi sano e salvo il libero arbitrio e contemporaneamente renderci immuni dalle brutture del peccato, come avvenne per la Beata Vergine. Anzi, anche se Egli ci togliesse la facoltà di peccare, rimarrebbe comunque in noi il libero arbitrio, come in breve dimostrerò con la ragione, con gli esempi e con l'autorità. Con la ragione: infatti, 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. Passiamo agli esempi: certamente Dio è dotato di libero arbitrio, altrimenti neppure noi ne saremmo dotati; però Egli non può peccare. Similmente anche Cristo Signore fu libero e tuttavia non soggetto ad alcun peccato. Si aggiunga poi l'autorità dei dottissimi Padri (S. Ambrogio nel cap. 2 del libro II del *De fide*; Agostino nell'ultimo capitolo del libro XXII del *De civitate Dei*; Anselmo nel cap. 1 del libro I del *De libero arbitrio*), i quali affermano che la volontà può esser simultaneamente libera e senza peccato.⁵⁷

Al di là di questa ulteriore convergenza, quello che conta in questa sede è segnalare che le stesse argomentazioni con cui Bayle ha messo in crisi la teodicea sono riscontrabili anche in Vanini e che per Schopenhauer rappresentano un punto di non ritorno, in quanto gli appaiono decisive e inconfutabili.

Non a caso, concluderà con sarcasmo: «Certamente fu più facile bruciare Vanini che riuscire a confutarlo; perciò, dopo che gli fu tagliata la lingua, si preferì la prima cosa»⁵⁸.

⁵³ S. Brogi, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 75-76.

⁵⁴ G. C. Vanini, *Anfiteatro dell'eterna provvidenza*, cit. p. 471.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 471-473.

⁵⁸ A. Schopenhauer, *Della religione*, cit., p. 483.

3. *Il metodo Schopenhauer*

Come si è cercato di dimostrare, nel saggio *Sulla libertà del volere* Schopenhauer si accosta a Vanini sia da filosofo che da storico della filosofia. Quella che Schopenhauer traccia, soprattutto nel capitolo *Precursori*, non è però tanto una storia, quanto una controstoria, per citare l'ultimo libro pubblicato in vita da Sossio Giametta, la schopenhaueriana *Controstoria della filosofia*⁵⁹. Che si tratti di una controstoria lo testimonia, tra le altre cose, la rivalutazione del Vanini filosofo e della sua funzione storica, raggiunta grazie al superamento di interpretazioni preconcepite e denigratorie incrostate nei secoli.

Interpretazioni che, a differenza di quella proposta da Schopenhauer, prescindono dalla lettura delle opere vaniniane:

Leggere, invece delle opere originali dei filosofi, ogni sorta di esposizioni delle loro dottrine o in genere la storia della filosofia, è come se si volesse far masticare da un altro il proprio desinare. Si leggerebbe forse una storia universale se a ognuno fosse possibile contemplare con i propri occhi gli avvenimenti del passato che gli interessano? Ma, sempre per quanto riguarda questa storia universale, una tale "autopsia" del suo oggetto è, per uno così, realmente attuabile, attraverso gli scritti originali dei filosofi, e nel far ciò costui si può sempre limitare, per brevità, ai capitoli più importanti, ben scelti, tanto più quanto più i filosofi tutti sovrabbondano di ripetizioni che ci si può risparmiare. In tal modo, quindi, quegli imparerà a conoscere l'essenziale delle loro dottrine in maniera autentica e non falsificata [...].⁶⁰

È così che Schopenhauer non si accontenta di un Vanini "masticato" da altri, ma lo conosce e giudica a partire dalle sue opere. Il suo contributo alla riscoperta di Vanini è, prima di tutto, il frutto della lettura diretta e dello studio dell'*Amphitheatrum* e del *De admirandis*. Anche in questo caso, sembra valere ciò che Schopenhauer scrive nei suoi *Frammenti di storia della filosofia*: «I frammenti che io dunque do qui non sono quantomeno ricavati dalla tradizione, ossia copiati, ma sono invece pensieri occasionati dal mio proprio studio delle opere originali»⁶¹.

⁵⁹ A. Schopenhauer, *Controstoria della filosofia*, cit.

⁶⁰ *Ivi*, p. 55.

⁶¹ *Ivi*, p. 56.