

## RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE GIULIO CESARE VANINI

### *Religion and politics in Giulio Cesare Vanini's thought*

**Carlos Daniel Lasa**

Universidad Nacional de Villa María – CONICET - Argentina

E-mail: cdlasaga@gmail.com

#### **Resumen**

El artículo pone de manifiesto que la instancia política es de fundamental importancia en el pensamiento de Vanini por cuanto la misma es la clave de lectura de la vida social. En efecto, la política gobierna, condiciona y determina las costumbres, las tradiciones, las creencias, los modos de pensar, la religión, etc. En este sentido, la religión, en tanto producto humano, es considerada por Vanini como un instrumento muy eficaz para el control político del cual se sirven especialmente los legisladores y poderosos para dirigir y gobernar al pueblo. En Vanini se advierte con absoluta claridad un planteo, tanto de la ética como de la política, totalmente autónomo respecto de una referencia metafísico-teológica.

**Palabras clave:** Vanini – Religión – Política

#### **Abstract**

This paper reveals that politics, understood as the key to interpret social life, is of fundamental importance in Vanini's thought. Politics governs, conditions and determines, indeed, habits, traditions, beliefs, ways of thinking, religion, etc. In this sense, religion as a human product, is considered by Vanini as a very effective instrument for political control used by policymakers and the powerful to lead and govern the people. In Vanini's work is possible to clearly see an ethical and a political proposal which is completely isolated from any metaphysical-theological reference.

**Keywords:** Vanini – Religion - Politics

Giulio Cesare Vanini nació en Taurisano (Lecce) en el año 1585. Alrededor de los veintinueve años de edad, precisamente el 6 de junio de 1606, obtiene la licencia en jurisprudencia en Nápoles y posiblemente ya en ese mismo momento haya pasado a formar parte de la orden de los carmelitas con el nombre de Gabriel.

Luego del año 1608, se dirige hacia Padua atraído, como lo señala Spini, “por la sugestión del fruto prohibido de la irreligiosa filosofía y de la arcana ciencia heterodoxa, que se irradia desde el baluarte aristotélico”<sup>1</sup>. Allí comienza sus estudios filosóficos, siguiendo los pasos de Averroes. Su intención es (tal como él mismo nos lo señala en la Epístola dirigida a Francisco Ruiz de Castro, embajador del Rey de España ante la Sede Apostólica, la cual antecede a su escrito titulado *Amphitheatrum aeternae providentiae*) la de “indagar en los arcanos misterios de una filosofía altísima y desconocida para los filosofastros”, no recurriendo “a los vulgares y casi seniles delirios y alucinaciones de Platón, y menos aún a los argumentos putrefactos de los escolásticos, sino a las fuentes más recónditas de la filosofía, para que puedan extinguir, fácilmente, la sed de curiosidad”<sup>2</sup>.

Esta *secretior philosophia* que Vanini quiere cultivar, como acertadamente lo señala Francesco Paolo Raimondi en su Monografía Introductoria a las obras completas de Vanini, “es desmitificadora y renovadora y, por eso mismo, radical, la cual constituye el antídoto para las desviaciones místicas del neoplatonismo rosacruz, y coincide, como se muestra evidente desde las primeras páginas del *Amphitheatrum* y del *De admirandis*, con un ateísmo con fuertes connotaciones materialistas y epicúreas”<sup>3</sup>.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta *secretior philosophia*? En primer lugar se presenta como una postura anti-metafísica. La negación de la intuición intelectual conduce inevitablemente a ese puerto. Vanini rechaza, de modo categórico, la idea de un intelecto humano que sea capaz de aprehender de modo intuitivo los inteligibles. La intuición intelectual y eterna de las esencias, amén de ser improductiva, equivale a una limitación del conocimiento y hace que el hombre pierda este mundo el cual es, esencialmente, devenir.

La mente humana tiene por objeto, entonces, aquello que está en devenir. De allí, entonces, que resulte imposible conocer algo con una certeza absoluta<sup>4</sup>. La verdad no es ontológica o trascendente o precedente a nuestro intelecto, sino que es inherente a sus operaciones naturales, que son aquellas de unir las ideas sobre

---

<sup>1</sup> Spini, G. (1950). *Ricerca dei libertini. La teoría dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*. Firenze: Editrice “Universale di Roma”, p. 121.

<sup>2</sup> Vanini, G. C. (2010). *Amphitheatrum aeternae providentiae*, Epist. En *Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere*. Testo latino a fronte. Monografía introduttiva, testo critico e note di Francesco Paolo Raimondi. Traduzione di Francesco Paolo Raimondi e Luigi Crudo. Milano: Bompiani, VII, p. 325.

<sup>3</sup> Raimondi, F. P. (2010). Monografía introduttiva a *Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere*. *Op.cit.*, p. 162.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, p. 153.

el plano lógico del pensamiento y sobre el plano lingüístico del discurso. Refiere en el *Amphitheatrum*: "... la verdad no produce la intelección... sino que es una consecuencia, esto es, la adecuación de los conceptos, que están en el intelecto... Mejor dicho, en la simple intelección no hay verdad alguna. En el compuesto, que llamamos complejo, la verdad no es entendida sino por reflexión. La cosa, en efecto, es pensada, sin embargo la verdad no es inherente a las cosas, sino a las especies unidas en el intelecto y, en segundo lugar, en el discurso"<sup>5</sup>.

De esto se sigue la afirmación, tal como lo señala Raimondi, "de que los instrumentos de la retórica responden de modo pleno con nuestra condición humana, cercenan todo vínculo con los modelos de la perfección metafísica, y se ponen al servicio de aquello que es útil en el conocimiento, permitiéndonos argumentar teniendo en cuenta la extraordinaria variedad y mutabilidad de lo real"<sup>6</sup>. Y añade: "Nuestra racionalidad no está pre-garantizada sobre el plano ontológico y metafísico, sino se construye de modo fatigoso sobre el terreno operativo del argumentar. Por eso nuestras argumentaciones son flexibles, radicadas sobre el terreno insidioso e incierto del conocer humano... Su batalla (se refiere al filósofo) es una batalla por una racionalidad operativa y autónoma. Razón y experiencia son los dos polos dentro de los cuales toman cuerpo nuestras capacidades argumentativas: apelar al tribunal de la razón o al de la naturaleza y de la experiencia son, para Vanini, expresiones equivalentes, puesto que, en todo caso, la explicación o la demostración que satisface al filósofo es aquella del que sabe interrogar a la naturaleza, que sabe penetrar en su interna causalidad y sabe explicar, con sutileza, las causas y los efectos"<sup>7</sup>.

Con esto, Vanini ha dejado caer toda garantía metafísica. En su lugar ha colocado una esfera teórica humana y autónoma de la cual surgen las ideas que se contrastan con otras subjetividades, las cuales a menudo dependen de costumbres consolidadas. Vanini ordena esta actividad teórica autónoma contra la idea creacionista y, en definitiva, contra la existencia misma de Dios. La idea cristiana de creación es, teóricamente, contradictoria. La creación, en cuanto operación *ad extra*, resulta imposible por cuanto Dios es infinito, no limitado ni por el ente ni por el no-ente, no teniendo nada que le sea externo a su ser y, por eso, es que no puede existir relación alguna con un no-ente que esté fuera de su ser<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Vanini, G. C. (2010). *Amphitheatrum aeternae providentiae*, Epist. En *Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere. Op. cit.*, 192.

<sup>6</sup> Raimondi, F. P. (2010). *Op.cit.*, 153-154.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>8</sup> Vanini, G. C. (2010). *De Admirandis naturae*. En *Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere. Op. cit.*, 364.

Vanini se ve conducido a sostener la existencia de una naturaleza en términos de principio auto-fundante en contraste con la noción de Dios, concebido como una esencia contradictoria o como acto puro, inadecuado para justificar un mundo que es esencialmente movimiento. Para Vanini, el orden natural encuentra en sí mismo la propia justificación, excluyendo toda dimensión metafísica.

Las tesis de Vanini anteriormente señaladas tendrán importantes consecuencias tanto en el plano de la ética como en el de la política. Desde su escepticismo e historicismo, Vanini dirige su crítica al poder político y al poder religioso, entre los cuales descubre una poderosa unión. La misión del filósofo, como *soter*, como sanador de la ignorancia de los hombres, consiste en poner de manifiesto y denunciar la arbitrariedad tanto de uno como de otro poder. O más precisamente, mostrar cómo la justificación ideológica del poder político es ofrecida al poder religioso. Ambos poderes se asientan sobre un conjunto de mentiras que condicionan las libertades civiles e intelectuales, las cuales son vitales para la libre expresión del arte y de la ciencia<sup>9</sup>. Refiere Vanini: “No hay que asombrarse de que sólo el pueblerino, que es fácilmente engañado, aceptaba aquella religión (se refiere a la de los antiguos aunque lo afirmado se extiende a toda forma de religión). Las personas más ilustres y los filósofos, por el contrario, no se dejaron atraer por esos engaños. Ellos consideraban a la religión no como fin, sino como medio para conseguir un fin que era la conservación y la continuación del Imperio (porque se trata de objetivos que no pueden alcanzarse si no es con el pretexto de una religión)”<sup>10</sup>.

Es dado advertir que el intento de Vanini no es sólo el de producir una revolución *in interiore homine*, al modo de los libertinos, sino hacer que la misma se dirija contra el orden político-social, buscando socavar el poder político a través de la demolición de la leyes. En este sentido, Vanini se encuentra totalmente apartado de aquel maquiavelismo que, hacia fines del siglo XVI, defendió la doctrina de la razón de estado. Desde una consideración muy general y temiendo cometer alguna injusticia con la posición teórica de algún libertino, puede afirmarse que, contrariamente a Vanini, la antropología negativa y el escepticismo sostenido por el pensamiento libertino, los condujo a la afirmación del absolutismo político y no a su crítica radical. Los libertinos, a partir de la afirmación de que el amor propio, el interés, el utilitarismo epicúreo mueven las acciones humanas, y de que la existencia de un escepticismo radical disgrega toda posibilidad de unidad entre los hombres, concluían que la existencia de un Estado

---

<sup>9</sup> Raimondi, F. P. (2010). Monografia introduttiva . *Op.cit.*, 194.

<sup>10</sup> Vanini, G. C. (2010). *De Admirandis naturae*. *Op. cit.* 366-367.

fuerte era una realidad absolutamente necesaria. Domenico Taranto, en su interesante escrito titulado “Libertinismo y assolutismo”, comenta: “Creo que... del nexo entre crisis del *ius naturale* y antropología negativa que desemboca en un convencionalismo jurídico, determina al soberano como *lex animata* y a las reglas de la Razón de Estado como cánones prudenciales de su acción de gobierno”. Y añade: “Si los libertinos, al menos en la línea de NaudéSorbière, miran la vida política con los ojos del poder y de la cantidad necesaria para garantizar el orden, es decir, del poder indiviso y sin frenos, ellos lo hacen porque el modelo conflictual por el que comienza su antropología, parece determinar en el orden y en las reglas de su conservación la única finalidad de la política. Los libertinos, en efecto, leen el desorden como una tendencia general del ser humano que no está ya más guiado por una *ratio*, sino movido y agitado por las pasiones sin límites”<sup>11</sup>.

Resulta curioso que algunas de las tesis de Vanini se encuentren en el manuscrito redactado en latín en el año 1659 titulado *Theophrastus redivivus*. En la Introducción de esta obra, el autor anónimo expresa: “Ego, quasi Theophrastus alter redivivus”<sup>12</sup> remitiendo, de esta manera, a aquel discípulo de Aristóteles llamado Teofrastró que había escrito, entre otras cosas, una obra perdida, en seis libros, titulada *Historia eorumquae de deis dicuntur*. Este autor anónimo vuelve a proponer una concepción naturalista del mundo a la vez que una batalla cultural contra la religión y sus ficciones (*figmenta*). Este manuscrito, sostiene que los dioses son hijos de las leyes y han sido creados por los políticos. La religión, concebida en términos de ilusión, ha sido creada para el vulgo. En el tercer tratado titulado “Qui est de religione”, el autor del *Theophrastus* se esfuerza en demostrar que la religión puede traducirse como *arte político*, o sea, como una creación humana ordenada al mantenimiento del control social. Claro está que la religión es completamente ajena a los sapientes; sobre estos últimos las invenciones y ficciones inventadas por los políticos y los poderosos no hacen mella alguna.

En esta obra, al igual que en Vanini, se advierte un neto rechazo de la política, del mismo Estado, ya que esta instancia ha destruido la igualdad natural estableciendo una desigualdad fundada en la subordinación de los súbditos al rey. Sin embargo, como acertadamente lo señala Lorenzo Bianchi, esta crítica no se traduce jamás en crítica política constructiva<sup>13</sup>. Por el contrario, el sapiente deberá

---

<sup>11</sup> Taranto, D. (1982). La maschera e il volto. I libertini e il sorriso della ragione. *StudiStorici*. Roma:anno 23, Nº 3, Jul. – Sep., p. 272.

<sup>12</sup> Cfr. *Theophrastus redivivus* (1982).Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini. Volume secondo. Firenze: La Nuova Italia Editrice, Introduzione, p. XV.

<sup>13</sup> Bianchi, L. (1996). *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*. Napoli: Bibliopolis, 1996, p. 84.

abandonar la instancia política y emprender un camino de liberación moral autónoma y privada, llevando un estilo de vida en sintonía con la naturaleza y regulado por el *otium*. Esta opción de vida tendrá como correlato la aceptación del absolutismo<sup>14</sup>. Anota Bianchi: "... en esta aceptación del absolutismo –la que solamente permite al sapiente aislarse y *bene vivere*– el pueblo es relegado a una posición totalmente subalterna: sin ninguna posibilidad de liberarse de las cadenas de la religión y de las leyes humanas y condenado, además, a ocupar un rol subalterno y fatigosamente productivo en la sociedad"<sup>15</sup>.

En el importante estudio de Anna Maria Battista sobre los orígenes del pensamiento político libertino, esta autora nos advierte que "... hacia fines del siglo XVI se manifiesta en Francia un interesante fenómeno de reacción frente a la dirección política prevalente, todavía dependiente, sea de un modo más o menos explícito y consecuencial, de los ejes conceptuales definidos por Aristóteles y reelaborados por la filosofía política cristiana. Más que un filón definido de pensamiento es oportuno hablar de una actitud psicológica y mental que refleja aquella decadencia de los valores políticos y civiles íntimamente conectada a los trágicos acontecimientos vividos en la Francia de la segunda mitad del siglo XVI"<sup>16</sup>. Precisamente, añade nuestra autora, las obras de Charron y de Montaigne expresan esta crisis. En ambos pensadores se conjugan la desconfianza sobre los orígenes y finalidades éticas del Estado y la valoración de este último en su significado puramente externo, esto es, como una estructura externa apta para garantizar al sabio la pacífica explicación de los gozos del espíritu. Tanto en los *Essais* de Montaigne como en la *Sagesse* de Charron surgen síntomas de un peligroso proceso de disociación entre las manifestaciones externas de la vida asociada y la esfera de la problemática interior. Señala Battista: "... en estos hombres casi prevalece la exigencia de un consciente extrañamiento de la vida política y de sus problemas, entendidos como expresión de una realidad contingente a aceptar pasivamente con una íntima separación"<sup>17</sup>. Para esta autora, esta abstención de la vida política se corresponde más a una crisis psicológica que a una presión exterior. En efecto, nos refiere: "De la desconfianza en el contenido ético de la política y de la vida asociada brota la tendencia a valorar los problemas del singular en su momento individualista y a refugiarse en la soledad del foro interior, disociando el empeño moral del empeño civil:

---

<sup>14</sup> Cfr. *Theophrastus redivivus* (1982). *Op. cit.*, Caput. Quartum, 663-696, pp. 881-926.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>16</sup> Battista, A. M. (1966). *Alleorigini del pensiero político libertino. Montaigne e Charron*. Milano: Giuffrè Editore, p. 2.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 3.

posición, ésta, que si por un lado reivindicaba para el individuo un desmesurada libertad interior, por el otro se traducía en un pasivo y formal abstencionismo frente a las exigencias del cuerpo social<sup>18</sup>.

Resulta interesante observar cómo se elabora en los escritores políticos del siglo XVI un *nuevo concepto de prudencia política*. Para estos pensadores, la prudencia no mira ya más a los valores absolutos en virtud de los cuales dirigir la acción, sino que, "... reconociendo que la política es actividad realizadora, determinada por factores contingentes, los escritores políticos del siglo XVI vieron en la prudencia la facultad práctica válida para orientar la acción según las necesidades emergentes de la situación histórica"<sup>19</sup>. La prudencia política se terminará identificando con la Razón de Estado<sup>20</sup>, esto es, con una finalidad de orden estrictamente político, un superior interés del poder que se realiza con la adopción de una calculada opción de gobierno. Señala Battista: "Los valores éticos no ejercitaban más una función directriz, no constituían más una meta a realizar sino que, en un sentido exactamente antitético a la dirección del Estagirita, incidían sobre la elección de los medios..."<sup>21</sup>. Y remata: "La prudencia es ya una facultad distinta de la ética que mira al resultado positivo y al éxito práctico (...) La prudencia coincide con el arte de gobierno, entendida en sentido autocrático. Ella se explica determinando a cuáles medios, a qué instrumentos debe acceder el que gobierna para afirmar la estabilidad de su dominio con el fin de obtener los mejores resultados políticos"<sup>22</sup>. Incluso, este nuevo concepto de prudencia habilita al Príncipe a situarse por encima de la misma ley. Al respecto, Charron señala: "... el Príncipe prudente y sabio no sólo debe saber gobernar según las leyes, sino a las mismas leyes, si la necesidad lo exige. Hay que hacer que las leyes quieran cuando no pueden lo que quieren"<sup>23</sup>.

La política, para Vanini, debe liberarse totalmente de todo resabio filosófico-teológico con el fin de fundarse sobre la base de un modelo natural. Claro está que su interés no es el de construir una ciencia de la política: su intención es la de construir una ciencia que esté en condiciones de explicar no tanto el hecho religioso en sí mismo sino el grado de penetración que tiene el mismo en las masas populares hasta llegar a convertirse en un apoyo fundamental del poder político. La religión se funda en mentiras y engaños que tienen una

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*, p. 228.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>23</sup> Charron, P. (1948). *De la sabiduría*. Bs. As.: Editorial Losada, Lib. III, cap. 2, p. 390.

larguísima duración y que se ejercen sobre los deseos, esperanzas y miedos de los creyentes: estos engaños ejercen sobre los ellos una tiranía psicológica, intelectual y social. El poder religioso hace creer al pueblo que tiene una relación directa y privilegiada con la divinidad de modo tal que una resistencia al mismo es considerada como una oposición al propio querer divino. La religión es útil en manos de los príncipes para amaestrar a los súbditos<sup>24</sup>. Y todos los milagros, prodigios y portentos no son más que imposturas de los sacerdotes<sup>25</sup>. Los doctos no caen en estas mentiras; sí la gente simple del pueblo que es presa fácil de la trampa urdida por el poder religioso y el poder político que usa de este último. Los doctos, en realidad, sólo consideran a la religión como *instrumentum regni*. Señala Raimondi que los políticos sacan ventajas porque se dan cuenta de que las leyes son funcionales a la expansión o a la conservación de los imperios<sup>26</sup>. como podemos apreciar ninguna religión tiene, para Vanini, un origen divino sino puramente histórico. Aquella, al igual que todo poder político, surge del mismo transcurrir histórico y es devorada por este mismo transcurrir histórico.

Ahora bien, la razón política es de fundamental importancia desde la óptica del pensamiento de Vanini por cuanto la misma es la clave de lectura de la vida social. La política gobierna, condiciona y determina las costumbres, las tradiciones, las creencias, los modos de pensar, el mantenimiento de la religión, etc.<sup>27</sup>. La religión, en cuanto producto humano, se presenta a los ojos de Vanini como una técnica muy eficaz para el control político: un instrumento del cual se sirven los legisladores y poderosos para dirigir y gobernar al pueblo. Con Vanini puede observarse, con absoluta claridad, el advenimiento tanto de una ética como de una política totalmente autónomas respecto de cualquier referencia metafísico-teológica.

Contrariamente a la posición de otros libertinos y a la sostenida por el *Theofrastus* (que frente al poder político asumen una posición de sumisión), Vanini intenta, como ya lo expresáramos, que la revolución operada a nivel de la conciencia individual se extienda a la vida pública. Vanini no se resigna a aceptar el absolutismo y pone todas sus energías en luchar en contra del mismo; en el *Theofrastrus*, por el contrario, como asimismo en otros libertinos, si bien la aceptación del absolutismo es fruto de una necesidad más que de una elección, no se advierte que se ordenen a su destrucción. El sabio, para estos libertinos, inicia

---

<sup>24</sup> Vanini, G. C. Vanini (2010). *De Admirandis naturae*. En *Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere*. *Op. cit.*, 366.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 367.

<sup>26</sup> Cfr. Raimondi, F. P. (2010). *Monografia introduttiva*. *Op.cit.*, 199.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, p. 197.

una fuga de lo social recludiéndose en su vida interior y renuncia a toda vida política. Aquí, como lúcidamente lo indica Lorenzo Bianchi, “la renuncia se transforma en imposibilidad de cambio o de transformación y el silencio que el sabio elige para sí indica, más que un ámbito superior y distante del mundo, una incapacidad para interactuar, para entrar con comunión con lo externo”<sup>28</sup>.

Es dado destacar, finalmente, el empleo del *método de disimulación* del que se ha valido Vanini en la exposición de su doctrina. Este método consiste en presentarse como defensor de la ortodoxia católica frente a los embates del materialismo anticristiano, aunque en realidad el autor era un ferviente partidario de este último. Una lectura atenta de su obra podía advertir, con total claridad, que Vanini se ocupaba de fundar suficiente y adecuadamente los argumentos de los ateos, mientras que la refutación por parte del pensamiento católico a los mismos era presentada del modo más frágil posible. Con su muerte horrenda acaecida el 9 de febrero de 1619 no se revertía un proceso del pensamiento que parecía encaminarse hacia la negación de la instancia trascendente. En este sentido, podría afirmarse que quizás, toda la obra de Vanini, se entienda a partir de su convencimiento del abandono definitivo de una época predominantemente religiosa y el advenimiento de un radical proceso de laicización de los valores político-culturales.

### **Bibliografía**

- BATTISTA, A. M. (1966). *Alleorigini del pensiero político libertino. Montaigne e Charron*. Milano: GiuffrèEditore.
- BIANCHI, L. (1996). *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*. Napoli: Bibliopolis, 1996.
- BIANCHI, L. (1988). *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*. Milano: Franco Angeli.
- CHARRON, P. (1948). *De la sabiduría*. Bs. As. : Editorial Losada.
- RAIMONDI, F. P. (2010) *Monografia introduttiva a Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere*. Milano: Bompiani, 2010.
- RAIMONDI. *Traduzione di Francesco Paolo Raimondi e Luigi Crudo*. Milano: Bompiani, 2010.
- SPINI, G. (1950). *Ricerca de ilibertini. La teoría del'impostura delle religioni nel seicento italiano*. Firenze: Editrice “Universale di Roma”.

---

<sup>28</sup> Bianchi, L. (1988). *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*. Milano: Franco Angeli, p. 123.

- TARANTO, D. (1982). La maschera e il volto. I libertini e il sorriso della ragione. Studi Storici. Roma: anno 23, N° 3, Jul. – Sep.
- THEOPHRASTUS REDIVIVUS (1982). Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini. Volume secondo. Firenze: La Nuova Italia Editrice,
- VANINI, G. C. (2010). “Amphitheatrum aeternae providentiae, Epist”. En Giulio Cesare Vanini. *Tutte le opere. Testo latino a fronte*. Monografia introduttiva, testo critico e note di Francesco Paolo Raimondi. Traduzione di Francesco Paolo Raimondi e Luigi Crudo. Milano: Bompiani, 2010.
- VANINI, G. C. (2010). *De Admirandis naturae*. En Giulio Cesare Vanini. *Tutte le opere. Testo latino a fronte*. Monografia introduttiva, testo critico e note di Francesco Paolo