

Platonismo e aristotelismo nelle filosofe di età moderna

**A CURA DI ELISA RAVASIO
E MADDALENA BONELLI**



RUBBETTINO

ASPASIA
ISSN 3103-1870

*Collana diretta da
Emilio Maria De Tommaso e Sandra Plastina*

*Comitato scientifico ed editoriale
Mercedes Arriaga Flórez, Eugenio Canone, Donata Chiricò,
Emilio M. De Tommaso, Delfina Giovannozzi, Ruth Hagenruber, Sarah Hutton,
Mark Kulstad, Francesco Piro, Sandra Plastina, Maria Teresa Ricci,
Nuria Sánchez Madrid, Helena Taylor*

Platonismo e aristotelismo
nelle filosofe di età moderna
a cura di Elisa Ravasio e Maddalena Bonelli

RUB3ETTINO

Realizzato con il contributo del Ministero dell'Università e della Ricerca, progetto PRIN 2022 (DD MUR n. 104 del 02.02.2022) finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, missione 4, componente 2, investimento 1.1 – titolo «Women in the History Philosophy» – progetto BONE_M_22_RN_PRIN_01 – CUP: F53D23007470006 – ID MUR 20229LLFK2_02

© 2025 - Rubbettino Editore

88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10 - tel (0968) 6664201

www.rubbettino.it

Prefazione

Questo volume prende origine da un convegno che si è tenuto all'università degli studi di Bergamo nel dicembre del 2022 dal tema *Platonismo e aristotelismo nelle filosofe antiche, medievali e moderne*.

I contributi qui raccolti sono stati però riletti e modificati in modo da individuare un filone di ricerca e di discussione chiaro e focalizzato sulla filosofia moderna, e cioè la presenza in essa, benevola od ostile a seconda dei casi, del paradigma platonico o di quello aristotelico. Tali paradigmi sono presenti in tutti i contributi come chiave di riflessione ed evoluzione del pensiero femminile in epoca moderna.

La pubblicazione del volume è stata finanziata dall'Unione Europea – NextGeneration EU Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) M4 C2 INVESTIMENTO 1.1 – BANDO PRIN 2022 (D.D. MUR n. 104 del 02/02/2022) – CUP UL: F53D23007470006.

M.B. e E.R.

Paradigma platonico, paradigma aristotelico, o sulla possibilità per le donne di praticare la filosofia

Gli articoli qui raccolti discutono il paradigma platonico e aristotelico in relazione al pensiero di alcune filosofe moderne. Il percorso inizia con le riflessioni di Platone circa l'uguaglianza dei sessi, così come presentate nel V libro della *Repubblica*, si snoda tra le riflessioni di donne di cultura del Seicento, per concludersi con la presentazione e l'analisi del pensiero sincretico di Lady Masham, ponte tra diverse tradizioni, in particolare quella (neo)platonica, empirista e arminiana.

L'ordine cronologico è stato scelto per facilitare l'analisi critica dei suddetti paradigmi e della loro interpretazione da parte delle filosofe, delle letterate e, più in generale, delle donne di cultura di cui si discute nei singoli capitoli. Ciò che accomuna le autrici e gli autori di questo volume è la peculiare capacità di sottolineare il valore e l'importanza di un cambio di prospettiva nell'analisi di queste pensatrici: ciascuna di esse si distingue per capacità intellettive, per il pieno esercizio della ragione ai fini del raggiungimento di una conoscenza tanto elevata quanto completa, per le proprie capacità argomentative. Anche Platone viene riletto in un'ottica più inclusiva, mostrando in che modo il suo argomento sia volto a scardinare il paradigma culturale della gerarchia socio-politico-culturale tra uomini e donne dell'Atene del V-IV secolo. I pregiudizi che definiscono il pensiero femminile, che sarebbe inadatto alla contemplazione filosofica, al raggiungimento della più completa virtù o relativi all'incapacità delle donne di prendere parte alla vita politica e filosofica del loro tempo, vengono così sgretolandosi, per lasciare spazio alla valorizzazione del pensiero femminile e alle capacità teoretico-pratiche delle donne.

1. Platone e l'uguaglianza dei sessi

Nel primo contributo Elisa Ravasio mostra che il V libro della *Repubblica*, pur non essendo esente da critiche, presenta senza dubbio un argomento

circa l'uguaglianza dei sessi (pp. 19-39). Le riflessioni di Platone mostrano in che modo sia possibile sostenere che uomini e donne abbiano la stessa natura e che, di conseguenza, possano svolgere le stesse mansioni all'interno della città ideale. L'argomento utilizzato da «Socrate» è volto a sottolineare che non esiste una vera differenza di capacità tra uomini e donne, ma piuttosto una differenza di propensione e di interesse per la conoscenza: così come ci possono essere falegnami e medici che hanno una natura differente tra loro, così ci saranno donne medico, guardiane, filosofe, al pari degli uomini (454D).

Un altro aspetto interessante dell'argomento della *Repubblica* è la questione temporale: si sottolinea, infatti, che, se ora le donne non sono considerate uguali, ci si abituerà gradatamente all'idea che esse possano svolgere gli stessi compiti degli uomini (452D). L'importante è che si comincino a fornire argomenti validi a sostegno di questa tesi: solo allora le donne potranno essere considerate al pari degli uomini, potranno quindi essere guardiane, medico e filosofe. Fa da eco a questo argomento, molto discusso dalla storiografia, la presenza nell'Accademia platonica di due donne, Lasteina e Assioatea che, secondo alcune fonti (primo tra tutti Diogene Laerzio (*Vite*, III 46 e IV 2) che riporta l'antica testimonianza di Dicarco)¹, frequentavano e partecipavano alle lezioni della scuola. Anche in altri dialoghi, inoltre, viene ribadita la possibilità che uomini e donne siano uguali. Pur non essendo un argomento conclusivo, quello della *Repubblica* risulta essere però un paradigma profondamente diverso da quello che poi ha effettivamente avuto successo nella storia del pensiero, ossia quello che si trova in Aristotele.

2. Il sessismo di Aristotele

Poiché in questo volume non è presente un contributo su Aristotele, risulta opportuno presentare qualche breve riflessione sul suo pensiero circa le donne, in maniera che risulti chiaro l'attacco delle pensatrici moderne al filosofo, ma anche l'utilizzo di certe teorie aristoteliche da parte di alcune di loro. La caratteristica che rende il pensiero di Aristotele così diverso da quello platonico è essenzialmente il fatto che Aristotele non accetta la concezione dell'anima platonica intesa come sostanza separata dal corpo, concezione questa presente soprattutto nel *Fedone*, ma anche

¹ DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani-Giunti, Milano 2017.

nella *Repubblica* e nel *Fedro*. Ora, è proprio la tesi di un'anima separata che deve condurre Platone ad accettare l'uguaglianza di natura tra uomini e donne, che hanno così la stessa natura ma si differenziano solo corporalmente (e quindi «esteriormente», data l'identificazione del vero io con l'anima immateriale). Aristotele invece, ritenendo che il corpo sia attualizzazione di potenzialità psicologiche, sembra sostenere che un corpo differente dia luogo a una psicologia differente². Non che Aristotele ritenga che uomini e donne non facciano parte della stessa specie (vedi a questo proposito *Generazione degli animali* 730b33-34b1 e soprattutto *Metafisica Iota*, 9); tuttavia, egli sembra pensare³ che le donne (come gli schiavi) costituiscano una sorta di uomo depotenziato, mutilato⁴, a causa dell'incapacità di esercitare a tutti gli effetti la caratteristica propria alla natura umana, cioè la razionalità. I presupposti che «giustificano» questa teoria, non misogina ma certamente sessista, sono due: la teoria biologica secondo cui, nel concepimento, il maschio, elemento attivo, trasmette la forma (cioè, l'anima) e la femmina, elemento passivo, la materia, cioè il corpo (*Generazione degli animali*, 729a-730a; 738b); e la brevissima ma celeberrima affermazione presente nella *Politica*, in cui Aristotele osserva che la donna ha la capacità di deliberare (cioè, in definitiva di esercitare la razionalità), ma «senza autorità» (*Politica*, 1260a13; *akuros*)⁵. Un altro aspetto interessante della teoria biologica di Aristotele che verrà utilizzato in negativo ma anche in positivo in due dei contributi del volume, è che le

² SOPHIA CONNELL, *Aristotle on Women*, CUP, Cambridge 2021, p. 1.

³ Questa è, almeno, la teoria normalmente attribuita ad Aristotele, e sicuramente a lui attribuita da alcune pensatrici studiate in questo volume. Per un'interpretazione diversa, che tende a ridimensionare drasticamente il sessismo di Aristotele, vedi SOPHIA CONNELL, *Aristotle on Women*, CUP, Cambridge 2021.

⁴ Vedi a questo proposito ELISABETTA CATTANEI, *La vergogna delle donne. Dissonanze e consonanze femminili in Aristotele* e Arianna Fermani, *Di maschi menomati, deviazioni naturali e altre storie. Aristotele e la questione femminile*, entrambe in M. BONELLI (a cura di), *Filosofe maestre imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2020, rispettivamente a pp. 17-32 e a p. 33-51.

⁵ CONNELL, *Aristotle* cit., p. 1, spiega che tale espressione in realtà si presta a due interpretazioni: secondo la «intrapersonal view», le donne sono fisiologicamente e psicologicamente impedita a causa della loro volontà, indebolita poiché la loro facoltà deliberativa non è pienamente sotto il loro controllo. Secondo invece la «interpersonal view», le donne non sono in grado di controllare le cose al di fuori di loro stesse per far sì che le loro decisioni abbiano un impatto esterno. Si tratta di un'interpretazione che ridurrebbe di molto l'«antifemminismo» di Aristotele. Detto questo, è indubbio che Aristotele dichiara esplicitamente la superiorità dell'uomo sulla donna, che quindi gli deve obbedire (vedi ad esempio *Politica*, 1254b).

femmine hanno corpi più delicati (*Generazione degli animali*, 727a15-18) e meno energie (*Storia degli animali*, 608b12-15) dei maschi.

La tesi attribuita ad Aristotele secondo cui le donne, a causa della loro passività, sarebbero inadeguate a esercitare la filosofia e la virtù politica, viene messa in discussione da Sandra Plastina che, analizzando il pensiero di Lucrezia Marinelli, mostra un vero e proprio ribaltamento di paradigma: la donna non è più solo la materia che si contrappone e si subordina alla forma trasmessa dall'uomo, come vorrebbe Aristotele, ma è ella stessa il principio unico della vita anche spirituale (pp. 41-58). *La nobiltà ed eccellenza delle donne e i Difetti e Vizi degli uomini* (1600) è in effetti un'opera che critica aspramente le opinioni di letterati e filosofi, in particolare Aristotele, dimostra che i difetti degli uomini superano quelli delle donne. Il metodo utilizzato da Marinella è quello di sottolineare la pretesa universalità delle teorie che sostengono la superiorità degli uomini, che sono invece storicamente determinate, contingenti, e quindi superabili in vista di un altro paradigma che consideri le donne individui superiori. Per la pensatrice, Aristotele avrebbe sostenuto l'inferiorità razionale delle donne perché condizionato da propri pregiudizi nei confronti delle donne stesse. Facendo riferimento anche al pensiero di Pizan, Plastina sottolinea la continuità tra le due filosofe, che dichiarano apertamente la parzialità del giudizio degli uomini nei confronti delle donne.

Nell'opera di Marinella emergono diversi argomenti contro la tesi del filosofo. In particolare, analizza le motivazioni che hanno spinto Aristotele a elaborare le sue argomentazioni, definendole come semplici opinioni di chi prova astio e risentimento nei confronti dell'altro sesso. In aggiunta, Marinella sostiene che un'opinione storicamente determinata non ha valore universale, pertanto non è degna di alcuna considerazione scientifica. Inoltre, introducendo una gerarchia fra i generi, Aristotele sancisce ulteriormente la spaccatura già presente a livello socio-politico minando l'unità della *polis* stessa: relegando la donna all'ambito domestico le si impedisce di esercitare qualsiasi attività all'esterno della casa, privandola quindi di ogni diritto e di essere parte integrante e attiva della vita pubblica.

Ad Aristotele viene opposto il V libro della *Repubblica* di Platone, che sostiene l'uguaglianza di uomini e donne. Pur sapendo che Platone, in altri dialoghi, non dichiara la piena uguaglianza dei sessi, lo scopo è quello di opporre la sua teoria alla gerarchizzazione di Aristotele. Marinella si riferisce anche alla teoria delle idee, tenendo presente la tradizione che

descrive il sesso femminile come più bello e buono di quello maschile, per mostrare la superiorità dell' Idea di donna rispetto a quella di uomo. Nella prospettiva di Marinella, le donne rappresentano un altro modello a cui ispirarsi grazie alla loro bellezza interiore e poiché possiedono un'anima diversa da quella maschile che le rende persino superiori agli uomini.

Platone è interessante per Marinella anche per il suo rivoluzionario modello pedagogico, che prevede parità educativa per entrambi i sessi: Marinella è infatti convinta che l'educazione e l'istruzione dovrebbero essere impartite equamente per permettere alle donne di esercitare il loro intelletto e le loro capacità, in modo che dimostrino le loro vere abilità e competenze.

Non solo, sottolinea Plastina, Marinella chiede alle donne di reagire alla loro situazione di sudditanza, di contrastare questo atteggiamento vessatorio da parte degli uomini. Infatti, il pregiudizio nei loro confronti ha spesso oscurato il loro operato, ma basta leggere Erodoto, Platone e Plutarco per rendersi conto che quello aristotelico è solo uno dei modelli interpretativi possibili riguardo alla relazione tra i generi. Facendo riferimento a questi pensatori, Marinella ci invita a cambiare prospettiva nel momento in cui ci apprestiamo a interpretare in modo universale alcuni paradigmi, soprattutto se questi stessi paradigmi creano disparità tra le persone. L'arte della guerra, per esempio, da sempre attribuita agli uomini, può essere padroneggiata dalle donne, quando la si considera come abilità strategica e prudenza, quindi, il suggerimento di Marinella è quello di osservare le questioni da diversi punti di vista che possano permettere considerazioni maggiormente esaustive.

L'invito della pensatrice è quello di osservare criticamente la realtà, in modo da non farci ingabbiare da pregiudizi nati sulla base di argomentazioni che sfruttano l'idea di «naturale», ma che poi non si rivelano universalmente valide, bensì storicamente determinate. Solo in questo modo, infatti, sarà possibile riconoscere la superiorità delle donne sugli uomini; più in generale, sarà possibile avere uno sguardo disincantato sui paradigmi che hanno da sempre influenzato negativamente la considerazione nei confronti delle donne, delle loro capacità intellettive e pratiche.

Il contributo di Delfina Giovannozzi (pp. 59-89) considera la vita e le opere della poetessa Sara Copio Sullam sottolineando i vari motivi per cui viene discriminata da alcuni suoi contemporanei in quanto donna e di fede ebraica. In particolare, l'intervento discute una disputa sull'immortalità dell'anima in cui viene coinvolta da Baldassarre Bonifaccio, frequentatore del suo salotto letterario nel Ghetto Vecchio di Venezia, nell'estate del 1621. Già dalla biografia emerge la vivacità culturale sua e del salotto

da lei animato. Donna istruita, come le sorelle, per volere della famiglia, Sara Copio si distingue per le sue capacità e per l'inclinazione allo studio.

Una delle occasioni per dimostrare le sue abilità argomentative è il libello di Bonifacio *Dell'immortalità dell'anima. Discorso di Baldassarre Bonifaccio*, nel quale le veniva attribuita la tesi della mortalità dell'anima. La tesi che le viene impropriamente attribuita avrebbe però leso la sua immagine sia con la comunità ebraica sia con il potere politico veneziano. La risposta di Copio alle accuse circa la tesi mortalista dell'anima viene però contrastata ulteriormente da Bonifacio, anche se la letterata ritiene che le proprie indagini siano legittime, tanto più perché a condurle è una persona desiderosa di accrescere le sue conoscenze: il risultato di queste indagini può essere frainteso, l'autrice ne è consapevole, ma l'amore per il sapere l'ha spinta a indagare approfonditamente la natura dell'anima. Altra questione che viene analizzata in modo approfondito nell'articolo di Giovannozzi è la supposta inautenticità degli scritti di Copio: non sarebbe lei l'autrice delle riflessioni sull'anima, né di alcune altre opere ascritte invece al suo precettore, Paluzzi.

Il tema dell'immortalità dell'anima è spinoso tant'è che l'autrice, pur sapendosi destreggiare nelle dispute teologiche e filosofiche, predilige l'utilizzo di registri diversi per argomentare e discutere la questione, proprio perché consapevole della difficoltà nell'analisi della stessa. Nel *Manifesto* Copio mostra di credere al fatto che l'anima sopravvive al corpo già dalla dedica rivolta al padre, morto anni prima. In questo testo l'autrice mostra anche una certa consapevolezza del proprio valore intellettuale, affermando che l'anima del padre sarà fiera dei successi letterari della figlia, la cui maestria nel comporre è evidenziata anche dalla costruzione del suo «efficace prosimetro», come sottolinea Giovannozzi. Sarà infatti questa abilità, secondo Copio, ad assicurarle l'immortalità e non di certo la sua conversione al cristianesimo. Nel *Manifesto* l'anima viene descritta come elemento immortale e divino che caratterizza l'uomo: l'utilizzo dei termini di derivazione aristotelico-scolastica come forma o essenza si mescola a quelli di origine ebraica e neoplatonica, mostrando una grande conoscenza e perizia nell'utilizzo di tradizioni diverse tra loro. Per Copio, l'anima è immortale e quelle di Bonifacio sono solo illazioni volte a screditarla.

La vicenda relativa alla corrispondenza tra Copio e Bonifacio si alterna a quella che riguarda la richiesta di conversione della donna sia da parte di Bonifacio stesso sia da parte di Ansaldo Cebà, un intellettuale genovese con il quale Copio intrattenne una relazione a distanza. Copio però rimarrà sempre ferma e convinta della sua fede ebraica, così come aveva già sottolineato nel *Manifesto*.

Finalmente, non tarderà a giungere un'ulteriore risposta del prelato in cui traspare anche il suo sessismo: ancora una volta Bonifacio scrive tentando di screditare Copio, questa volta facendo trasparire di non ritenere degne le sue argomentazioni anche perché scritte da una donna.

Nel 1644, la giovanissima Maria Lucrezia Giastefia Conti discute pubblicamente alcune tesi filosofiche all'Abbazia di Santa Chiara di Napoli, fatto, questo, molto raro nell'Italia del Seicento e ancora prima che Elena Lucrezia Corner si laureasse in Filosofia in Italia nel 1678 (pp. 91-114). Conti, nella prefazione alla sua «difesa di tutta la filosofia» si colloca entro la cornice delle donne dotte che si sono avvicinate nella storia del pensiero a partire dall'età antica fino al secolo precedente: il lungo elenco delle donne di cultura che fornisce prende in esame, seppur brevemente, diverse figure che si sono occupate di filosofia, teologia o di astronomia. Gasparri sottolinea che l'elenco della giovane non si sofferma su tutte le illustri donne citate, ma solo su alcune, in particolare su Vittoria Colonna, alla cui famiglia, quella appunto dei Colonna, quella di Lucrezia Conti era particolarmente legata. I legami di amicizia e di parentela qui menzionati vengono così a costituire più una sorta di genealogia di sangue tra queste donne che la messa in luce di un pensiero femminile indipendente che le contraddistingua dai colleghi uomini. Tale elenco è quindi volto a sottolineare i legami di parentela e amicizia tra queste donne in modo da costruire una sorta di umanesimo femminile condiviso, pur non dimenticando le loro capacità teoretiche e anche politiche, come risulta proprio nel caso di Vittoria Colonna.

Inoltre, sempre in questa prefazione, Conti si scusa perché si sta dedicando a una disciplina complessa e lo fa utilizzando un *escamotage* retorico, quello della giovane età. Infatti, non aveva ancora quindici anni all'epoca della discussione, e Conti sostiene a questo proposito come la passione tipica della giovinezza l'avesse avvicinata alla filosofia, di solito praticata in più larga misura dagli uomini. Questa *captatio benevolentiae* potrebbe voler mostrare quanto già sostenuto, l'atipicità della discussione pubblica di tesi filosofiche da parte di una donna che ha quindi bisogno di trovare una qualche giustificazione.

Nella prefazione è presente anche un rimando a Platone, in particolare, al *Teeteto* (195CE) in cui si sostiene che la conoscenza riesca a imprimersi meglio in quelle anime che sono più disponibili ad accoglierla: questo passo viene usato da Conti in modo non del tutto perspicuo, per sostenere che la sapienza si adatti molto bene anche alle donne e non esclusivamente agli uomini, in quanto le prime hanno corpi più delicati e trasparenti di questi ultimi, corpi più adatti a ricevere la sapienza. Appellandosi a Plato-

ne, Maria Lucrezia Conti vuole così rovesciare l'impostazione tradizionale, attribuita ad Aristotele, secondo cui le donne sarebbero inadatte a recepire la saggezza perché «troppo molli».

A seguire, la giovane discute sessantacinque tesi, prendendo in esame sia questioni relative agli universali (scotismo) sia il rapporto tra Dio e le sue creature (tomismo): l'impostazione con cui vengono esaminate è di stampo aristotelico, anche se compare una menzione a Platone, quando viene discusso il problema dell'apprendimento. In questo caso, si richiama però ancora Aristotele e la sua analisi delle tesi riguardanti l'apprendimento discusse nel *Menone*: così facendo emerge chiaramente che lo sfondo teorico entro cui Conti si muove è strettamente legato alla tradizione aristotelica. Infatti, interpreta Aristotele alla luce della riflessione di Tommaso D'Aquino, rifiutando l'innatismo di Platone in nome dell'acquisizione di principi per astrazione dal sensibile.

Gasparri sottolinea inoltre in modo molto chiaro che nessuna delle tesi filosofiche così come la prefazione muovono critiche al pensiero misogino di Aristotele che, al contrario, viene utilizzato per le dimostrazioni delle tesi stesse.

In conclusione, Gasparri si sofferma a sottolineare come alcune scrittrici antecedenti cronologicamente a Conti, come Tullia D'Aragona, ma con un pensiero più maturo utilizzino invece proprio tesi di derivazione platonica per sostenere la parità tra i due sessi, perché le reputano più congeniali allo scopo.

De Tommaso e Zaffino discutono infine approfonditamente l'influenza di Platone sulla filosofia di Damaris Cudworth Masham (pp. 115-142): così come non è possibile escludere la reciproca influenza tra Lady Masham e Locke, è senz'altro evidente nelle sue opere l'influenza del filosofo antico così come quella della teologia di Arminio. L'elemento di sincretismo è quello caratterizzante il pensiero della filosofa, che spesso si trova a lavorare con diverse tradizioni armonizzandone tra loro, come accade nel caso di Platone e dell'empirismo di Locke.

La conoscenza della filosofia neoplatonica e, più in generale del platonismo, dipendono sia dagli studi del padre, con il quale aveva scambi continui, sia per la frequentazione del circolo di Cambridge, luogo in cui può maturare i suoi interessi culturali grazie alle personalità presenti. La sua conoscenza dell'empirismo deriva anche dalla relazione di amicizia con John Locke: il confronto tra i due si concentra su svariati temi quali, ad esempio, quello relativo a chi può raggiungere il livello di conoscenza più elevato.

La conoscenza che Masham ha delle opere di suo padre, Ralph Cudworth, le permette di dialogare con Locke riguardo ai possibili legami

della sua teoria gnoseologica con quella platonica. Tuttavia, a differenza di quella del padre, la sua posizione indica una maggiore vicinanza alle tesi neoplatoniche e a quelle del circolo di Cambridge. Secondo Masham, infatti, la conoscenza avviene tramite quella facoltà che corregge gli errori dei sensi: la mente corregge le impressioni provenienti dall'esterno perché possiede in sé nozioni intelleggibili con cui le confronta. Inoltre, l'anima descritta da Masham non è una facoltà umana, ma è qualcosa che possiede delle facoltà, mostrando di considerarla in modo più sostanziale di quanto farebbe un aristotelico.

Masham, quindi, individua uno stretto legame tra gli intellettuali di Cambridge e le posizioni di Locke, proprio in relazione alla definizione data dai primi di anima che si avvicinerrebbe alla nozione di ragione così come intesa dal secondo. Essa si configurerebbe come uno strumento connaturato all'essere umano, che permette di elaborare la conoscenza a partire da sensazione e riflessione, ma anche di recepire gli insegnamenti della rivelazione divina.

L'analisi di De Tommaso e Zaffino si concentra anche sulla relazione tra ragione, virtù e rivelazione per sottolineare due questioni: la prima, secondo cui l'opera da cui sono tratte queste considerazioni, lungamente attribuita a Locke, di fatto è di Masham; la seconda, riguardante più propriamente la condotta di vita moralmente corretta. Riguardo a quest'ultima, secondo la filosofa, Dio ha dotato le persone di strumenti adatti per la ricerca della felicità, ossia virtù e buone prescrizioni. Va considerato comunque che passioni e vizi possono sempre far deviare gli individui dalla retta condotta, per cui è bene che l'educazione indirizzi il comportamento nella giusta direzione. Queste considerazioni sono senz'altro riconducibili a riflessioni di derivazione platonica: la virtù e l'educazione consentono alle persone di vivere una vita eticamente giusta.

Inoltre, la ragione viene descritta in *Occasional Thoughts*, opera di chiara ispirazione lockiana, come l'elemento che distingue le bestie dagli esseri umani, così come lo strumento che ci rende capaci di dirigere passioni e istinti e di discernere la vera legge della natura, ossia la legge impressa alle cose da Dio e gli insegnamenti desumibili dalla Rivelazione. La pratica della virtù, la vita moralmente corretta richiede quindi, per Masham, un'equilibrata combinazione di ragione e Rivelazione.

Va sottolineato, inoltre, che l'importanza attribuita alla ragione come strumento capace di decodificare gli insegnamenti delle Scritture e di permettere di esercitare il libero arbitrio, favorisce il dialogo intellettuale tra alcuni degli esponenti prominenti del circolo platonico di Cambridge e alcuni teologi arminiani operanti in Olanda. Questo dialogo viene fa-

vorito dalla stessa Masham che diventa un vero ponte tra diverse culture filosofiche e teologiche favorendo lo scambio di idee tra impostazioni che sembrano, in apparenza, distanti tra loro, ma che nel profondo condividono alcuni principi fondamentali condivisibili.

Conclusioni

Dai contributi di questo volume emerge un rapporto con Aristotele più complesso di quanto ci si aspetterebbe. Aristotele è aspramente criticato da Lucrezia Marinella per la tesi secondo cui, nel concepimento, la forma sarebbe trasmessa dal maschio, mentre la femmina si limiterebbe a fornire passivamente la materia. A fronte di questa teoria Marinella oppone la giusta osservazione circa la storicità delle opinioni di Aristotele, che vengono spacciate come verità universali, sostenute invece con argomenti puramente retorici e malevoli. Tuttavia, lo stesso concetto di forma-essenza di matrice aristotelico-scolastica viene utilizzato da Sara Copio Sullam per parlare dell'immortalità dell'anima, assieme ad elementi ebraici e neoplatonici. D'altra parte, abbiamo visto che l'impostazione della discussione delle tesi filosofiche di Maria Lucrezia Conti è chiaramente aristotelica. In questa pensatrice manca una critica alla misoginia (che forse sarebbe meglio caratterizzare come sessismo) di Aristotele, il cui metodo, anzi, viene utilizzato nelle dimostrazioni da lei condotte, sebbene essa presenti un rimando al *Teeteto* per sostenere, contro una tesi attribuita ad Aristotele, che la sapienza si adatta bene anche alle donne e non solo agli uomini, poiché esse hanno corpi più delicati e quindi più adatti a ricevere la sapienza.

Più adesioni trova invece il paradigma platonico, utilizzato da alcune pensatrici di epoca moderna contro Aristotele. Lucrezia Marinella, per esempio, guarda al V libro della *Repubblica* come a un modello alternativo che sancisce, contro la misoginia di Aristotele, l'uguaglianza di uomini e donne sulla base della tesi platonica, assai rivoluzionaria, dell'identità di educazione per entrambi. E anche Tullia di Aragona, menzionata in paragone a Maria Lucrezia Conti come esempio di pensatrice più matura, viene chiamata in causa per la sua abilità a usare la logica aristotelica per sostenere tesi di orientamento platonico. Platone, poi, ha sicuramente esercitato un'influenza profonda sulla filosofa Damaris Cudworth Masham, per ciò che riguarda la sua concezione di anima, più sostanziale di quella aristotelica, che conduce Masham ad accogliere la tesi platonica conseguente, secondo cui la virtù e l'educazione consentirebbero alle persone di

vivere una vita eticamente giusta. In compenso, troviamo in Maria Lucrezia Conti un aristotelismo mediato da San Tommaso contro l'innatismo platonico del *Fedone*, a favore di una conoscenza di principi acquisita per astrazione dal sensibile.

Bibliografia

ARISTOTELE, *Generazione degli animali*, in ID., *Opere biologiche*, a cura di D. LANZA, M. VEGETTI, UTET, Torino 1971.

ID., *Metafisica*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1993.

ID., *Politica*, a cura di R. LAURENTI, Laterza, Roma-Bari 2011.

CATTANEI ELISABETTA, *La vergogna delle donne. Dissonanze e consonanze femminili in Aristotele* e in M. BONELLI (a cura di), *Filosofe maestre imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2020, pp. 17-32.

CONNELL SOPHIA M., *Aristotle on Women*, CUP, Cambridge 2021.

DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE, Bompiani-Giunti, Milano 2017.

FERMANI ARIANNA, *Di maschi menomati, deviazioni naturali e altre storie. Aristotele e la questione femminile*, in M. BONELLI (a cura di), *Filosofe maestre imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2020, pp. 33-51.

PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. VEGETTI, Bur, Milano 2021¹³.

PLATONE, *Teeteto*, a cura di F. FERRARI, Bur, Milano 2011.

Donne guardiane, un'ipotesi di uguaglianza?

Abstract: Book V of the *Republic* presents the argument of the equality of the sexes. Plato's argues how it is possible to consider men and women's equality since they have the same nature. Consequently, in the ideal city, they can achieve the same tasks. In this dialogue, Plato emphasises it will be only a matter of time to consider male and female sharing the same nature and abilities: if there are valid arguments in support of this equality, then women can be guardians. These considerations can be broadened to philosophy by referring not only to other dialogues, but also to the presence in the Academy of two women, Lastenia and Axiotea.

Pur non essendo esente da critiche, il V libro della *Repubblica* presenta l'argomento dell'uguaglianza dei sessi. Le riflessioni di Platone mostrano in che modo sia possibile sostenere che uomini e donne abbiano la stessa natura, di conseguenza, possano svolgere le stesse mansioni all'interno della città ideale. Nella *Repubblica*, si sottolinea che, anche se ora non sono considerati come aventi nature uguali, sarà solo una questione di tempo abituarsi all'idea che uomini e donne possano svolgere gli stessi compiti: se a sostegno di questa uguaglianza esistono argomenti validi, allora le donne potranno essere guardiane. Queste considerazioni possono essere estese alla filosofia facendo riferimento non solo ad altri dialoghi, ma anche alla presenza in Accademia di due donne, Lastenia e Assiotea.

Keywords: Equality; Philosophy; Guardians; Same Nature; Academy

1. Introduzione

L'analisi qui condotta si prefigge di evidenziare alcuni passi del V libro della *Repubblica* in cui Platone discute l'uguaglianza tra uomini e donne per quanto riguarda il ruolo di guardiani della città ideale.

* Università degli Studi di Bergamo.

Se non è possibile concludere in modo definitivo che Platone dichiari questa uguaglianza, è però senz'altro possibile sostenere che il filosofo sia in grado di proporre un'idea innovativa rispetto a quella di ineguaglianza presente nella società greca antica o proposta da Aristotele¹. Se è vero che si possono individuare alcuni passaggi problematici in cui viene discussa l'eguaglianza dei sessi sia nella *Repubblica* sia in altri dialoghi, è al contempo possibile sostenere che Platone affronti, problematizzandola, la questione dell'equità di ruoli discutendone ampiamente.

Nonostante le sue argomentazioni non siano esenti da criticità, come spesso è stato sottolineato, esse vanno comunque analizzate come costitutive di una riflessione capace di mettere in discussione in modo provocatorio il proprio contesto storico-culturale.

L'obiettivo che si prefigge questo lavoro sarà duplice: da un lato, mostrare alcuni passaggi del V libro rilevanti sul tema dell'uguaglianza; dall'altro, concentrarsi sulle riflessioni di Platone come esercizio di metodo, per analizzare in modo prospettico, critico, filosofico la complessa questione dell'uguaglianza all'interno dei dialoghi. Così facendo, si potrà considerare anche un punto di vista diverso relativo alla condizione femminile all'interno del contesto culturale antico che ha invece spesso privilegiato il paradigma aristotelico d'indagine.

2. L'avvio della discussione

L'analisi di alcuni passi del V libro della *Repubblica* permetterà di mostrare in che modo Platone delinei l'uguaglianza tra uomini e donne. Il libro in questione è uno dei più discussi dalla critica anche per via della presenza delle note tre ondate, quella della pari educazione per i due sessi, la comunanza di figli e donne e la guida dello Stato affidata ai filosofi. In particolar modo, ci si focalizzerà sulla prima questione².

Pur non dimenticando lo sfondo più generale entro cui l'uguaglianza viene descritta, secondo cui il bene pubblico è gerarchicamente superiore

¹ Si veda ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C.A. VIANO, UTET, Torino 1992. Nel primo libro (I 13, 1260a-b), p.e., Aristotele parla dei rapporti di subordinazione tra uomo, donna, schiavi e padroni.

² R. DAVIES, *Donne guardiane? Un ragionamento dirottato*, in M. BONELLI (a cura di) *Filosofe maestre, imperatrici*, Storia della letteratura, Roma 2020, pp. 3-17. In queste pagine, Davies sottolinea che tra tutti e tre gli argomenti proposti in questo libro solo quello riguardante i filosofi al governo viene definito un paradosso.

al bene individuale, si sottolineerà che la discussione sulla pari possibilità di diventare guardiani e di seguire lo stesso percorso educativo mostri tutto l'interesse di Platone a cogliere le implicazioni etico-politiche di questa uguaglianza per la città ideale. Le nature migliori se educate, indipendentemente dal sesso, possono contribuire al bene pubblico in base alle proprie caratteristiche naturali.

La discussione prende avvio dalla richiesta di Adimanto di fare chiarezza riguardo alla comunanza di donne e figli (449b7-450a). L'interlocutore richiama l'attenzione di Socrate ad approfondire questo argomento a cui si era accennato poco prima (424a): «[...] le questioni del possesso delle donne, dei matrimoni e della procreazione, [...] tutte queste cose devono per quanto è possibile venir rese, secondo il proverbio, comuni tra amici»³. Socrate si dimostra restio ad affrontare l'argomento così come lo sarà anche per le altre due ondate (457b-c, 472a), perché le questioni affrontate non sarebbero esenti da profonde critiche e richiederebbero discorsi lunghi una vita per essere affrontate con completezza (450b-c).

È bene menzionare il passo citato anche perché sottolinea una questione interessante dal punto di vista del metodo dialogico adottato da Platone: gli interlocutori vogliono discutere questo problema (come accade per altri) dettagliatamente, nonostante sia spinoso, nonostante richiederà una lunga analisi, proprio perché sono convenuti per discutere, «per ascoltare discorsi», come ricorda Trasimaco, e non per svolgere una qualche altra attività (450b5-6). La discussione di questioni problematiche, seppur non in modo conclusivo, è il motivo per cui avviene il dialogo; pertanto, è bene condurla analizzando approfonditamente gli argomenti proposti.

Nonostante la reticenza iniziale di Socrate e la sua paura di cadere nel ridicolo, l'argomento prende avvio⁴: si indagherà il significato di «identica

³ PLATONE, *La Repubblica*, BUR, a cura di M. VEGETTI, Milano 2021¹³. Se non diversamente indicato, le traduzioni dei passi di Platone saranno tratte da questa edizione.

⁴ Non condivido l'opinione di chi sostiene che in questi passi, quando Socrate discute il sembrare ridicolo di certe pratiche ne sminuisca il valore (R. DAVIES, *Donne guardiane?*, cit., p. 6). Al contrario, condivido l'opinione di A. Capra proposta nell'Introduzione ARISTOFANE, *Donne al Parlamento*, introduzione, traduzione e commento a cura di Andrea Capra, Carocci, Roma 2010, pp. 18-22 che sostiene che Platone stia avvalorando alcune riflessioni analoghe a quelle di Aristofane presentate nelle *Donne al parlamento*, perché le ritiene particolarmente significative per il suo discorso sulla città ideale. Anche A. LARIVÉE, *What Happened to the Philosopher Queens? On the "Disappearance" of Female Rulers in Plato's Statesman* in I. CHOUINARD, Z. MCCONAUGHEY, A. M. RAMOS, R. NOËL (edited by), *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, Springer, Cham 2021, pp. 63-64, sostiene che la *Lisistrata* di Aristofane propone un'immagine di politica legata alla

natura» e di che tipo di attività possano e debbano svolgere queste uguali nature per il bene della *polis*.

3. Solo una questione di tempo

A 451e Socrate e Glaucone introducono un paragone tra cani da guardia e guardiani della città, specificando proprio che sia i maschi che le femmine sono coinvolti nello stesso modo nelle diverse mansioni del branco: in particolare, l'accento viene posto sulla nutrizione e sull'educazione (451d): «Traiamone dunque le conclusioni, attribuendo una nascita e un allevamento dello stesso tipo, e vediamo se questo ci conviene o no». Sarà possibile, infatti, che gli animali assolvano allo stesso compito (svolgano la stessa mansione) se verranno nutriti e educati allo stesso modo. Analogamente, questo accadrà per le donne della *Repubblica*, a cui verrà insegnata l'arte della guerra e verranno educate nello stesso modo degli uomini (451e): «[...] se dunque ci varremo delle donne per gli stessi compiti degli uomini, si dovranno insegnare loro le stesse cose (*tauta kai didakteon autas*)», «Sì».

Prima di affrontare nel dettaglio i punti interessanti delle argomentazioni di Platone, è bene soffermarsi anche su quanto Socrate e Glaucone dicano a proposito della presenza di uomini e donne nudi nelle palestre (452b-d). Glaucone sembra condividere l'opinione di chi riterrebbe ridicolo vedere queste donne (soprattutto quelle anziane) che si esibiscono in diverse attività fisiche, mentre Socrate richiama la sua attenzione sul fatto che questa pratica che *ora* sembra ridicola, potrebbe non esserlo più in futuro per due ragioni. Una di queste riguarda il tempo: Cretesi e Lacedemoni praticavano la ginnastica nudi e i Greci li giudicavano negativamente (*aischra, geloia*), mentre ora questi ultimi hanno adottato la stessa pratica (452c). L'altra ragione concerne il valore attribuibile a questa scelta poiché, quando lo si riconoscerà, la si riterrà molto seria – anche tenendo presente il contesto più generale in cui si inquadra il problema, quello del bene della *polis*:

[...] anche ciò che agli occhi appariva ridicolo svanì di fronte a ciò che si rivelava migliore nel ragionamento. [...] È uomo vano colui che ritiene ridicolo qualcosa che non sia il male, e chi cerca di far ridere avendo di mira come

tessitura, quindi a un ambito che culturalmente veniva ascritto alla figura femminile e che Platone riprenda l'immagine della tessitura proprio nel *Politico*.

ridicolo un qualche spettacolo che non sia quello della dissennatezza e della malvagità, per la sua concezione del bello, un punto di riferimento diverso da quello del bene. (452d)

Grazie al tempo ci si abituerà a vedere anche queste persone, le donne (nude), in palestra, così come ci si è abituati a vedere gli uomini.

In queste righe, Platone discute una questione che poi riprenderà anche più oltre a 456c, ossia quella dell'adeguatezza delle norme rispetto a criteri che fanno appello alla razionalità: non sembra ridicolo che le donne vengano educate come gli uomini se lo si riesce ad argomentare in modo critico e razionale. L'uomo che pensa che sia ridicolo che le donne si esercitino è giudicato incapace di comprendere persino il motivo del suo riso stolto (457b).

Dopo questa premessa che pone le basi per un'aperta discussione sull'argomento, Socrate prosegue chiedendosi se la natura femminile possa partecipare a tutte le mansioni assegnate agli uomini, se non possa svolgerne nessuna oppure alcune sì e altre no. Inoltre, si domanda a quale gruppo appartenga l'arte della guerra e, più avanti, includerà anche l'arte della gestione della città (455b). A partire da queste domande, prende avvio la discussione riguardante l'uguaglianza tra i sessi (453b): si riprende uno degli elementi cardine della riflessione platonica nella città ideale e cioè che ciascuno svolga un compito secondo la propria natura.

4. Anime mediche e altre nature

Inizialmente, i due interlocutori sembrano convenire che la natura di uomo e donna siano differenti e che, quindi, debbano svolgere mansioni diverse all'interno della città (453c). Poco di seguito, però, Glaucone e Socrate si rendono conto che stanno per cadere in contraddizione perché sembrerebbe che a nature diverse spettino occupazioni uguali, visto che precisano che alle donne possono svolgere le stesse mansioni degli uomini: questo sarebbe contrario al principio su cui la città ideale si fonda (453e), e cioè che ciascuna anima assolva al proprio compito.

Se uomini e donne, dunque, sono diversi, non avranno la stessa occupazione, ma ciò che la discussione dipanerà è quella dell'identità di natura tra sessi diversi.

Socrate richiama, allora, l'attenzione sul concetto di «natura», sostenendo che non si sia approfondito adeguatamente e che vada analizzato in modo da risolvere l'apparente contraddizione:

Che la stessa natura non debba dedicarsi alle stesse occupazioni, lo sosteniamo con molto coraggio eristico [...], ma non abbiamo affatto indagato quale aspetto specifico (*ti eidos*) relativo alla differenza e all'identità di natura, e in quale ambito di pertinenza, avessimo distinto, allorché assegnavamo occupazioni (*ta epitêdeumata*) diverse a una natura diversa (*allê physei alla*), e uguali a una uguale (454b-c).

A questo punto, per indagare adeguatamente questo concetto, Socrate introduce un paragone tra persone calve e persone con i capelli lasciando intendere che, se avessero nature diverse, non potrebbero svolgere compiti uguali.

Eppure allora, dissi, tocca a noi, a quanto pare, di chiedere a noi stessi se è identica o opposta la natura (*ê autê physis*) dei calvi e di chi ha i capelli; e una volta convenuto che è contraria, se i calvi fanno i calzolari, possiamo vietarlo ai chiomati, se invece lo fanno i chiomati, possiamo vietarlo ai calvi;

È ridicolo;

Replicai – e per quale motivo se non perché allora non abbiamo definito con precisione la natura uguale e la natura contraria, ma abbiamo badato solo a quella specie (*eidos*) di diversità e di somiglianza che ha attinenza con le occupazioni stesse? (454c-d2)

Glaucone, però, pensa che sia ridicolo che i «chiomati» non possano essere calzolari e viceversa, come lasciasse intendere che sono persone che hanno solamente aspetto esteriore diverso, non nature differenti: per anticipare la terminologia platonica che seguirà, non hanno, quindi, anime diverse, ma solo un aspetto estetico differente (454c-d).

Secondo Socrate, il suo interlocutore definisce quanto sostenuto «ridicolo» proprio perché, fino a questo punto della conversazione, ci si è occupati della diversità tra persone a partire dal tipo di professione praticata o dal tipo di mansione assegnata (se qualcuno pratica una professione, significa che ha natura diversa rispetto a chi ne pratica un'altra), trascurando però di definire cosa si intenda per «natura uguale» e «natura contraria» (454d2). Infatti, se si capisse il tipo di natura posseduta delle persone a partire dalla mansione svolta, e calvi e chiomati svolgessero un diverso lavoro, sarebbero da considerarsi nature differenti. Dato che, però, possono svolgere la stessa occupazione, l'errore è evidente: non bisogna risalire dalle occupazioni alla natura delle persone.

Invece, se si iniziasse dalla definizione di «natura», l'apparente contraddizione si risolverebbe da sé. Il loro aspetto fisico non evidenzia anche le loro caratteristiche interne: i calvi non potrebbero svolgere le stesse

mansioni dei chiamati se il tratto estetico definisse la loro natura, ma visto che la stessa occupazione è praticata dagli uni e dagli altri, il concetto richiede un maggiore approfondimento.

Viene quindi proposto un nuovo paragone per analizzare tutta la questione a partire dall'anima e dalla natura delle persone, il paragone tra medici e falegnami, che dovrebbe esplicitare con maggiore chiarezza quanto Socrate vuole sostenere.

Ciò che viene affermato è che chi svolge queste due professioni non condivide la stessa natura: in questo passaggio, non si fa riferimento all'aspetto esteriore, ma all'anima che permette quindi di stabilire in modo definitivo che queste due occupazioni siano diverse perché praticate da persone con natura differente (454d3). Queste attività implicano conoscenze e attitudini diverse, quindi non è affatto ridicolo credere che nature e anime uguali praticeranno le stesse mansioni, e viceversa: è dunque possibile che persone di genere diverso abbiano le stesse attitudini, così come si afferma a 454d:

Ma da che punto di vista, dissi io, è ridicolo, se non per il fatto che prima non abbiamo posto l'identità e la differenza di natura in senso assoluto, ma osservavamo solo quell'aspetto della differenziazione e della somiglianza che è pertinente all'identità delle occupazioni? Per esempio, noi dicevamo che un uomo e una donna la cui anima è portata alla medicina (*iatrikon te kai iatrikên tèn psychên*) hanno la stessa natura (*tèn autèn physin echein*), non credi? – Io, sì – Ma un medico e un falegname diverse (*allên*)⁵?

⁵ Il passo a 454d2 è stato spesso commentato ed emendato. Sarah Pomeroy in S. POMEROY, *Plato and the Female Physician (Republic 454d2)*, in «The American Journal of Philology», 99 (4), 1978, pp. 496-500 illustra in modo chiaro che Platone stia parlando di donne e uomini medici, di persone che condividono la stessa anima e quindi la stessa natura. In questa trattazione si seguirà questa linea interpretativa. Si utilizzerà quindi la traduzione proposta da Vegetti che, a sua volta, segue il testo di Burnet (PLATONE, *La Repubblica*, cit., nota 16, p. 648) il quale ritiene che il passo discuta di una donna con un'anima portata alla medicina: «Per esempio, noi dicevamo che un uomo e una donna la cui anima è portata alla medicina hanno la stessa natura (*oion iatrikon men kai iatrikên tèn psychên [onta] tèn autèn physin echein elegomen: È ouk oiei.*)». In altre edizioni dei dialoghi di Platone, p.e., PLATONE, *Opere*, E. MALTESE (a cura di), Testo greco a fronte, Grandi Tascabili Economici, Newton & Compton Editori, Roma 1998, la traduzione scelta è la seguente: «Ad esempio, abbiamo detto che due medici hanno la stessa natura; non credi?». Anche in PLATONE, *La Repubblica*, introduzione di M. VEGETTI, trad. it. di F. SARTORI, Laterza, Roma-Bari 2003⁸ si trova una traduzione simile: «Per esempio, noi dicevamo che un medico e chi ha l'anima medica, presentano l'identica natura; non credi?». Scegliendo però di tradurre «[...] un uomo e una donna la cui anima è portata

In questo passo, Platone lega strettamente il termine *psychê* con il termine *physis* permettendo di connettere strettamente la natura di ciascuno alla sua anima: si sostiene che a una data anima corrisponda una certa natura, che si mostra anche tramite la scelta di occupazioni o professioni differenti. Quindi, quando Platone conclude l'enunciato successivo con *allên* («ma un medico e un falegname *diverse?*»), sottolinea la differenza di natura delle persone che praticano medicina e falegnameria, e con essa la differenza tra i due tipi di anima.

In questo modo, Socrate sostiene che le persone che condividono la stessa natura, svolgono anche la stessa professione, sottolineando quindi che la differenza esteriore non riguarda quella dell'anima, come specificherà poco più avanti, mostrando di considerare l'essere calvi o l'avere i capelli caratteristiche, per così dire, «biologiche» o «esteriori» come il partorire per le donne e il fecondare per gli uomini:

Dunque – dissi – anche a proposito del genere maschile e femminile, se apparissero dotati di capacità diverse in rapporto a una qualche tecnica (*technên*) o a un'altra occupazione (*epitêdeuma*), noi diremmo che queste vanno assegnate all'uno o all'altro dei due; ma se risultasse che essi differiscono per quest'unica cosa – che la femmina partorisce, il maschio monta – non potremo affatto so-

alla medicina [...]» si richiama quanto sostenuto riguardo alla natura di quelle donne che decidono di scegliere la professione medica perché sono portate a questa attività. Inoltre, si sottolinea il legame tra anima, natura e professioni che viene ripreso anche poco più avanti a 455e5: «[...] Ci può essere una donna naturalmente portata alla medicina e un'altra che non lo è, e una naturalmente portata alla musica e un'altra che ne è aliena». Inoltre, come sottolinea POMEROY (pp. 499-500) è noto che le fossero presenti donne che praticavano l'arte medica nell'Atene del IV secolo a.C. e che Platone ne fosse a conoscenza. Per un approfondimento sulla professione della donna medico tra il V e il IV secolo a.C. si veda S.M. CONNELL *Women's Medical Knowledge in Antiquity. Beyond Midwifery* in K. O'REILLY KATHARINE, C. PELLÒ (edited by) *Ancient Women Philosophers Recovered. Ideas And New Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2023. *Ivi*, pp. 59-60, Connell sostiene che per il pubblico della *Repubblica* il riferimento alle donne medico non fosse inaspettato e nel suo saggio cerca di dimostrare che questa pratica fosse diffusa anche il genere femminile. L'autrice propone anche una considerazione circa il passo della *Repubblica* (454d2) in cui si dice che le donne hanno un'anima medica. Nella lettura di Connell, l'esempio della medicina, professione già praticata dalle donne, permetterebbe a Socrate di argomentare in modo efficace che le donne governeranno la città ideale. «This is something that his audience finds hard to imagine (che le donne governino); in order to make it more palatable, he has to begin with an acceptable female job. If a man and a woman can both be suited to be doctors, then they can also be suited to being cultured, warlike, and philosophical. Thus, they can both be rulers of the state. The audience readily accepts that women are already doctors.»

stenere che è stato dimostrato che, in rapporto a ciò che noi stiamo dicendo, la donna è diversa dall'uomo; anzi, continueremo a pensare che i nostri difensori e le loro donne debbano dedicarsi alle stesse occupazioni (454d5-e).

5. Guardiani e guardiane, stesse nature identiche occupazioni

A questo punto del dialogo, sembra che si sia riusciti ad argomentare a favore dell'uguaglianza di natura tra uomini e donne e che, nello Stato ideale, le donne possano essere guardiane al pari dei loro colleghi maschi. Socrate, però, chiama in causa un ipotetico interlocutore che controbatta a questo argomento e che riesca a individuare una qualche caratteristica che mostri la natura profondamente differente delle donne rispetto agli uomini: «[...] dopo di che non inviteremo il nostro contraddittore a insegnarci precisamente questo – in rapporto a quale tecnica o a quale occupazione connesse al buon ordine della città, la natura della donna e dell'uomo non sarebbero uguali ma diverse (*ouk ê autê alla etera physis*)? (455a)». L'interlocutore dovrà mostrare che i due sessi sono così diversi, per quanto concerne la gestione della città, da non poter assegnare alle donne questa occupazione.

Inizia a questo punto un argomento spinoso che la critica ha ampiamente discusso mostrandone la problematicità, perché sembra che Platone ascriva una serie di mansioni specifiche alle donne, perché prive di acume e di particolare intelligenza e mostri, quindi, che esiste una differenza radicale tra uomo e donna in termini di natura⁶.

Proseguendo con l'argomento, Socrate interroga un interlocutore fittizio che dovrebbe dimostrare che nella città le donne non possono essere guardiane:

Via, dunque – gli diremo, rispondi: quando dicevi che qualcuno è naturalmente ben dotato per una certa cosa, qualcun altro no, non intendevi questo nel senso che l'uno apprende facilmente, l'altro a fatica? E che il primo dopo un breve insegnamento è in grado di scoprire molte più cose di quelle che ha imparato, il secondo invece, benché si sia sobbarcato molto studio e molti esercizi, non riesce neppure a conservare quello che ha imparato? E che nell'uno le doti del corpo servono egregiamente l'intelligenza, mentre nell'altro la contrastano? [...]

⁶ Vedi p.e., R. DAVIES, *Donne guardiane?*, cit., pp. 3-17, J. ANNAS, *Plato's Republic and Feminism*, in «Philosophy», 51 (197), 1976, pp. 307-332 e E. CANTARELLA, *L'ambiguo mallanno. La donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 60-62.

Conosci dunque un ambito delle occupazioni umane in cui il genere maschile non eccella sotto tutti questi punti di vista rispetto a quello femminile? – Dici il vero – rispose. (455c-d)

Quelli elencati nel passo solo gli elementi per i quali una persona possa considerarsi dotata di ottime o pessime qualità e si stabilisce che in tutti i campi l'uomo è superiore alla donna per via di queste stesse caratteristiche. L'interlocutore che vuole opporsi alla posizione sull'uguaglianza dei sessi sembra sottolineare che ci sia un'evidente superiorità del genere maschile rispetto a quello femminile e che, in alcune attività specifiche relative alla sfera domestica (tessitura e cura di ciambelle e bolliti), le donne sono più abili degli uomini. Socrate però riprende la sua argomentazione sostenendo che – per quanto riguarda la città – non esiste occupazione che sia propria di uno dei due sessi e che le doti naturali siano distribuite in modo eguale (455d), contraddicendo quanto sostenuto dal suo ipotetico oppositore.

La critica proposta dal fittizio interlocutore impersonato da Socrate sembra problematica perché parrebbe sostenere che le donne siano meno intelligenti, più lente ad apprendere e che eccellano in particolari mansioni domestiche rispetto agli uomini. È indubbio che il passaggio sia ostico, ma va sottolineato che non per questo infici l'intero argomento a favore dell'uguaglianza.

Anche se ci sono occupazioni che vengono ascritte a un sesso o all'altro, l'arte di governo non viene considerata una di queste: anzi, viene proprio indicata come un'occupazione che possa essere svolta da entrambi indistintamente proprio perché, come Socrate spiega più avanti, ci sono persone che possono essere medici, filosofi, musicisti così come ce ne possono essere altre che non lo sono (455d, 456a-b). In generale, parla di uomini e donne che indistintamente svolgono occupazioni in cui sono previste sia predisposizione naturale sia capacità di apprendimento.

Se alcune attività possono essere svolte esclusivamente dall'una natura, ma non dall'altra, come nel caso della tessitura, della cottura delle ciambelle, non è altrettanto vero per l'arte di governo. Richiamando quanto affermato a 453a in cui si sosteneva che si sarebbe aperto «un dibattito fra chi voglia discutere, scherzosamente o sul serio, il problema se la natura umana femminile sia in grado di condividere tutti i compiti del genere maschile, o nessuno di essi, o sia adatta ad alcuni e altri no, e in tal caso a quel di questi due gruppi appartengono quelli relativi alla guerra [...]» è possibile comprendere a quale categoria di mansioni appartenga l'arte della guerra: in particolare, a quel gruppo di professioni che uomini e donne possono praticare in egual modo; che non evidenziano una radicale

differenza tra le anime: al contrario, le anime portate a questa attività la praticheranno, quelle meno portate ne svolgeranno altre.

Se è vero che il passaggio si dimostra particolarmente problematico è altrettanto vero che la tecnica qui illustrata compare anche in altri dialoghi: Platone fa assumere ad alcuni personaggi posizioni non ascrivibili al loro orizzonte filosofico, come nel caso del *Protagora*. Socrate presenta un punto di vista edonistico per cercare di smantellare quello del suo interlocutore, il sofista Protagora: questa posizione verrà utilizzata per dimostrare la tesi socratica dell'involontarietà del male (345d-e, 351b3-351c7, 352a1 ss)⁷.

Nel caso della *Repubblica*, a 455d5, Socrate riprende l'argomento dell'uguaglianza quasi come se non considerasse cogente quello proposto dal fittizio contraddittore:

[...] non vi è dunque (*ara*), amico mio, nell'ambito della gestione della città alcune occupazioni (*epitèdeuma*) che sia propria della donna perché è una donna, né dell'uomo perché è un uomo, ma poiché le doti naturali sono parimenti disseminate a tutte le occupazioni secondo natura (*kata physin*) la donna partecipa a tutte le occupazioni, e a tutte l'uomo, ma in tutte la donna è più debole dell'uomo.

La particella *ara* a 455d6 potrebbe essere intesa come elemento di riconnessione alle considerazioni sull'uguaglianza esposte prima dell'obiezione dell'interlocutore che vuole contraddirle: «Vuoi allora che invitiamo colui che contraddice questa tesi a seguirci nel nostro ragionamento, nel caso che riusciamo a mostrare che nell'ambito della gestione della città non c'è alcuna occupazione peculiare della donna?» (455b).

In aggiunta, nel passaggio in cui Socrate presenta il punto di vista del fittizio interlocutore viene abbandonato il lessico utilizzato per discutere delle professioni e della correlazione occupazione-natura adottato in precedenza: infatti, non si parla né di tecniche né di occupazioni (*technè*,

⁷ Anche se non è questa la sede in cui indagare e approfondire la complessità delle tecniche utilizzate da Platone nel suo metodo dialogico, a questo proposito, però, si può sostenere che, in taluni casi, queste riflessioni potrebbero essere considerate un modo per concedere all'interlocutore di discutere a partire da un terreno comune di conversazione che poi, una volta presentato, potrebbe lasciare spazio alle critiche. Per alcune riflessioni di approfondimento a questo proposito, vedi A. CAPRA, *Agon logon. Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2001, pp. 100-110: «Socrate, sulla base di una premessa edonistica che i sofisti accolgono al termine di una lunga ed elaborata argomentazione, afferma la celebre tesi che nessuno commette il male volontariamente e mostra infine che anche il coraggio è identico alla scienza [...]» (*Ivi*, p. 102).

epitêdeuma) e nemmeno si menziona la questione della natura (*physis*, *eidos*), indicando probabilmente che, laddove occorra un certo tipo di conoscenza e un certo tipo di predisposizione naturale profonda, i due sessi non si distinguano per competenze. Si pensi ancora al paragone tra medico e falegname o all'elenco di occupazioni citate a 455e-456a (filosofia, medicina, capacità di fare la guardia): queste professioni indicano il possesso di una certa conoscenza, quindi di una certa anima o natura capaci di interiorizzarne o impararne i principi per poterli poi mettere in pratica o insegnarli ad altri. In questi casi, solo quando l'anima è profondamente differente per inclinazioni avremo diverse capacità visibili esteriormente, che dimostreranno che la natura di chi le pratica è diversa da quella di chi non le pratica⁸.

Forse allora assegneremo tutti i compiti agli uomini e nessuno alle donne? – E come potremmo?

Penso invece che diremo che una donna può essere naturalmente (*physei*) dotata alla medicina, e un'altra no, una per la musica e un'altra priva di senso musicale – Come no? – E non ce ne sarà qualcuna dotata per la ginnastica e non per il combattimento, qualche altra imbellè e avversa alla ginnastica? Amante e nemica della sapienza? – Penso proprio di sì [...] – C'è dunque anche una donna adatta alla difesa, un'altra no – Non era questa la natura che abbiamo anche per gli uomini destinati alla difesa? – Proprio questa – Vi è dunque una stessa natura nella donna e nell'uomo (*è autê physis*) che li rende adatti alla difesa della città, salvo che per certi aspetti essa risulta più debole o più forte. [...] (455e-456b).

In questo passo torna anche il termine *physis* che richiama la questione da cui si era partiti: stabilire se genere maschile e femminile avessero nature differenti. Inoltre, poco di seguito, si rimarca di nuovo che anche alle donne vadano assegnate uguali professioni:

E dunque andranno scelte donne di tale natura per vivere insieme con tali uomini e per condividere con loro la difesa della città, dal momento che sono in grado di farlo e congeneri per natura (*kai sungeneis autois tèn physin*) – Senza dubbio. E non bisogna assegnare gli stessi compiti (*ta d'epitêdeumata*) a nature uguali? – Le identiche. – Per questo giro siamo dunque tornati a ciò che dicevamo in

⁸ A. LARIVÉE, *What Happened to the Philosopher Queens?*, cit., pp. 76-77, sostiene che l'arte del governo sia paragonabile a quella medica per competenze e che, in questo dialogo, Platone non discuta espressamente dell'uguaglianza tra uomini e donne perché ritiene quest'arte praticabile da entrambi i sessi indistintamente.

precedenza, e conveniamo che non è innaturale impartire alle donne dei difensori una preparazione musicale e ginnastica – Assolutamente (456b-d).

Inoltre, è interessante notare come l'argomento prosegua sottolineando la discrepanza tra le leggi attuali – quelle vigenti nella città di Atene – e quelle che si stanno andando via via definendo nei discorsi. Socrate afferma chiaramente che sono le prime a essere contro natura a differenza di quelle che deriverebbero da un ragionamento e una discussione approfonditi circa l'uguaglianza: queste ultime, infatti, sono stabilite secondo natura (*kata physin*), quelle attuali risulteranno contro natura (*para physin*, 456c).

Un'altra questione importante già ricordata in apertura di argomento parlando dei cani viene rimarcata, ossia che alle donne spetti un'identica educazione rispetto a quella prevista per gli uomini (456c-d). Il percorso educativo riservato al genere femminile non potrà differire da quello maschile proprio perché questo stesso percorso renderà ottime le doti che le nature migliori già possiedono. L'obiettivo finale sarà quello di formare in modo perfetto donne e uomini per la difesa della città ideale, che sappiano svolgere la propria mansione in accordo con la loro natura (456e). Solo così si potrà mettere in pratica la vera virtù della giustizia nello Stato⁹.

6. Criticità nella Repubblica?

Lo scopo della presentazione dell'argomento dell'uguaglianza del V libro è quello di cercare di sottolineare che Platone consideri e discuta l'importanza dell'elemento femminile presente nella comunità, pur considerando, in altri punti del dialogo, che le donne sono, ad esempio più deboli degli uomini (*Repubblica*, 455d). Questi elementi critici sono senz'altro presenti, ma non limitano l'importanza che il filosofo dedica a discutere il ruolo delle donne guardiane e la loro formazione, la loro educazione.

Alcune critiche all'argomento del libro V, come quella proposta da Annas, sottolineano che Platone considera e discute l'uguaglianza dei guardiani solo in funzione della messa in pratica del bene pubblico e non per approfondire e argomentare la questione della parità¹⁰. Di contro, però,

⁹ Per la riflessione riguardante la giustizia, si rimanda, ad esempio, al IV libro (433a-b) in cui si ribadisce che le persone che vivono nella città ideale devono svolgere solo le mansioni per cui la loro natura risulti più adatta.

¹⁰ J. ANNAS, *Plato's Republic and Feminism*, cit., p. 315: «[...] if Plato's argument applies only to the performance of tasks which contribute towards the public good in the direct

si può sostenere che avrebbe comunque potuto considerare attività proprie della donna solo quelle più casalinghe, relegando le donne esclusivamente alla sfera domestica anche nella città ideale. Se il concetto di «giustizia» analizzato nella *Repubblica* si basa sull'idea di corretto ordinamento delle parti dell'anima e delle classi sociali, l'Atene contemporanea a Platone mostrava quali potessero essere le mansioni adatte alla natura femminile, pertanto il filosofo avrebbe potuto semplicemente descrivere lo *status quo* e tentare di giustificarlo con una buona argomentazione, così come accade nella riflessione etico-politica di Aristotele. Al contrario, ciò che l'argomento sottolinea è che le leggi vigenti sono «contro natura» a proposito dell'uguaglianza e che donne o uomini con nature diverse praticheranno professioni differenti in base alla propria anima¹¹.

Inoltre, come sottolinea Vlastos, se è vero che Platone non parla apertamente di diritti delle donne e della loro difesa, è altrettanto vero che non parla espressamente nemmeno della difesa dei diritti degli uomini¹². Entrambi i sessi, in base alle loro predisposizioni naturali, sono chiamati a svolgere la propria mansione all'interno della città, in modo da garantire la messa in pratica della virtù della giustizia. In questo senso, sì, come vorrebbe Annas, chi vive nella città ideale deve subordinare il proprio bene a quello pubblico: questo vale, però, per entrambi i sessi. In particolare, tutti i membri della città ideale svolgono una specifica mansione, in accordo con la loro anima perché vi sia un perfetto ordinamento e la giustizia possa essere messa in pratica¹³. I diritti o i desideri individuali

way that the Guardians'tasks do, it is clearly irrelevant to modern arguments for equality of opportunity. No modern feminist would argue that women should be able to do men's jobs when this will result in greater direct benefit to the state, and otherwise stay at home. The moment it could be shown that the state did not need the extra women public servants, there would be no grounds for letting them have the jobs.

¹¹ Vedi H. LESSER, *Plato's Feminism*, in «Philosophy», 54 (207), 1979, pp. 113-114. Lesser critica Annas a proposito del fatto che Platone non possa essere considerato un vero femminista *antelitteram*: per Lesser, Platone sta cercando di spiegare che alcune donne possono essere in grado di governare come alcune donne possono non esserlo. Infatti, Lesser sostiene che le affermazioni che riguardano alcune donne o alcuni uomini non sono rilevanti per una donna o un uomo in particolare. L'unica differenza valida che distingue effettivamente tutti gli uomini dalle donne è la capacità di partorire.

¹² G. VLASTOS, *Was Plato a Feminist?*, in N. TUANA (edited by) *Feminist Interpretation of Plato*, Pennsylvania State University Press, State College 1994, p. 14.

¹³ *Ivi*, p. 15. Vlastos sostiene che la vera innovazione introdotta da Platone nel V libro della *Repubblica* riguarda il fatto che rifiuti che la differenza di genere determini una differenza nella professione svolta.

non sono prioritari perché, in generale, Platone considera il bene collettivo superiore a quello del singolo.

Per corroborare quest'ultima riflessione se ne può proporre anche una ulteriore: nella *Repubblica*, in diversi passi, si afferma che i guardiani vengono costretti a governare perché, se potessero scegliere, la loro attività privilegiata sarebbe la contemplazione (446b, 466a, 517a)¹⁴. Il bene individuale è subordinato a quello pubblico nel caso della classe dei guardiani: tutti (uomini e donne) sono costretti a svolgere una mansione – governare – a cui ne preferirebbero un'altra – la contemplazione filosofica.

7. La figura della donna in altri dialoghi

È bene sottolineare che sono presenti altri passi nei dialoghi in cui viene discusso in modo complesso il ruolo del genere femminile. Da un lato, Platone non si dimentica di menzionare, includere e discutere la presenza attiva a livello comunitario del genere femminile; dall'altro, questi stessi argomenti presentano delle criticità che portano quindi alcuni commentatori a sostenere che le sue proposte non dimostrino una vera uguaglianza tra i sessi.

Menzionare questi passi dei dialoghi è molto utile per sottolineare questa tensione, al fine di mostrare, oltre alle questioni critiche e problematiche, la profonda riflessione sull'argomento da parte di Platone¹⁵.

Si pensi, ad esempio, al *Timeo* (18c1-4, 18d7-e3) in cui si sta ricordando la discussione precedente sullo Stato e che ai guardiani spetta di essere allevati secondo i principi della musica, della ginnastica e ciò che più si addice alla loro natura (17c-d)¹⁶. Si riprende per sommi capi la conversazione riguardo alla città ideale e tra gli elementi che vengono ricordati e

¹⁴ Si pensi, ad esempio, al mito della caverna descritto nel VII libro: suo malgrado, il filosofo torna nell'antro e cerca di discutere della verità di cui è venuto a conoscenza con i vecchi compagni di prigionia (517a).

¹⁵ Ai fini di questa trattazione non sarà possibile approfondire la figura di Diotima descritta nel *Simposio*. Si rimanda però ad altri saggi che a loro volta sottolineano l'importanza di questa sacerdotessa nell'economia del dialogo in cui viene presentata. In particolare, si veda S. BELOTTI, *Diotima di Mantinea*, in *Filosofe maestre, imperatrici*, cit., pp. 105-129. Anche nel caso della sacerdotessa di Mantinea e delle sue riflessioni filosofiche, non vanno dimenticate le voci apertamente critiche nei confronti di Platone, come, p.e., A. CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Ombre corte, Verona 2009.

¹⁶ Per la traduzione delle altre opere di Platone, a esclusione della *Repubblica*, mi avvarò di PLATONE, *Opere*, a cura di E. MALTESE, Testo greco a fronte, Grandi Tascabili Economici, Newton & Compton Editori, Roma 1998.

sottolineati c'è l'uguaglianza tra i generi. Si ribadisce quanto già sostenuto nella *Repubblica* e cioè che bisogna attribuire le stesse professioni (*ta epitèdeumata*) degli uomini alle donne¹⁷:

E facemmo menzione anche delle donne, sostenendo che le loro nature dovessero armonizzarsi a quelle degli uomini fino a diventare loro somiglianti, e a tutte loro si dovessero insegnare le stesse mansioni (*ta epitèdeumata*) dei maschi riguardanti la guerra e il resto della vita. [...] E riguardo alla procreazione dei figli? [...] Abbiamo stabilito che tutto fosse comune a tutti, matrimoni e figli facendo in modo che nessuno fosse mai in grado di riconoscere il proprio figlio [...]. (18c-d1)

Si torna anche sulla comunanza dei figli e dei beni, così come sull'abilità dei magistrati di sorteggiare in che modo le persone debbano accoppiarsi. Il passo è interessante perché viene sottolineato che la carica di magistratura venga assegnata a entrambi i sessi distinguendo, sottolineandolo, il sostantivo maschile da quello femminile:

Perché diventassero direttamente, nei limiti del possibile, migliori per carattere non ci ricordiamo di aver detto che i magistrati uomini e i magistrati donne (*tous archontas, tas archousas*) dovessero, negli accoppiamenti dei matrimoni, tramare di nascosto e con certi sorteggi, in modo che, dopo aver separato i malvagi dai buoni, gli uni e gli altri si unissero con le loro simili, e non provassero invidia per questa ragione, attribuendo la causa dell'unione alla sorte? (18d4-e)

All'interno dello stesso dialogo, però, si trova anche un passo in cui si sostiene che, se una persona non vivrà secondo principi di giustizia, la sua anima si reincarnerà in una donna (42b5-c1), evidenziando, quindi, che questa reincarnazione sia una sorta di punizione per l'anima stessa:

E chi visse bene il tempo che gli spetta, tornando di nuovo alla dimora all'astro a lui affine, vivrebbe una vita felice e ordinaria: se invece sbagliasse in questo, nella seconda generazione, si muterebbe di continuo nella natura della donna.

Anche nel contesto delle *Leggi* compare questa tensione tra l'affermazione dell'uguaglianza dei due sessi e il fatto che le donne devono essere tenute sotto controllo dalla componente maschile.

¹⁷ Per un approfondimento delle occorrenze del lessico femminile in questo dialogo, si veda, P. DE SIMONE, *I riferimenti alle donne nel Timeo di Platone*, in «Archai: Revista de Estudos Sobre as Origens Do Pensamento Ocidental», 30, pp. 1-14.

Infatti, da un lato, delle donne si afferma che «questo genere umano tende maggiormente all'astuzia e alla dissimulazione [...]» e che «la natura femminile è peggiore, sotto l'aspetto della virtù, di quella maschile» (780e-781a). Inoltre, discutendo di alcune pratiche motorie prescritte dall'Ateniese ai nascituri, si dice che le loro nutrici andrebbero obbligate a mettere in atto queste stesse pratiche perché «non vorrebbero ubbidire, per la loro indole di donne e di schiave» (790a), sottolineando che queste persone sono restie a seguire le regole.

Dall'altro, Platone sostiene che l'arte della guerra e di governo possono essere svolte da entrambi i sessi: il discrimine tra uomo e donna per l'accesso alle cariche pubbliche sarà solo l'età, trent'anni per gli uni, quaranta per le altre, ma nessun discrimine viene applicato sulla base del genere (785b).

Per una ragazza, i limiti di tempo per sposarsi siano compresi tra i sedici e i vent'anni, per un ragazzo tra i trenta e i trentacinque anni. Per l'accesso alle cariche pubbliche (*eis de archas*) le donne devono avere quarant'anni, e gli uomini trenta. Per la guerra siano abilità gli uomini compresi fra i venti e i sessant'anni d'età: alla donna, se si ritiene debba risultare di qualche utilità alla necessità della guerra, dopo aver generato i figli, si ordini, nei limiti delle sue possibilità e delle opportunità di ciascuna, di prestare servizio sino a cinquant'anni.

O ancora, a proposito degli esercizi da praticare per allenarsi:

La mia legge direbbe per le donne le stesse cose per gli uomini, e cioè che anche le donne dovrebbero praticare gli stessi esercizi: e farei questo discorso senza temere neppure quel che si dice dell'equitazione e della ginnastica, e cioè che quegli esercizi sono più convenienti per gli uomini, e non lo sono per le donne (804e).

Inoltre, nel *Politico*, Platone sostiene che le nature più temperanti dovranno mescolarsi con quelle che lo sono meno per avere un bilanciamento dei caratteri (308d, 309a-b), quindi si dovranno sposare persone con tratti che si equilibrino a vicenda (310c-311c): in questo modo, sarà possibile «affidare sempre in comune a costoro i poteri negli Stati» (311a)¹⁸.

¹⁸ Per un'analisi meta-discorsiva della figura del politico nel *Politico* si veda A. LARIVÉE, *What Happened to the Philosopher Queens?*, cit. pp. 86-89. Larivée sostiene che nel *Politico* Platone non neghi la possibilità alle donne di partecipare alle attività di governo, ma l'autrice si interroga sul tipo di attività che potrebbero svolgere e sostiene che non vegano effettivamente coinvolte nella fase di fondazione della *polis*.

Come si può notare dai passi menzionati, è sempre presente una certa oscillazione nelle considerazioni di Platone: rivelandosi innovativo, ribadisce più volte che le donne possono avere un ruolo sociale diverso da quello che verrebbe loro attribuito dal contesto storico-culturale ateniese dell'epoca; in altri luoghi, invece, sembra riallinearsi con questo stesso contesto.

8. Lastenia e Assiotea: due donne in Accademia

Un'ulteriore riflessione può essere condotta aprendo una breve parentesi riguardante le fonti che discutono la presenza di due donne nell'Accademia, Lastenia di Mantinea e Assiotea di Fliunte: si può notare, infatti, come queste fonti non siano neutrali di fronte al giudizio espresso sia nei confronti delle due, sia nei confronti della loro presenza nella scuola. Alcuni dossografi si limitano a descrivere la componente eterogenea presente alle lezioni, mentre altri criticano la utilizzano come pretesto per criticare Platone¹⁹: il filosofo è accusato di incoerenza, perché sembra che nei dialoghi come la *Repubblica* sostenga l'uguaglianza, ma chi prende parte alla vita della scuola, se donna, debba celare il proprio aspetto con degli abiti maschili²⁰. Il mantello che indossano, però, può essere considerato proprio l'indumento dei filosofi e, quindi, delle filosofe: come la cinica Ipparchia che si veste come il marito Cratete e sceglie la vita dedicata al sapere piuttosto che quella spesa per le faccende domestiche, così Assiotea e Lastenia scelgono di essere discepoli dell'Accademia, indossando l'abito delle filosofe²¹.

¹⁹ Per un'analisi dettagliata delle fonti che discutono delle figure di Assiotea e Lastenia nell'Accademia, si veda T. DORANDI, *Assiotea e Lastenia. Due donne all'Accademia*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"*, 54, Leo S. Olschki, Firenze 1989, pp. 51-66.

²⁰ Si veda, p.e., M.E. WHAITE, *A History of Women Philosophers*. vol. I, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 205-206. Illustrando le fonti che parlano di Assiotea, Whaite riporta anche un'interpretazione negativa rispetto all'uso del mantello delle donne in Accademia, ma questa interpretazione non sembra sempre essere suffragata dalle fonti antiche.

²¹ Per una breve descrizione della vita di Ipparchia, si veda DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE, Bompiani-Giunti, Milano 2017, VI 96-98. Per la questione relativa al mantello indossato da Assiotea si veda D.M. DUTSCH, *Pythagorean Women Philosophers. Between Belief and Suspicion*, Oxford Studies in Classical Literature and Gender Theory, Oxford University Press, Oxford 2020, p. VIII, 94.

Pur essendo difficile, a causa delle fonti scarse e contrastanti, comprendere quale possa essere stato il loro apporto culturale e filosofico, è senz'altro utile notare l'apertura dell'Accademia all'inclusione del genere femminile in un contesto storico-politico che tendeva, invece, a escludere la partecipazione attiva delle donne.

9. Conclusioni

La tensione che emerge dall'analisi critica di alcuni passi dei dialoghi così come dall'analisi delle fonti che parlano della presenza di Assiotea e Lastenia nell'Accademia permette di sottolineare che a Platone interessa discutere e approfondire l'apporto del genere femminile alla vita comunitaria. Pur essendo presenti alcune criticità nelle sue argomentazioni, nei dialoghi e nella scuola fondata dal filosofo le donne vengono menzionate e valorizzate.

Quello che può essere senz'altro sottolineato è che la loro partecipazione a una comunità etico-politica, il loro possibile accesso a professioni che prevedono uno studio approfondito (politica, filosofia, medicina) vengano problematizzati e discussi filosoficamente avendo sullo sfondo un contesto socio-politico-culturale che, invece, spesso non proponeva alternative praticabili alla subalternità delle donne.

Alla luce delle precedenti riflessioni, pur considerando che Platone non si dimostra conclusivo nel proporre argomenti a favore dell'egualianza dei sessi, va comunque sottolineato che non sono stati recepiti nella storia del pensiero filosofico alla pari di quelli aristotelici, che invece sostenevano l'inferiorità del genere femminile. Questo aspetto ci permette anche di svolgere una considerazione sul sostrato culturale e filosofico che di volta in volta accoglieva la tradizione precedente, che sembra aver attribuito maggiore rilevanza alle proposte che sottolineavano la subalternità delle donne, come quella di Aristotele, piuttosto che a quelle che indicavano un'apertura verso la parità.

Come già sottolineato, le fonti che discutono la presenza delle donne in Accademia sono molto poche e in contrasto tra loro: è difficile, quindi, ricostruire che cosa effettivamente accadesse alle donne che frequentavano le lezioni. È interessante però poter ipotizzare un collegamento tra l'aspetto teorico dei dialoghi (un tentativo di inclusione seppur non esplicito e conclusivo) e quello più legato alla quotidianità della scuola che prevedeva una presenza femminile al proprio interno: le riflessioni di Platone così

come l'Accademia non escludevano le donne, al contrario, entrambi ne ipotizzavano un coinvolgimento attivo²².

Senza voler azzardare ipotesi interpretative troppo originali vista l'assenza di fonti, vista la criticità di alcuni passi dei dialoghi e tenendo sempre presente che esiste una tradizione che ha ampiamente criticato la riflessione di Platone a proposito dell'uguaglianza dei sessi, è però interessante vedere la presenza delle donne nel suo pensiero come una questione complessa, articolata e non scontata, che dialoga filosoficamente con il proprio contesto storico-culturale. È sì utile mostrarne le contraddizioni, le difficoltà interpretative che di volta in volta emergono, ma soprattutto, in un cambio di prospettiva, individuare i diversi tentativi di inclusione proposti, seppur imperfetti.

Bibliografia

- ADAMSON PETER, *The Reception of Plato on Women. Proclus, Averroes, Marinella*, in K. O'REILLY, C. PELLÒ (edited by), *Ancient Women Philosophers: Recovered Ideas and New Perspectives* Cambridge University Press, Cambridge 2023, pp. 228-246.
- ANNAS JULIA, *Plato's Republic and Feminism*, in «Philosophy», 51 (197), 1976, pp. 307-321.
- ARISTOFANE, *Donne al Parlamento*, introduzione, tr. it. A. CAPRA, Carocci, Roma 2010.
- ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C.A. VIANO, UTET, Torino 1992.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. MAZZARELLI, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2003.
- BELOTTI SARA, *Diotima di Mantinea*, in M. BONELLI (a cura di) *Filosofe maestre, imperatrici*, Storia della Letteratura, Roma 2020, pp. 105-129.
- CANTARELLA EVA, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano 2013.
- CAPRA ANDREA, *Agon logon. Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2001.
- CAVARERO ADRIANA, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Ombre corte, Verona 2009.
- CONNELL SOPHIA M., *Women's Medical Knowledge in Antiquity. Beyond Midwifery* in K. O'REILLY, C. PELLÒ (edited by), *Ancient Women Philosophers Recovered. Ideas And New Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, pp. 57-76.

²² Concordo con quanto sostenuto da De Simone nel suo articolo sul lessico femminile nel *Timeo* (P. DE SIMONE, *I riferimenti alle donne nel Timeo di Platone*, cit., p. 14), la quale ritiene «che la donna in Platone è molte cose, è detta in molti modi, e le sono attribuiti ruoli diversi da precisare puntualmente.»

- DAVIES RICHARD, *Donne guardiane? Un ragionamento dirottato*, in *Filosofo maestre, imperatrici*, in M. BONELLI (a cura di) *Filosofo maestre, imperatrici*, Storia della Letteratura, Roma 2020, pp. 3-15.
- DE SIMONE PIA, *I riferimenti alle donne nel Timeo di Platone*, in «Archai: Revista de Estudos Sobre as Origens Do Pensamento Ocidental», 30, pp. 1-14.
- DIogene LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE, Bompiani-Giunti, Milano 2017.
- DORANDI TIZIANO, *Assiotea e Lastenia. Due donne all'Accademia*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"*, 54, Leo S. Olschki, Firenze 1989.
- DUTSCH DOROTA M., *Pythagorean Women Philosophers. Between Belief and Suspicion*, Oxford Studies in Classical Literature and Gender Theory, Oxford University Press, Oxford 2020.
- LESSER HARRY, *Plato's Feminism*, in «Philosophy», 54 (207), 1979, pp. 113-117.
- PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. VEGETTI, Bur, Milano 2021³.
- POMEROY SARAH B., *Plato and the Female Physician* (Republic 454d2), in «The American Journal of Philology», 99 (4), 1978, pp. 496-500.
- SMITH NICHOLAS D., *Plato and Aristotle on the Nature of Women*, in «Journal of the History of Philosophy» 21 (4), 1983, pp. 467-478.
- VLASTOS GREGORY, *Was Plato a Feminist?*, in N. TUANA (edited by) *Feminist Interpretation of Plato*, Pennsylvania State University Press, State College 1994, pp. 276-289.

Sandra Plastina

Dalla critica del paradigma aristotelico sul genere all'affermazione dell'eccellenza delle donne: Lucrezia Marinelli

Abstract: Quite a few works written in the context of the «Querelle des femmes», between the 16th and 17th centuries, starting from the Aristotelian thesis that females are by nature weaker and colder and that therefore their nature is to be considered an innate impairment, propose the overthrow of this anatomical and physiological prejudice that has legitimised the inferiority of women for centuries. This argument is also used by the women writers and philosophers who take the floor. Although from their respective points of view, they all confront the most widespread theses in the traditional debate on women's merits and shortcomings, contradicting and overturning their theoretical assumptions. Lucrezia Marinelli, firmly affirming women's intellectual capacities and philosophical aptitudes, addresses harsh criticism of the misogynistic assumptions underlying the Aristotelian conception of gender, proposing an original and innovative vision not only of the relationship between the sexes but also of the relationship between nature, history and culture.

Non poche opere scritte nell'ambito della *Querelle des femmes*, tra Cinque e Seicento, prendendo le mosse dalla tesi aristotelica che le femmine sono per natura più deboli e più fredde e che pertanto la loro natura è da considerarsi come un'innata menomazione, si propongono il rovesciamento di questo pregiudizio anatomico e fisiologico che ha legittimato per secoli l'inferiorità della donna. A questo argomento ricorrono anche le scrittrici e le filosofe che prendono la parola. Pur dai rispettivi punti di osservazione, tutte, infatti, si confrontano con le tesi più diffuse nel tradizionale dibattito sui meriti e le mancanze femminili, contraddicendone e rovesciandone i presupposti teorici. Lucrezia Marinelli, affermando con convinzione le capacità intellettuali e le attitudini filosofiche delle donne, rivolge dure critiche ai presupposti misogini che sono alla base della concezione aristotelica del genere, proponendo una visione originale e innovativa non solo della relazione tra i sessi ma anche del rapporto tra natura, storia e cultura.

Keywords: Natura della donna, concezione aristotelica del genere, Lucrezia Marinelli, filosofe.

1. Il sesso femminile più nobile, ed eccellente

A differenza di altre autrici, che si muovono nell'ambito dell'aristotelismo in volgare, Lucrezia Marinelli (o Marinella) ne *La nobiltà ed eccellenza delle donne e i Difetti e Vizi degli uomini* pubblicata nel 1600, oppone un netto rifiuto ad Aristotele. La famosa letterata veneziana, figlia del medico Giovanni, nella sua opera, rovesciando i presupposti dell'antropologia misogina, attribuisce alla donna una costituzione completamente diversa da quella stabilita sulla base di una tradizione che si richiama all'aristotelismo ortodosso. La funzione riproduttiva della donna, per esempio, ben lungi dall'essere quella squalificante di fornire la pura materia in subordinazione alla forma data dall'uomo, viene rivalutata in piena autonomia: è soltanto la donna il principio della vita, non solo fisica, ma anche spirituale: essa è il fuoco che genera e che purifica.

Ceda pur a voi ogni altro nome, già che denotate produzione, e generazione; fuoco splendor del mondo; anima, e vita; raggio divino, e celeste; delicatezza e clemenza: e finalmente dominio, e signoria. Onde si potrebbe dire ordinando insieme tutti questi nomi, che la donna produca il poco cortese maschio; li dia l'anima, e vita; lo illumini con lo splendor della divina luce; lo conservi in questa terrena spoglia con il calore, e con la luce; lo renda al contrario delle fiere d'animo affabile, e cortese; e finalmente lo signoreggi con un dolce, e non punto tirannico impero. Dio immortale, che più chiari nomi adunque si ritrovano al mondo di questi? Che sono tanto nobili, e degni, che con l'istessi à punto io ardisco di dire, che si chiami, e nomi da gli huomini la Divina Provvidenza, essendo detta Vita, producente, fuoco, clemenza, e signore¹.

Mulier inoltre sarebbe riconducibile al significato di molle, delicato, mansueto, benigno, con una derivazione delle connotazioni psicologiche e di carattere dalle qualità fisiche, e con una ulteriore «investitura» di qualità atte alla conservazione della vita, quali la mansuetudine e la benevolenza.

Perciocché un corpo temperato, come è quello delle donne, è molto atto alle operationi moderate dell'anima, cosa che non è nella calda temperatura, come dimostreremo al luogo suo. Che le donne sieno di tal natura, argomentano le carni morbide, e delicate, e il colore candido col vermiglio misto, e per finirla tutta la compositione del corpo di gentilezza, e virtù è proprio albergo. Ma se con queste

¹ L. MARINELLI, *La nobiltà et eccellenza delle donne co' difetti et mancamenti de gli uomini*, G.B. Ciotti, Venetia, 1600, p. 4.

doti, e meraviglie a loro dalla natura date s'essercitassero nelle scienze, e nell'arte militare, come fanno tutto il giorno i maschi, farebbono a loro inarcar le ciglia, e rimanere stupidi e ammirati. [...] e se non si adoprano questo, avviene; perché non si essercitano, essendo ciò a loro da gli huomini vietato spinti da una loro ostinata ignoranza persuadendosi che le donne non sieno buone da imparare quelle cose che imparano i maschi².

A filosofi e poeti, suggerisce Marinelli, si può applicare la regola grammaticale dell'antifrasi, che indica il procedimento secondo il quale si definisce qualcosa come cattivo per lasciare intendere che è buono e viceversa. Il consiglio è dunque di volgere a proprio vantaggio i loro scritti interpretandoli in questo modo, quale che fosse il loro intento, là dove essi biasimano le donne.

Fin dal titolo dell'opera Marinelli enuncia con chiarezza il programma che intende svolgere:

Nella prima [parte] si manifesta la nobiltà delle donne co' forti ragionamenti, e infiniti essempli, & non solo si distrugge l'opinione di Boccaccio, d'amendue i Tassi, dello Sperone, di Mons. di Namur, e del Passi, ma d'Aristotile il grande anchora. Nella seconda si conferma co' vere ragioni, e co' varii essempli da innumerabili storici antichi, e moderni tratti, che i difetti de gli huomini trapassano di gran lunga que' delle donne.

Il principale obiettivo della *Nobiltà et eccellenza delle donne* è, come la stessa autrice afferma, dimostrare la superiorità delle donne: «[...] io in questo mio discorso voglio [...] che questa verità risplenda appresso ad ognuno, la quale è, che il sesso femminile sia il più nobile, e eccellente di quello de gli huomini»³.

La *vis* polemica che innerva le rigorose argomentazioni, espresse dall'autrice nel trattato, trova alimento nella critica al concetto di autorità, attaccando le basi su cui gli uomini rivendicano la loro superiorità sulle donne. Per sviluppare il suo argomento femminista, l'autrice ricorre all'esame delle contraddizioni insite in ogni discorso che si pretenda assoluto e universale, pur essendo, al contrario, costruito con argomenti storicamente e culturalmente condizionati.

² *Ivi*, p. 11.

³ *Ivi*, p. 2.

A differenza della prosa persuasiva e poetica di Moderata Fonte⁴, lo stile di Marinelli è decisamente più astratto e intellettuale. Dà inizio al suo trattato attirando l'attenzione del lettore sull'aspetto retorico presente nelle opere di molti scrittori che con «prontezza d'ingegno cercano con ogni studio possibile di far credere al mondo che il vero sia falso [...] e con ragioni apparenti bene spesso attengono il tanto da loro desiato fine»⁵.

Il suo testo è una rigorosa lezione d'interpretazione. Dopo aver dichiarato il suo proposito: distruggere la credibilità di Boccaccio, Tasso, Speroni, Passi e soprattutto Aristotele, l'autrice induce il lettore ad affrontare la questione dell'intenzionalità. L'attacco iniziale è riservato ad Aristotele, l'autorità sulla quale tutte le altre hanno stabilito l'inferiorità della donna.

Lucrezia si confronta con i testi dello Stagirita: l'*Historia animalium*, in cui la donna è definita un maschio mancato, la *Politica* e l'*Etica Nicomachea*, in cui si afferma che la donna possiede una natura morale meno sviluppata di quella dell'uomo e si forniscono le ragioni della sua condizione di sottomissione al maschio, determinata per natura.

I testi aristotelici, analizzati attentamente da Marinelli e interpretati criticamente, mostrano crepe e contraddizioni evidenti, che mettono in dubbio l'autorevolezza del loro autore, minando dalle radici le tesi dei suoi sostenitori, pronti a confondere la filosofia di Aristotele con la legge naturale. Viene spontaneo chiedersi allora perché mai lo Stagirita abbia scritto con tale inconsistenza argomentativa su di una questione tanto cruciale nella vita umana, quale le relazioni tra i sessi? La risposta della filosofa è una sola: perché era condizionato e parziale, amando con troppo fervore il proprio sesso. L'amore partigiano e acritico per il proprio sesso ha infatti portato Aristotele a cadere spesso in evidenti contraddizioni, sostenendo le sue tesi in aperto contrasto non solo con l'opinione comune ma anche con l'esperienza. E i suoi seguaci si sono affannati a seguire le sue errate opinioni, a ripetere nei secoli le sue idee false come chimere.

Non si spiegherebbero altrimenti l'ostinata malafede e la protervia degli uomini a cui Marinelli si rivolge con piglio energico:

Che vi pare fratelli, già che non volete scoprir le opere buone del donnesco sesso tanto degno ed eccellente? E quel che è peggio, andate sempre ritrovando qualche nuova invenzione per vituperarlo, accioché resti conculcato e sepolto. E pur le

⁴ M. FONTE, *Il merito delle donne* (1600), a cura di A. CHEMELLO, Eidos, Milano-Venezia, 1988.

⁵ L. MARINELLI, *La nobiltà*, cit., p. 1.

vostre madri erano donne, e ardite biasimarle? Cosa inumana. Già che a guisa di novelli Neroni volete dar morte alla materna fama?

Far risalire l'ostilità nei confronti delle donne a personali risentimenti e incapacità è una strategia adottata in precedenza anche da Christine de Pizan, che nella *Cité des dames* impara da una delle dame, personificazione della Ragione, che le diffamazioni e le calunnie contro le donne non sono certo universali verità, ma personali e soggettivi attacchi di uomini animati da invidia e risentimento. La dama Ragione induce Christine a pensare «a come i più grandi filosofi che tu ascolti contro il tuo stesso sesso, non siano riusciti a distinguere il falso dal vero, contraddicendosi e criticandosi l'un l'altro», distogliendola, in questo modo, dalla convinzione che tutto quello che viene detto dai filosofi sia degno di fede e che essi non possano sbagliare⁷.

La decisione di Lucrezia Marinelli di usare alcuni argomenti aristotelici contro lo stesso Aristotele, e a supporto delle proprie affermazioni, legittima le accuse di malafede e incoerenza che l'autrice della *Nobiltà et eccellenza delle donne* rivolge allo stesso filosofo.

Nel terzo capitolo, Marinelli confuta a distanza il discorso XVIII di Giuseppe Passi⁸, intitolato *Donna bella quanto sospetta: bellezza in lei quanto pericolosa, fragile, caduca, e che sol sia cagione d'altri mali* e in maniera diretta la tesi di Aristotele, il quale negava non solo l'evidenza, ma andava palesemente «contro ogni ragione, e etiandio contro la propria opinione la qual è che la natura operi ò sempre, ò per il più cose più perfette, voglia che le donne sieno imperfette in comparatione de' maschi»⁹. Contro la chiara misoginia di Aristotele, Lucrezia va predisponendo le sue armi, traendo copiosamente materiali per renderle viepiù acuminata proprio dal vasto repertorio di elementi di derivazione aristotelica:

[...] onde la natura conoscendo la perfezione del sesso femminile produce più copia di donne, che di uomini, come quella che sempre ò per il più genera in tutte le cose, quello che è migliore, e più perfetto [...] anzi direi che producendo la natura minor numero di maschi, che di donne, che gli uomini siano meno nobili

⁶ *Ivi*, p. 35.

⁷ C. DE PIZAN, *La città delle dame* (1405), a cura di P. CARAFFI, E.J. RICHARDS, Carocci, Roma 2003, p. 49.

⁸ G. PASSI, *I donneschi difetti*, Iacobo Antonio Somascho, Venezia 1595.

⁹ L. MARINELLI, *La nobiltà*, cit., p. 12.

delle donne, non desiderando la natura di generarne grande, e copiosa quantità. E questo basti della singular natura del sesso femminile¹⁰.

Da qui in avanti nell'opera il bersaglio degli strali polemici di Lucrezia è ormai evidente: superata la battaglia contro il Passi, la guerra è condotta contro l'avversario per eccellenza che ella definisce in tono ironico: quel buon compagno d'Aristotile avendo egli affermato che le donne devono obbedire agli uomini e che non debbono avventurarsi a svolgere ruoli e funzioni che non siano meramente connesse alle attività domestiche. Di fronte a tale assunto, l'autrice non sembra indietreggiare, anzi, si spinge a definirla «opinione sioccha, e sentenza cruda, e empia di huomo Tiranno, e pauroso»¹¹. Il riferimento diretto al pensiero di Aristotele dimostra – se mai se ne avvertisse il bisogno – l'enorme influenza che lo Stagirita aveva assunto nel corso dei secoli come paladino della misoginia scientifica. Lucrezia si predispone ad adottare una strategia del tutto particolare al fine di confutare le teorie aristoteliche, tentando di gettare luce sulle motivazioni che potevano aver condotto il Filosofo a elaborare un pensiero tanto ostile e crudele nei confronti delle donne: una sottile operazione sotto il profilo argomentativo che mira a destabilizzare l'impianto filosofico per sostituirlo con una mera *doxa* partorita dall'astio di un uomo mosso esclusivamente dalla volontà di tiranneggiare le donne, e dunque, in quanto semplice opinione, non degna di alcuna considerazione scientifica. Come può infatti l'opinione di un solo uomo, per quanto sia considerato un grande filosofo, assurgere a verità universale? Le diffamazioni e le calunnie nei confronti delle donne non si basano certo su dati di realtà o su osservazioni dettate dall'esperienza, ma su attacchi personali motivati da invidia e risentimento. Spesso i filosofi non sono riusciti a distinguere il vero dal falso e sono caduti in errore, senza mai ammetterlo, come ha insegnato Christine de Pizan. Da queste considerazioni nasce l'invito di Lucrezia Marinelli ad abbandonare l'acritica obbedienza al principio di autorità e a rifiutare i presupposti misogini della filosofia di Aristotele.

Il bersaglio viene attaccato frontalmente e il duro attacco risponde ad un preciso progetto culturale.

L'altro elemento posto in campo da Lucrezia per controbattere la misoginia aristotelica riguarda la confutazione delle tesi che potremmo definire sociopolitiche: la condizione di inferiorità femminile è in larga misura provocata dalla struttura patriarcale della società che impone alla

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 11.

metà del genere umano di essere relegata in un limbo da cui non può (e non potrà) attingere ad alcun diritto, se non quello di avere un padrone nella figura del padre prima e del consorte poi, privandola della capacità di parola e di decidere alcunché sul proprio destino. Superando efficacemente il determinismo biologico ampiamente codificato nel *De Generatione Animalium* che avrebbe potuto rappresentare una *conditio sine qua* non per teorizzare l'inferiorità femminile, nonché per rilevare l'impossibilità di ogni tentativo di mutamento meta-storico, Lucrezia sceglie con acuta intelligenza di porre l'assedio alla struttura che poteva essere passibile di trasformazione e che era già stata ampiamente oggetto di riflessioni critiche da parte del filosofo più amato dalle donne: Platone e il suo sogno utopistico della *Repubblica*.

2. La base metafisica dell'uguaglianza di genere

I platonici sostengono, almeno a volte, che il contrasto tra maschile e femminile sia solo una caratteristica dell'incarnazione e non si applichi al vero sé. Senza entrare nel merito di tali spiegazioni, Marinella si concentra sul fatto più evidente: Platone stesso ha scritto la più famosa e influente difesa della formazione filosofica per le donne. Nella *Repubblica*, Socrate sostiene che nella città ideale le donne farebbero parte della classe marziale dei guardiani e parteciperebbero alle disposizioni comuniste di questa classe: la proprietà privata è eliminata e i figli sono separati dai genitori e allevati dall'intera comunità. Poiché i filosofi sono scelti tra i guardiani, ci saranno regine filosofe e re filosofi (*Rep.* 540c). Le reazioni a queste prese di posizioni presenti nella *Repubblica* iniziano già con Aristotele e ricorrono in tutta la filosofia premoderna.

Marinella, infatti, non ha alcun interesse ad armonizzare le due autorità della filosofia classica. Platone e Aristotele sono presentati rispettivamente come un convinto difensore delle donne e come un misogino intransigente, e la scelta tra i due è obbligata.

L'autrice, con deliberata strategia, mette in evidenza la tematica di genere della *Repubblica* V, omettendo di discutere quella contenuta, invece, dei dialoghi erotici, proprio per leggere Platone in una luce più favorevole rispetto ad Aristotele. È infatti caustica e implacabile nella critica ad Aristotele, che limitava le donne alla casa perché era un uomo timoroso e tirannico. L'autrice chiarisce il legame tra la sua polemica e i precedenti attacchi ad Aristotele per i suoi allontanamenti da Platone quando scrive che «in molti dei suoi libri fu portato dal disprezzo, dall'odio o dall'invidia

(ò sdegno, ò odio, ò invidia) a vituperare e calunniare (dir male) il sesso femminile, così come in molti passi rimproverava il suo maestro Platone». Al contrario, Platone sosteneva l'emancipazione delle donne, ad esempio in guerra, in quanto esse sono «allo stesso livello [degli uomini] in valore e intelligenza (ingegno)»¹². Marinella precorre molte delle interpretazioni moderne, secondo le quali l'eminenza delle donne è sostenuta da argomenti «metafisici» e non solo «pragmatici», servendosi della metafisica platonica che offre una base migliore per l'uguaglianza di genere rispetto alla filosofia aristotelica¹³. In realtà, se si osserva con attenzione, il suo punto di vista è un po' più sfumato. L'autrice suggerisce che la dottrina aristotelica avrebbe potuto essere utilizzata per argomentare una visione più favorevole alle donne. Così, allude alla teoria delle virtù di Aristotele mentre esalta l'eccellenza delle donne e sottolinea che la teleologia aristotelica mal si concilia con l'idea che le donne sono imperfette per natura. Aristotele persiste nella misoginia a costo di un'incoerenza con le sue stesse dottrine, presa di posizione che può essere spiegata solo in termini di antagonismo personale. Marinella, dunque, trova nel platonismo la base più solida per affermare l'uguaglianza e persino la superiorità delle donne. Osserva, nella sua opera, che per i platonici la bellezza esteriore di un corpo è segno di un'anima bella dentro. Per supportare questa idea fa riferimento all'autorità di Plotino e Ficino. Per ironia della sorte, l'autrice non manca di citare anche la definizione aristotelica di anima come forma del corpo¹⁴. Poiché le donne sono fisicamente più attraenti degli uomini, devono avere un'anima più fine.

Un'argomentazione femminista più elaborata parte dalla premessa platonica secondo cui «le idee sono gli esemplari e le immagini eterne delle cose». Meglio, le cose più belle devono avere Idee superiori, come l'Idea di un palazzo è migliore di quella di una baracca (il suo esempio). Marinella spiega le implicazioni come segue:

Ora, applicando l'esempio al mio tema, dico che le Idee delle donne sono più nobili di quelle degli uomini. Ciò è provato dalla loro bellezza e bontà, che è nota

¹² L. MARINELLI, *La nobiltà e l'eccellenza delle donne, coi difetti et mancamenti de gli huomini*, Ciotti, Venezia 1601, p. 34.

¹³ P. ADAMSON, *The Reception of Plato on Women. Proclus, Averroes, Marinella, in Ancient Women Philosophers: Recovered Ideas and New Perspectives*, ed. by K. O'REILLY, C. PELLÒ, Cambridge University Press, Cambridge 2023, pp. 228-246.

¹⁴ N. SMITH, *Plato and Aristotle on the Nature of Women*, in «Journal of the History of Philosophy» (21), 4, 1983, pp. 467-478.

a tutti. Non si trova un filosofo o un poeta che non attribuisca queste [qualità] a loro, piuttosto che agli uomini. Affermo, inoltre, che l' Idea di una donna più aggraziata e adorna di bellezza è più bella e nobile di quella di una donna meno bella e piacevole, perché le Idee esistono di persone particolari (d'alcuni particolari sono l' Idee), come raccontano Marsilio Ficino e molti santi maestri¹⁵.

In particolare, nel capitolo secondo (*Le cause che producono le donne*) e nel capitolo terzo (*Della natura e dell'essenza del sesso femminile*), ella combina la teoria delle quattro cause di Aristotele con la dottrina platonica delle idee, sostenendo che diverse le idee degli uomini e delle donne sono nella mente di Dio prima della creazione. Marinella rifiuta la visione tradizionale secondo cui la distinzione tra uomo e donna è basata sulla fisiologia e che la donna è semplicemente un maschio difettoso (*mas occasionatus*). Al contrario, sostiene che uomini e donne sono diversi non solo nel corpo, ma anche nell'anima, sottolineando che la bellezza corporea è una manifestazione della superiorità delle anime femminili. In questa prospettiva, Marinella stabilisce implicitamente l'ideale femminile come un ulteriore modello della natura umana, in alternativa al tradizionale modello maschilista, fornendo uno dei contributi più originali alla *querelle des femmes*¹⁶.

Lesito più interessante e originale della sua ontologia della differenza sembra risiedere in un aspetto, generalmente non considerato in letteratura: la proposta di un nuovo modello di natura umana. Nel sostenere, infatti, la presenza nella mente di Dio dell'idea della donna e, simultaneamente, l'esistenza di un'anima femminile, differente da quella maschile, Lucrezia Marinella delegittima il modello maschile come unico possibile per l'essere umano e riconosce la donna in quanto tale come piena manifestazione dell'umano. Si noti, inoltre, che la presenza di almeno due tipi *humanae*

¹⁵ L. MARINELLA, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne*, cit., p. 10.

¹⁶ E. DE TOMMASO, «Della natura ed essenza del donnesco sesso». *Ontologia della differenza di genere in Lucrezia Marinella*, in «Bruniana & Campanelliana», XXVI/1, 2020, pp. 63-75: Lesito più interessante e originale della sua ontologia della differenza sembra risiedere in un aspetto, generalmente non considerato in letteratura: la proposta di un nuovo modello di natura umana. Nel sostenere, infatti, la presenza nella mente di Dio dell'idea della donna e, simultaneamente, l'esistenza di un'anima femminile, differente da quella maschile, Lucrezia Marinella delegittima il modello maschile come unico possibile per l'essere umano e riconosce la donna in quanto tale come piena manifestazione dell'umano. Si noti, inoltre, che la presenza di almeno due tipi *humanae naturae exemplar* consente a Marinella di riformulare le rivendicazioni di dignità e nobiltà della donna, e delle sue caratteristiche essenziali, fisiche e morali, superando le istanze egualitarie più comuni al tempo.

naturae exemplar consente a Marinella di riformulare le rivendicazioni di dignità e nobiltà della donna, e delle sue caratteristiche essenziali, fisiche e morali, superando le istanze egualitarie più comuni al tempo.

Questo interessante argomento evoca un punto piuttosto tecnico, e molto contestato, della metafisica platonica, cioè che esistono Forme di individui. Poiché tutti gli uomini (o almeno, tutti i filosofi e i poeti) concordano sul fatto che le donne sono più virtuose e belle degli uomini, le singole donne devono avere Forme di rango superiore rispetto ai singoli uomini. Per Marinella le donne hanno nature migliori degli uomini, proprio perché non partecipano alle stesse Forme ma a Forme migliori. Questa linea di argomentazione è brillante per la sua inversione di un tropo sessista: che le donne sono attraenti all'esterno ma incomplete o addirittura difettose all'interno¹⁷. Dal punto di vista di strettamente platonico, si può facilmente obiettare che l'interpretazione risulti parecchio ardita – e non solo perché sarebbe difficile trovare nei dialoghi prove che Platone abbia posto delle forme per i singoli esseri umani. Anche nella *Repubblica* si ammette che le donne sono di fatto generalmente inferiori agli uomini, e altre opere platoniche sono ancora meno favorevoli, e nel *Timeo* in particolare si sostiene che i corpi femminili siano proprio la conseguenza di carenze interiori. Marinella decide di ignorare questi aspetti, enfatizzando la tesi che Platone abbia lodato le donne in mille punti della sua opera, e questo nonostante la sua evidente familiarità con i dialoghi in questione. Cita sia la *Repubblica* che le *Leggi* e fa persino riferimento a passi di dialoghi meno letti come il *Cratilo* l'*Eutidemo* (297c) in cui Platone arriva a paragonare l'idra a un sofista donna. È evidente che questa sia una strategia deliberata da parte sua: Marinella, infatti, non ha alcun interesse ad armonizzare le due autorità della filosofia classica. Platone e Aristotele sono presentati rispettivamente come un convinto difensore delle donne e come un misogino intransigente, e la scelta tra i due è obbligata.

Nei confronti di Platone «quel grande huomo in vero giustissimo»¹⁸, il quale aveva affermato l'uguaglianza tra uomo e donna e aveva auspicato per entrambi un'educazione egualitaria, la scrittrice prova, infatti, immensa stima. Egli, sostiene Lucrezia, a differenza di Aristotele e pur essendo come lui un uomo, era però «lontano dalla Signoria Sforzata e violenta, voleva e ordinava che le donne si esercitassero nell'arte militare, nel cavalcare, nel giocare alla lotta, e in somma, che andassero a consigliare gli

¹⁷ S. PLASTINA, E. DE TOMMASO, *Corpo Mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*, Società per l'enciclopedia delle donne, Milano 2022, pp. 186-192.

¹⁸ L. MARINELLI, *La nobiltà*, cit., p. 11.

uomini nei bisogni della Repubblica, come si legge nel libro delle *Leggi* al Dialogo 7 [...] e nel libro della *Repubblica* al settimo Dialogo»¹⁹.

Dimostrando di aver così letto e meditato entrambi i dialoghi platonici e di saperne trarre a ragion veduta le opportune citazioni, Lucrezia ne fa i pilastri attraverso cui difendere la sua tesi circa la necessità di tentare un inusitato esperimento pedagogico, ovvero impartire a bambini e bambine la medesima educazione in modo tale da dimostrare che se a una donna venissero garantite le stesse possibilità formative, sociali e culturali, offerte all'uomo, ella non solo sarebbe in grado di raggiungere il suo stesso livello ma di superarlo abbondantemente.

Come scrive Marinelli: «[...] io vorrei che questi tali (gli uomini) si facessero un'esperienza tale, che esercitassero un fanciullo e una fanciulla d'una medesima età, e ambedue di buona natura, et ingegno nelle lettere e nelle armi, che vedrebbero in quanto minor tempo e con più abilità sarebbe istruita la fanciulla rispetto al fanciullo»²⁰.

Facendo leva su tali argomentazioni, Lucrezia intende dimostrare che la condizione di sottomissione in cui le donne erano state costrette a vivere non fosse la necessaria conseguenza di una realtà «naturale», bensì di precise condizioni storiche e sociali. Che Lucrezia conoscesse assai bene le opere aristoteliche lo dimostrano le sue affermazioni rivolte a screditare la veridicità del contenuto della *Politica*, dell'*Etica Nicomachea* e della *Storia degli animali*, opere nelle quali il Filosofo analizza la famiglia come istituzione sociale e quindi anche i rapporti al suo interno, arrivando a sostenere che le diversità naturali esistenti tra uomo e donna rendessero il primo, in quanto razionalmente superiore, incline al comando, mentre la donna priva del tutto di logos, incline all'ubbidienza. L'uomo comanda all'interno della sfera domestica, a lui sono sottomessi la moglie, i figli, gli schiavi (illuminante sotto questo aspetto, il primo libro della *Politica*); sempre lui è l'unico e assoluto protagonista della sfera politica in quanto è il solo ad avere i requisiti «naturali» per poter essere considerato un cittadino legittimato a partecipare alle funzioni pubbliche, a esercitare il diritto di voto, a parlare nelle assemblee.

Nel secondo e terzo capitolo dell'opera, la filosofa discute le quattro cause aristoteliche, sottolineando che le anime delle donne e degli uomini hanno origine da Dio, cioè dalla medesima causa efficiente, e che quindi entrambi appartengono necessariamente alla stessa specie. La differenza di genere, infatti, non implica la differenza di specie. Marinelli enfatizza i

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ L. MARINELLI, *La nobiltà*, cit., p. 32.

temi platonici e neoplatonici, soprattutto riguardo al nesso tra bellezza e virtù. Ma l'impresa più ardua è rivedere la storia scritta nei libri in modo tendenzioso e riportare alla luce «le egreggie attioni, ma lasciate sotto silenzio» dagli uomini invidiosi delle belle opere delle donne.

Nello stesso modo in cui nel XXI secolo gli studiosi si adoperano per rivedere il canone e inserire a pieno le autrici donne, che ne sono state escluse, Marinelli nella sua opera emenda i libri di storia assegnando alle donne trascurate il loro legittimo posto: «Hor su voglio discendere a gli essempli, ne quali io sarò breve, percioche ho fuggita la fatica di voler leggere tutte l'histoire, perché gli scrittori, per essere huomini invidiosi delle belle opere delle donne»²¹, le hanno appunto sistematicamente tralasciate ed escluse, e non hanno raccontato le egregie azioni delle donne, lasciandole nel silenzio e condannandole all'oblio. L'apparato argomentativo messo in campo da Marinelli ha dunque a che fare anche con una sorta di analisi psicologica, con i rancori e gli stati d'animo aggressivi di Aristotele. Un pensiero, quello aristotelico, segnato dall'invidia e dall'odio, dal forte risentimento nei confronti delle donne. Non è un caso, infatti, che lo stesso Stagirita ha insegnato nella *Retorica* che i moti dell'animo vengono prima della volontà e della ragione. L'invidioso poi, come scrive San Tommaso (*Summa* II, 2), attua un rovesciamento della realtà e vede nel bene degli altri un male per sé stesso e quel «non vedere bene» si traduce in una perversione del giudizio. L'invidioso si sente minacciato dalle qualità dell'altra/l'altro, sentito come un pericolo pronto a insidiare la sua posizione di superiorità. L'invidia dunque nasce da un indiscriminato desiderio di eccellere congiunto a una mancanza di misura nell'amore di sé. Animato da una smisurata considerazione di sé, l'invidioso Aristotele si affida all'arma sottile, impalpabile ed efficace della diffamazione, screditando le donne e sminuendone le qualità. Marinelli con grande lucidità individua gli effetti negativi dell'atteggiamento invidioso sul piano sociale nella rottura dell'equilibrio e del reciproco riconoscimento nella relazione uomo-donna, premesse indispensabili per la costruzione di una comunità civile e politica giusta.

Rivolgendosi agli uomini e alle donne in vari passaggi del trattato, esorta entrambi a nuovi atteggiamenti e azioni conseguenti. Marinelli spera, infatti, che, ribadendo il rifiuto di ogni atteggiamento di naturale inferiorità e debolezza, le donne si rendano consapevoli del loro potenziale e attraverso il richiamo a modelli forti e validi, possano rigettare il ruolo loro imposto. «Da queste cose tutte saranno pur vinti, & superati gli osti nati tiranni delle donne, i quali ogni giorno più insolentemente

²¹ *Ivi*, p. 34.

calpestando le dignità loro». Nel trattato, dunque, si presenta un'alternativa possibile alle donne della sua epoca, che Marinelli così esprime: «Ma se le donne, come io spero, si sveglieranno dal lungo sonno dal qual sono oppresse, diverranno mansueti e umili questi ingrati e superbi»²². Questa è l'affermazione più politica del trattato, in cui Lucrezia, direttamente e indirettamente, incita le donne ad agire, uscendo da una condizione di sudditanza, senza timore di esporsi ed esprimere le loro idee.

In quest'opera, la strategia narrativa e l'uso di fonti antiche e moderne sembrano andare al di là della pur presente strategia di negoziazione e possono essere meglio descritti con le parole di Luce Irigaray, quando incoraggia le donne ad assumere consapevolmente il ruolo «mimetico» che storicamente è stato cucito su di loro. La studiosa femminista afferma che giocare con la *mimesis* è per una donna recuperare il posto della sua utilizzazione attraverso il discorso, è rendere visibile ciò che sarebbe dovuto rimanere nascosto: il recupero di un'operazione possibile del femminile nel linguaggio²³. Il desiderio più forte è quello di reinserire le donne nella storia, rendendo il lettore consapevole dell'esistenza di donne autorevoli e piene di talento: «Credono alcuni poco pratici dell'Historie, che non ci siena state, ne ci sieno donne nelle scienze e nelle arti perite, e dotte e questo appresso loro pare impossibile»²⁴.

Le contraddizioni di Aristotele sono sottolineate da un secondo livello di incoerenza che riguarda più direttamente la questione della legge naturale nel suo complesso, oggetto del dibattito filosofico contemporaneo a Marinelli. Gli argomenti riguardanti la legge di natura di frequente hanno seguito la linea di pensiero sviluppata da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (V 10, 113, 4b 30), in cui la legge è definita come una norma che accetta variazioni. L'esempio aristotelico è questo: la maggior parte degli esseri umani usa naturalmente la mano destra, ma alcuni sono mancini. In senso stretto, quelli che usano la mano sinistra non violano nessuna legge, essi semplicemente si allontanano da una norma. L'allontanamento dalla legge di natura che stabilisce l'inferiorità della donna trasforma la donna in un mostro; colei che rifiuta la condizione di subordinazione non è semplicemente un essere umano che adotta altri comportamenti, ma viene considerata contro natura e senza legge.

²² *Ivi*, p. 46

²³ L. IRIGARAY, *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press, Ithaca New York 1985, p. 72 (trad. nostra).

²⁴ L. MARINELLI, *La nobiltà*, cit., p. 37.

La seconda linea argomentativa usata da Marinelli ribatte all'estrema rigidità del concetto di legge naturale, servendosi della semplice constatazione che nel passato, in vari momenti storici e in diversi contesti, le donne hanno dato prova di grandi qualità morali, e sono state apprezzate per le loro virtù; l'elenco degli esempi «eccellenti» è lungo e nutrito dalle mitiche regine Semiramide e Didone alle coraggiose matrone romane. Anche in questo caso la diversa pratica culturale diventa la base per un attacco alla nozione di un assoluto e rigido sistema di genere che caratterizza la società umana. Come altre profemministe del periodo, Lucrezia cita Erodoto, Platone, Plutarco, e altri autori, a riprova del fatto che le donne sono state considerate in modi differenti nelle diverse società²⁵. Non c'è pertanto nessuna legge naturale che si applica alle donne, ma solo differenti usi e costumi, da ricondurre a diversi contesti e situazioni storiche. Lo studio consapevole e critico della storia insegna a non confondere tra loro legge naturale, norme e pratiche sociali. C'è ancora un altro senso in cui il concetto di natura, al quale si riferiscono Aristotele e i suoi lettori rinascimentali, si associa non tanto alla vita sociale, ma alla vita biologica, e alla Natura come *physis*, come sviluppo naturale e accrescimento. Anche in questo caso Marinelli argomenta contro il concetto di legge. Ci si riferisce al luogo comune che considera la natura della donna fredda e umida e quella dell'uomo calda e secca. Ma anche in questo caso, ammesso che sia proprio così, si contano numerose eccezioni: «[...] e perciòchè si ritrovano molte provincie, non dirò ville, o castella, ove le Donne sono più calde di natura, che non sono gli huomini di un'altra provincia, come quelle di Spagna e di Africa sono più calde de gli huomini che abitano il freddo Settentrione»²⁶.

Ciò che è evidente è che anche quando la legge naturale appare derivata dalla natura biologica, essa stabilisce norme e non leggi. Nel caso del temperamento fisico di maschi e femmine, Marinelli sembra dire che ci si riferisce non ad assolute differenze, ma a modi relativi di distribuzione di alcune caratteristiche, da considerarsi piuttosto delle virtualità umane. Stesso argomento vale per quanto riguarda la maggiore forza fisica attribuita agli uomini rispetto alle donne: maggior forza non vuol certo dire maggiore sapere e conoscenza. Per meglio chiarire la sua posizione possiamo fare riferimento a quanto scrive riguardo al fatto che alle donne non manca la forza fisica e psicologica e che la loro apparente scarsa abilità ad armeggiare non è biologica ma culturale, non essendo

²⁵ L. MARINELLI, *La nobiltà et eccellenza delle donne* (edizione corretta e accresciuta), G.B. Ciotti, Venezia 1601, p. 63.

²⁶ *Ivi*, p. 119.

state abituate ad addestrarsi a causa dell'educazione ricevuta. Infatti, se le donne «si esercitassero nelle scienze et nell'arte militare, come fanno tutto il giorno i maschi, farebbero à loro inarcar le ciglia, et rimanere stupiti, et ammirati!»²⁷. In un capitolo della sua opera dal titolo *Donne nell'arte militare e nel guerreggiare* la scrittrice inaugura un nuovo atteggiamento nei confronti delle attitudini marziali degli uomini e delle donne, spostando abilmente l'attenzione dalla forza fisica all'agilità mentale e alle doti morali, infatti: «Nel reggere gli eserciti è bisogno di gran prudenza, di animosità, di stabilità di mente e di liberalità, delle quali virtù sono adornate le bellicose donne», qualora si dedicassero all'arte militare²⁸.

Uno dei meriti maggiori di Marinelli è di attirare l'attenzione su quelli che potremo chiamare gli effetti dell'ideologia: quale è la fonte del reale potere degli uomini sulle donne? Gli argomenti che si richiamano alla legge naturale contro le donne continuano a prevalere nella coscienza collettiva, perché gli uomini hanno il potere di ogni evidenza del contrario, evidenza che le donne potrebbero dimostrare se fossero nelle condizioni di studiare e coltivare il sapere: «Percioche gli uomini, temendo di non perdere la signoria e di divenir servi delle donne, vietano a quelle ben spesso ancho il saper leggere e scrivere»²⁹. L'educazione delle donne continua a essere il vero fulcro della questione, su cui ritorneranno con insistenza coloro che sostengono la causa delle donne: accedere al sapere permetterebbe loro di riscrivere la storia che le ha relegate in un ruolo subordinato.

Marinelli, mettendo in discussione i presupposti su cui la discriminazione è stata costruita, approfondisce nella sua analisi la differenza tra *ratio* e *factum*: citando Aristotele a proposito delle differenze biologiche tra maschi e femmine, confronta questo statuto epistemologico con i fatti dell'astronomia. Si può ragionevolmente concludere che i cosiddetti «fatti di natura», tutt'altro che indiscutibili, sono in realtà frutto delle opinioni che gli uomini spesso ostinatamente difendono, anche a dispetto dell'evidenza, e come fatti umani sono pertanto soggetti a continue variazioni e nuove riformulazioni:

Potrebbe anco esser di leggiero, che si avesse ingannato [Aristotele] intorno alla natura e all'essenza della donna, forse troppo grave soma à gli homeri suoi, non havendo considerato maturamente la nobiltà et eccellenza di lei; sì come anco si vede che molti hanno creduto che la terra e che il Cielo stia fermo, altri che

²⁷ L. MARINELLI, *La nobiltà*, (1600), cit., p. 31.

²⁸ *Ivi*, pp. 76-77.

²⁹ *Ivi*, p. 32.

si sieno infiniti mondi, e alcun'altri un solo [...] e così ogn'uno difende le sue opinioni, con molte ragioni e ostinatamente e queste sono le risposte che si danno à coloro che vituperano il femenil sesso³⁰.

Spostando il baricentro della discussione dal piano della natura biologica a quello dell'elaborazione culturale, le filosofe a cui abbiamo fatto riferimento, pur con stili di scrittura diversi tra loro sono concordi nel combattere il pregiudizio di genere contenuto nei testi di Aristotele. Dai rispettivi punti di osservazione tutte si confrontano con le tesi più diffuse nel tradizionale dibattito sui meriti e le mancanze femminili, contraddicendone e rovesciandone i presupposti teorici. Utilizzando anche l'abile strategia del paradosso, ribaltano il pregiudizio dell'inadeguatezza «naturale» delle donne, sostenendo, ad esempio, che le caratteristiche di cui sono dotate le rende più idonee degli uomini a occuparsi di questioni filosofiche e scientifiche, come sostengono Camilla Erculiani³¹ e Moderata Fonte. Nell'opera sulla *Nobiltà delle donne* Lucrezia Marinelli, in particolare, richiamando l'attenzione sulle contraddizioni insite in ogni discorso che pretende di essere assoluto e universale, pur essendo costruito, al contrario, su argomenti storici e culturali, celebra nel suo dialogo, non l'uguaglianza bensì la superiorità delle donne. Se le donne sono coraggiose, intelligenti, dotte, prudenti non è perché assomigliano agli uomini ma perché sono donne.

Bibliografia

- ADAMSON PETER, *The Reception of Plato on Women. Proclus, Averroes, Marinella, in Ancient Women Philosophers: Recovered Ideas and New Perspectives*, ed. by K. O'Reilly, C. Pellò, Cambridge University Press, Cambridge 2023, pp. 228-246.
- COX VIRGINIA, *Women's writing in Italy, 1400-1650*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2008.
- EAD., *The prodigious Muse: Women's writing in counter-reformation Italy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2011.

³⁰ *Ivi*, pp. 109-110.

³¹ C. ERCULIANI, *Lettere di philosophia naturale, di Camilla Herculiana, speciala alle tre stelle in Padoua, indirizzate alla Serenissima Regina di Polonia: nella quale si tratta la natural causa delli Diluvij, il natural temperamento dell'huomo, et la natural formatione dell'Arco celeste*, Stamperia di Lazaro, Cracovia 1584. L'opera di recente ha avuto un'edizione critica: C. ERCULIANI, *Lettere di philosophia naturale* (1584), a cura di E. CARINCI, in *Corrispondenze scientifiche tra Cinquecento e Seicento* a cura di E. CARINCI e S. PLASTINA, Agorà, Lugano 2016, pp. 19-101.

- DESLAURIERS MARGUERITE, *Marinella and her interlocutors: Hot blood, hot words, hot deeds*, in «Philosophical Studies», 174 (10), 2017, pp. 2525-2537.
- KOLSKY STEPHEN, *Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Giuseppe Passi: An early seventeenth-century feminist controversy*, in «Modern Language Review» 96 (4), 2001, pp. 973-989.
- MALPEZZI PRICE PAOLA E RISTAINO CHRISTINE, *Lucrezia Marinella and the “Querelle des Femmes” in Seventeenth-Century Italy* Fairleigh Dickinson University Press, Vancouver 2008.
- PIANA MARCO, *Divinae Pulchritudinis Imago: The Neoplatonic Construction of Female Identity in Lucrezia Marinella’s La nobiltà et l’eccellenze delle donne*, in *Genealogie, Re-Writing the Canon: Women Writing in XVI-XVII Century Italy*, ed. by S. Santosuosso, Arcibel Editores, Seville 2018, pp. 199-221.
- SMITH NICHOLAS D., *Plato and Aristotle on the Nature of Women*, in «Journal of the History of Philosophy» (21), 4, 1983, pp. 467-478.
- DE PIZAN CHRISTINE, *La città delle dame* (1405), a cura di P. CARAFFI, E. J. RICHARDS, Carocci, Roma 2003.
- DE TOMMASO EMILIO, «*Della natura ed essenza del donnesco sesso*». *Ontologia della differenza di genere in Lucrezia Marinella*, in «Bruniana & Campanelliana», 26 (1), 2020, pp. 63-75.
- ERCULIANI CAMILLA, *Lettere di philosophia naturale, di Camilla Herculiana, speciala alle tre stelle in Padoua, indirizzate alla Serenissima Regina di Polonia: nella quale si tratta la natural causa delli Diluvij, il natural temperamento dell’huomo, et la natural formatione dell’Arco celeste*, Stamperia di Lazaro, Cracovia 1584.
- EAD., *Lettere di philosophia naturale* (1584), a cura di E. CARINCI, in *Corrispondenze scientifiche tra Cinquecento e Seicento* a cura di E. CARINCI e S. PLASTINA, Agorà, Lugano 2016, pp. 19-101.
- FONTE MODERATA, *Il merito delle donne* (1600), in A. CHEMELLO (a cura di), Eidos, Mirano-Venezia 1988.
- IRIGARAY LUCE, *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press, Ithaca New York 1985.
- MARINELLI LUCREZIA, *La nobiltà et eccellenza delle donne co’ difetti et mancamenti de gli uomini*, G.B. Ciotti, Venetia 1600.
- EAD., *La nobiltà e l’eccellenza delle donne, coi difetti et mancamenti de gli huomini*, G.B. Ciotti, Venezia 1601.
- PASSI GIUSEPPE, *I donneschi difetti*, Iacobo Antonio Somascho, Venezia 1595.
- PLASTINA SANDRA, DE TOMMASO EMILIO, *Corpo Mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*, Società per l’enciclopedia delle donne, Milano 2022, pp. 186-192.
- WHAITE MARY E., *A History of Women Philosophers*. vol. I, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987.

Delfina Giovannozzi*

«A che effetto sfidar una Donna?».
Sara Copio sull'immortalità dell'anima:
tra consapevolezza filosofica ed esuberanza retorica

Abstract: In the summer of 1621, the Venetian poet Sara Copio Sullam was involved by Baldassarre Bonifacio, a frequent visitor to her literary salon in the city's Ghetto Vecchio, in a delicate dispute concerning the immortality of the soul. The issue was hotly debated on the philosophical axis from Pomponazzi to Cremonini, intercepting the sceptical and libertine approaches of the most radical among the Incogniti, as well as the reverberations of the heterodox positions that were snaking through the Jewish community. Copio published, in response to the accusation of adhering to the mortalist thesis contained in Bonifacio's *Discourse on the Immortality of the Soul*, her *Manifesto* of defence, from which emerges a philosophical weave of fundamentally Aristotelian-scholastic plots, sustained by an extraordinary rhetorical effectiveness, aimed at discrediting the intellectual profile of her opponent and reaffirming her firm adherence to the Jewish religion. In the background there is also a proud awareness of her being a woman with precise intellectual inclinations and an already recognised fame for her poetic abilities, in the face of Bonifacio's dual contempt for her being a woman and her religion.

Nell'estate del 1621 la poetessa veneziana Sara Copio Sullam viene coinvolta da Baldassarre Bonifacio, assiduo frequentatore del suo salotto letterario nel Ghetto Vecchio della città, in una delicata disputa relativa all'immortalità dell'anima. La questione era assai dibattuta sull'asse filosofico che va da Pomponazzi a Cremonini, intercettando gli approdi scettici e libertini dei più radicali tra gli Incogniti, oltre ai riverberi delle posizioni eterodosse che serpeggiavano nella comunità

* CNR-Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, Roma.

Questo lavoro è parte dei risultati del Progetto PRIN PNRR P2022YLZN3 "Le Invisibili - *LeI Women's Intellectual Invisibility from the Renaissance to Present Days*" - Codice Progetto CNR PRR.PN006.005 (CUP B53D23031240001) finanziato da Ministero dell'Università e della Ricerca (MUR), nell'ambito del PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA (PNRR) - Missione 4 "Istruzione e Ricerca" - Componente C2 - Investimento 1.1, "Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN)".

ebraica. Copio pubblica, in risposta all'accusa di aderire alla tesi mortalista contenuta nel *Discorso sull'immortalità dell'anima* di Bonifacio, il suo *Manifesto* di difesa, dal quale emerge una tessitura filosofica ordita di trame fondamentalmente aristotelico-scolastiche, sostenuta da una straordinaria efficacia retorica, tesa a screditare il profilo intellettuale del suo avversario e a ribadire la sua ferma adesione alla religione giudaica. Sullo sfondo si agita anche un'orgogliosa consapevolezza del suo essere donna con precise inclinazioni intellettuali e una già riconosciuta fama per le sue capacità poetiche, a fronte del disprezzo duplice di Bonifacio verso il suo essere donna e la sua religione.

Keywords: Sara Copio Sullam; Baldassarre Bonifacio; Immortality of the Soul; Interreligious Dialogue in the 17th Century Venice.

All'epoca dei fatti che andremo a narrare, Sara Copio (o Copia), è una giovane con ogni probabilità non ancora trentenne¹, già sposata a Giacobbe Sullam e appartenente a una delle famiglie più facoltose e stimate della comunità ebraica di Venezia. Suo padre, Simone Copio, benché avesse desiderato un erede maschio², assicurò a lei e alle sorelle Rachel e

¹ La sua data di nascita è collocata generalmente tra il 1588-1590 e il 1600; cfr. G. BUSETTO, *Copio (Coppio, Copia, Coppia) Sullam, Sara (Sarra)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in avanti DBI), 28, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1983, s.v.; per una dettagliata bio-bibliografia si rimanda a *Jewish Poet and Intellectual in Seventeenth-Century Venice: the Works of Sarra Copio Sulam in Verse and Prose*, edited and translated by D. HARRÁN, The University of Chicago Press, Chicago-London 2009; M. SARNELLI, *Una figura del dialogo interculturale nella Venezia primosecencesca: la bella Hebraea Sara Copio Sullam*, in *Voci e figure di donne: forme della rappresentazione del sé tra passato e presente*, a cura di L. FORTINI, M. SARNELLI, Pellegrini Editore, Cosenza 2012 e al più recente lavoro di L.L. WESTWATER, *Sarra Copio Sulam: A Jewish Salonnière and the Press in Counter-Reformation Venice*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2020, che indica i primi anni Novanta del Cinquecento come la data più probabile (pp. 191-192).

² È Copio stessa a dichiararlo nella dedica del *Manifesto* al padre Simone: «Onde a te, Anima diletissima, che desti l'essere a quel caro composto, da cui fui generata in questo mondo: a te dico mio svisceratissimo Genitore [...] ho voluto io far questo picciolo dono; [A 3v] Primieramente perché concedendoti la Divina bontà di esser partecipe delle cose di qua, possi accrescer le tue gioie, con quel poco acquisto di fama, che nel mio nome forse vedrai, per la qual cagione penso non ti sarà men caro haver prodotta una Donna, per conservazione del tuo nome, al mondo, di quel che ti sarebbe stato l'haver prodotto un'huomo, come in questa vita mostravi estremo desiderio»; si cita dall'edizione moderna a cura di D. HARRÁN, in *Works of Sarra Copio Sulam in Verse and Prose* (cit., p. 527) a sua volta basata sull'edizione Pinelli 1621.

Ster un'ingente dote³ e una buona istruzione, che nel caso di Sara, la più incline agli studi, fu affinata per le cure dell'insigne uomo di lettere e rabbino Leon Modena. Questi nel 1619 le avrebbe dedicato, appellandola sua «signora osservandissima», la tragedia intitolata *Esther*, in cui celebrava le «rare maniere» e «le molte virtù e scienze» della sua allieva, «bramata da qualsia più ingegnosa persona, come quella che della Poesia italiana, in particolare, molto si diletta, intende e vi si adopera»⁴.

Celebrata come una delle donne più colte e avventi del suo tempo⁵, versata nella poesia, nella musica⁶ e profonda conoscitrice del Vecchio Testamento, della storia e delle tradizioni ebraiche, si mostrò incline alla filosofia⁷, fu istru-

³ Si apprende dal testamento, ora pubblicato in L.L. WESTWATER, *Sarra Copio Sulam*, cit., pp. 199-204 (: 200), che la dote ammontava a 3000 ducati ciascuna e che le giovani donne non erano vincolate nella scelta del loro sposo se non dalla rettitudine e onestà dell'uomo prescelto. Alla morte del padre, nel 1606, la madre Rebecca (o Ricca) si fece carico degli affari di famiglia e con ogni probabilità ebbe un ruolo centrale nel completamento della formazione di Sara.

⁴ *L'Ester. Tragedia tratta dalla Sacra Scrittura*, Giacomo Sarzina, Venezia 1619, pp. 3 e 5; si tratta di una tragedia in cinque atti preceduta da un prologo e un sonetto, dedicati a Sara Copio, che dal 1618 intratteneva una fitta corrispondenza con il letterato genovese Ansaldo Cebà (1563-1623), autore a sua volta di un poema dedicato all'eroina biblica, *La reina Esther*, Giuseppe Pavoni, Genova 1615. Cfr. M. ARBIB, *The Queen Esther Triangle: Leon Modena, Ansaldo Cebà, and Sara Copio Sullam*, in D. J. MALKIE, *The Lion shall Roar: Leon Modena and his World*, Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 2003, pp. 7-15; su Modena si veda ancora P. C. YOLI ZORATTINI-A. MORELLI, *Modena, Leon (Yehudah Aryeh mi-Modena)*, in DBI, 75, 2011, s.v.; 60; molte notizie relative alla sua vita si leggono in *Vita di Jehudà. Autobiografia di Leon Modena rabbino veneziano del XVII secolo*, trad. di E. M. ARTOM, introd. di U. FORTIS, note di D. CARPI, Silvio Zamorani, Torino 2000.

⁵ Cfr. A. CEBÀ, *Lettere d'Ansaldo Cebà. Scritte a Sarra Copio e dedicate a Marc'Antonio Doria*, a cura di F. FAVARO, Pensa MultiMedia, Lecce 2020, lettera II, p. 67: «Bella è la guancia tua, soave il guardo, / Aurea la chioma, e luminoso il volto; / e dolce parli in stil legato, e sciolto, / E dolce vibra ogni tua voce un dardo»; e lettera XXIII, *ivi*, pp. 149-150: «Voi siete giovane, e, per quanto afferma chi v'ha veduta, più bella che non dice il vostro ritratto; avete l'animo nobile, il cuor generoso, l'intelletto vivace, i desideri grandi, e per giunta d'ogn'altra virtù, possedete la grazia delle Muse»; si veda il ritratto che ne fa ancora E.A. CICOGNA, *Notizie intorno a Sara Copio Sulam coltissima ebrea veneziana del secolo XVII*, in «Memorie del Regio Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XII, Venezia, 1864, pp. 227-246, p. 227: «Era Sara bellissima, di bionda capigliatura, di sguardo soave, d'interessanti maniere, d'intelletto vivace».

⁶ Cfr. D. HARRÁN, *Doubly Tainted, Doubly Talented: The Jewish Poet Sara Copio (d. 1641) as a Heroic Singer*, in *Musica Franca: Essays in Honor of Frank A. D'Accone*, ed. by I. ALM, A. McLAMORE, C. REARDON, Pendragon Press, Stuyvesant (NY) 1996, pp. 367-422.

⁷ Sulle «speculazioni platoniche» della scrittrice insiste Cebà già nella dedica *Al Lettore*: «[...] havea scritto che si specchiava conforme al consiglio di Platone» (ed. cit., p. 50), poi nelle lettere IX e XXXV, ed. cit., rispettivamente p. 84 e 185; in quest'ultima sembrano

ita nelle lingue classiche e cultrice dell'astrologia⁸. Nel suo salotto in Ghetto Vecchio – già di per sé realtà plurale ed eterogenea – si riunivano i maggiori intellettuali dell'epoca, senza limitazioni di carattere religioso: era di fatto aperto a Ebrei e Gentili; un cenacolo culturale che non risulta il suo sposo abbia mai osteggiato, e che anzi più probabilmente favorì: «[...] un'Accademia ove concorrevano a gara per sentirla discorrere non pure i vicini, ma anco da Trevigi, da Padova, da Vicenza e luoghi più lontani, i letterati»⁹.

E proprio uno dei più noti frequentatori della sua accademia, Baldassarre Bonifacio, intellettuale *scribacissimus*, dapprima arcidiacono di Treviso, poi vescovo di Capo d'Istria (dal 1653 alla morte, avvenuta nel 1659)¹⁰, si rese protagonista della vicenda che portò l'autrice, nel luglio

emergere anche echi del neoplatonismo ebraico, e in particolare della filosofia d'amore dei *Dialoghi* di Leone Ebreo, pubblicati postumi da Antonio Blado nel 1535; cfr. M. SARNELLI, *Una figura del dialogo interculturale*, cit., pp. 245-246. La presenza della tradizione aristotelica sembra invece più presente nella costruzione della *Lettera a Bonifacio*, nella quale si fa cenno anche alla «sofistica dottrina di Telesio» e nel *Manifesto*, cit., pp. 530-531, dove le accuse del suo detrattore sono demolite attraverso i principi della solida logica aristotelica.

⁸ Ne fa cenno Cebà nella lettera II, ed. cit., p. 63, sfruttando – secondo un tratto costante dell'intero carteggio – anche quest'informazione nella direzione di una più utile conversione della giovane: «Lodo [...] lo studio, c'aveate cominciato dell'Astrologia [...] nobil cosa veramente è la cognizione dell'Astrologia; ma, se voi, come dite, la procurate per imparare la via del Cielo, io credo che ne verrete più tosto a capo, s'imparerete ad amar Dio: della qual arte s'io m'intendessi, e che voi giudicaste d'averne bisogno, v'assicuro che vi darei più soddisfazione di quegli Astrologhi che, tenendo alcuna volta gli occhi nel Cielo, e sottoponendo al corso delle stelle la volontà de gli uomini, corrono miseramente a precipitar nell'abisso».

⁹ P. MANDOSIO, *Bibliothecae Romanae seu Romanorum scriptorum centuriae*, De Lazzeris, Roma 1692, II, p. 113 (il testo riporta testualmente la lettera del monaco agostiniano Angelico Aprosio, utilizzata per delineare la figura di Numidio Paluzzi, cfr. *infra*, nota 35); qui a sostenere le iniziative culturali della giovane viene indicato suo padre, Simone Copio, come si è detto, uno dei maggiorenti della comunità ebraica veneziana, scomparso però quando Sara era ancora molto giovane, non senza averle garantito una solida istruzione. Sul cenacolo letterario riunito intorno a Sara Copio, cfr. L. L. WESTWATER, *Sarra Copio Sulam*, cit., pp. 3-185.

¹⁰ Cfr. L. ROSSI, *Bonifacio, Baldassarre*, in DBI, 12, 1971, s.v.; cfr. inoltre G. FULCO, *Sul "Paltoniere" di Baldassarre Bonifacio, La "Meravigliosa" passione. Studi sul barocco tra letteratura ed arte*, Salerno Editrice, Roma 2001, pp. 371-414 ed E. ZERBINATI, *Autobiografia, storia e letteratura nella Peregrinazione di Baldassarre Bonifacio*, in «Acta Concordium», 15, 2010, 2, pp. 1-64. Va ricordato che nella loro amicizia intellettuale Bonifacio aveva dedicato a Copio 14 distici elegiaci, ai quali Cebà allude nella lettera XXXII, ed. cit., p. 177, appellandolo «quel Dottore, che v'ha scritti i versi latini».

del 1621, a pubblicare il *Manifesto*, la prima opera che Sara Copio diede alle stampe¹¹.

1. Cronologia degli eventi

Un'autentica estate di fuoco quella del 1621 per la giovane donna. In giugno, infatti, Bonifacio – giunto a Venezia all'inizio del 1620 su invito della Signoria per partecipare all'istituzione dell'Accademia dei Nobili e per insegnarvi diritto civile – aveva pubblicato presso Antonio Pinelli (stampatore ducale, che pubblicò le opere di Paolo Sarpi e più tardi di molti Incogniti) un libello dal titolo *Dell'immortalità dell'anima. Discorso di Baldassarre Bonifaccio* nel quale esplicitamente attribuiva a Sara Copio la pericolosa opinione mortalista. La gravità dell'accusa – che poteva rappresentare l'innesco di pesanti contraccolpi sia all'interno della comunità ebraica, sia nei rapporti tra questa e la Serenissima – spinse la donna a organizzare la sua difesa nel breve volgere di due giorni (: «[...] perché non conveniva che io interponessi dilazione di tempo, né lunghe dicerie a ributtar l'offesa, per lo pericolo del danno che poteva risultarmene»¹²),

¹¹ Il testo venne stampato a Venezia, sempre nel 1621, da Giovanni Alberti – che nel 1612 aveva pubblicato il *Vocabolario della Crusca* e nel 1586 una edizione dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo – in due diverse impressioni, e da Antonio Pinelli; sulla priorità delle stampe di Alberti cfr. L.L. WESTWATER, *Sarra Copio Sulam*, cit. pp. 76-81. U. FORTIS, *La "bella ebrea". Sara Copio Sullam, poetessa nel ghetto di Venezia del '600*, Silvio Zamorani, Torino 2003, p. 69, nota 133, avanza l'ipotesi che sia stato Bonifacio ad allegare nella stampa della sua *Risposta* il testo del *Manifesto*. Nel 1627 un sonetto della poetessa vide la luce nella raccolta delle *Rime diverse* di Gabriele Zinano, pubblicate a Venezia per i tipi di Evangelista Deuchino. Il *Manifesto* (ristampato senza i sonetti e la prosa introduttiva) fu inserito nell'antologia di *Lettere di donne italiane del secolo decimo sesto* di Bartolomeo Gamba (Venezia, Alvisopoli, 1832).

¹² *Manifesto*, cit., p. 526. Cfr. L. MODONA, *Sara Copio Sullam, sonetti editi ed inediti, raccolti e pubblicati insieme ad alquanti cenni biografici per le nozze Todesco-Treves*, Soc. tip. già Compositori, Bologna 1887, p. 19, nota 4: «Io credo che [...] le sarà premuto di ribattere sollecitamente l'eretica accusa [...] che se fosse stata accolta per vera e non notoriamente smentita, avrebbe potuto scuotere la benigna tolleranza di cui godevano gli ebrei sotto il regime di San Marco e condurla ad onta di ciò anche ad avere dispiaceri col S. Uffizio». Su questa linea interpretativa si confermano anche le ricostruzioni della vicenda proposte da U. FORTIS, *La bella ebrea*, cit., pp. 53-54 e 67-68 e G. VELTRI, *Le accademie ebraiche a Venezia*, in G. VELTRI-E. CHAYES (a cura di), *Oltre le mura del ghetto. Accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca. Studi e documenti d'archivio*, New Digital Press, Palermo 2016, p. 42; sulle connessioni tra l'ambiente culturale ebraico di Venezia e l'Accademia degli Incogniti, in particolare riguardo al tema dell'anima, cfr. E. CHAYES, *Crossing Cultures in the Venetian Ghetto. Leone Modena, the Accademia degli Incogniti and*

senza però arrestare la spinta polemica dell'intellettuale, che nell'agosto seguente pubblicava la sua *Risposta al Manifesto della Signora Sara Copio*¹³ la quale, mantenendo fede a quanto aveva dichiarato¹⁴, non replicò in nessuna maniera a questo ulteriore affondo da parte del religioso.

Nell'ultimo scritto – una manciata di carte di risentita ferocia – Bonifacio sferrava a sorpresa un colpo inatteso quanto efficace pubblicando il

Imprese Literature, in «Bollettino d'Italianistica», 14, 2017, pp. 62-88; E. CARINCI, *Donne di lettere: Aristotelismo e genere epistolare tra Cinque e Seicento. I casi di Camilla Erculiani e Sara Copio Sullam*, in *I generi dell'aristotelismo volgare nel Rinascimento*, a cura di M. SGARBI, CLUEP, Padova 2018, pp. 93-124 e ancora L. L. WESTWATER, *Sarra Copio Sulam*, cit., p. 81: «Since the Venetian Inquisition did not systematically pursue cases against unbaptized Jews during the seventeenth century, it is unlikely that Copio Sulam would have encountered problems from religious authorities on the basis of Bonifaccio's accusation. Neither was she in immediate danger from the two lay magistracies that, in addition to others, regulated such matters: the Essecutori contro la Bestemmia, which sought to suppress blasphemy (as distinct from heresy), and the Ufficiali al Cattaver, which sought to maintain social distance between Christians and Jews. These magistracies would have been unlikely to become involved, since they largely regulated matters of a more blatant sort – overt blasphemy, for instance, or sexual relations between Christians and Jews. Copio Sulam might not, however, have felt certain of her security, which can be perceived most clearly with historical perspective: the mere existence of such magistracies, not to mention of the Inquisition, posed a threat to Venetian Jews. Modena's autobiography gives a measure of the fear that conditioned their existence: he frequently worried about danger from Christian authorities, included several reports of Jews being arrested and detained, and feared reprisals after his *Historia de' riti hebraici* was published (which he worried would be perceived as anti-Christian). Though Copio Sulam had strategic reasons for underscoring the danger that Bonifaccio had created since it justified the publication of her *Manifesto* and allowed her to vilify him publicly in turn, she nevertheless had ample reason to fear personal difficulties with religious or secular authorities as she faced Bonifaccio's published accusation of her heresy». Cfr. anche pp. 118-120.

¹³ Anche la *Risposta* di Bonifacio fu stampata da Pinelli, che quindi pubblicò tutti gli scritti inerenti alla disputa, probabilmente cavalcando l'onda di un certo successo commerciale garantito dalla popolarità a Venezia dei due protagonisti; su questo argomento cfr. J. AGUILAR GONZÁLEZ, *Capitalizando la Querelle des femmes: Una oportunidad de negocio para sus editores*, in «Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas», 17, 2023, pp. 33-40: 35. La convinzione di essere stato mosso a scrivere dalla provocazione di Copio è esplicita nel *Discorso*, in cui Bonifacio sostiene di non poter «rifiutare la sfida» alla quale è stato chiamato (B. BONIFACCIO, *Discorso*, cit., p. 6).

¹⁴ Cfr. *Manifesto*, cit., p. 533: «[...] per me potete deporre affatto l'armi, ché ancorché mi provocaste di nuovo con mille ingiurie, non sono più per contraporvi alcuna replica, per non consumare inutilmente il tempo, massime essendo io così nemica di sottopormi a gl'occhi del mondo nelle stampe, come voi ve ne mostrate vago, vivete lieto, e sperate per voi giovevole quell'immortalità, che predicate, se viverete così osservatore della vostra Christiana legge, come io professo di essere della mia Hebraea».

testo di una lettera indirizzatagli da Copio il 10 gennaio 1619, *more veneto* (1620 del calendario romano); con essa intendeva sostanziare la natura e la fondatezza delle sue accuse, oltre che denunciare l'impulso decisivo dato dalla giovane alla sua motivata pubblicazione:

Legga intanto la ingenuità vostra la lettera qui sotto registrata [...]. Là dove riducendo meglio alla memoria le cose tra noi passate, vederete ch'io sono stato da voi non dirò solamente invitato, ma spinto ancora, e sforzato a scrivervi quello che scrissi con ottimo fine, e sempre con intentione di guadagnarvi l'amore, e la grazia vostra¹⁵.

Un cruciale ritrovamento di Carla Boccato negli archivi della rodigina Biblioteca dei Concordi ha consentito però di considerare la lettera di Copio come la replica a una precedente missiva dell'erudito, risalente presumibilmente a un periodo che va dallo scorcio del 1619 al Capodanno del 1620, ribaltando così la cronologia e la lettura dei fatti proposta dall'allora arciprete di Treviso¹⁶. Da essa si evince che fu l'intraprendente *salonnière* a essere spinta alla scrittura dalle riflessioni contenute nella lettera di Bonifacio, costruita apparentemente come un cordiale augurio per il nuovo anno ma che, attraverso considerazioni relative alla caducità del destino terreno dell'individuo, introduceva complesse considerazioni attorno alla natura dell'anima, di fatto funzionali all'orchestrazione dell'ennesima richiesta di conversione della giovane ebrea alla fede in Cristo, la sola capace di garantire la salvezza del «Tempio, nel quale, com'una Deità, risiede l'intelletto dell'huomo [...]. Pensiamo, Signora, alla rinovatione di questo Tempio, mentre l'anno si va rinnovando»¹⁷. Nello stesso giro d'anni in cui Copio si impegnava a contenere i tentativi di conversione dell'intellettuale genovese Ansaldo Cebà, con il quale intrattenne una celebre relazione *de loin* dal maggio 1618 all'aprile 1622, una nuova voce

¹⁵ *Risposta al Manifesto della Signora Sara Copio del Signor Baldassarre Bonifacio*, Appresso Antonio Pinelli, In Venetia 1621, c. A4v.

¹⁶ Cfr. C. BOCCATO, *Una disputa secentesca sull'immortalità dell'anima. Contributi d'archivio*, in «La Rassegna Mensile di Israel», terza serie, 54, 1988, 3, pp. 593-606; la lettera di Bonifacio (Rovigo, Biblioteca dell'Accademia dei Concordi, Silvestriana, b. 226, fasc. 21, cc. n. n. [11r-12r]) è riportata alle pp. 603-604, quella di Copio è riprodotta parzialmente (*ivi*, pp. 605-606); la si legge nella *Risposta* (cc. n.n. [A5r-6v]) e ora in nell'Appendice A in U. FORTIS, *La "bella ebrea"*, cit., pp. 145-147 e in *Works of Sarra Copio Sulam in Verse and Prose*, cit., pp. 524-525; la trad. inglese della lettera di Bonifacio è pubblicata *ivi*, alle pp. 270-273.

¹⁷ Cit. in C. BOCCATO, *Una disputa secentesca sull'immortalità dell'anima*, cit., p. 604.

si affaticava dunque «di ridurla [...] alla Christiana fede»¹⁸ e con la stessa fermezza e determinazione la giovane respinse gli assalti di entrambi.

Per tornare *ad res*, la lettera di Bonifacio, giunta nelle mani della destinataria, fu presto letta e discussa con il precettore di lei, Numidio Paluzzi¹⁹, e Gianfrancesco Corniani²⁰, poeta e cugino di Bonifacio, come attesta l'epistola di risposta della poetessa del 19 gennaio, a dimostrazione del clima di apertura intellettuale e del tenore delle dispute che si tenevano nel circuito delle sue frequentazioni e tra gli intellettuali animatori del suo salotto letterario²¹.

Quella che Bonifacio pubblica in appendice alla sua *replica* al *Manifesto* si rivela dunque come la risposta alle riflessioni e agli spunti sollecitati alla poetessa nella sua epistola e che Copio trasforma in un'articolata riflessione nella quale, mostrando all'erudito le contraddizioni di cui era punteggiata la sua missiva, scivola, certo incautamente, in azzardate deduzioni circa la natura dell'anima. Le questioni più spinose sono

¹⁸ *Manifesto*, cit., p. 528. Analoga allusione ai molteplici tentativi di conversione che è chiamata a fronteggiare, si legge poco sopra: «[...] a rimuovere ogni dubbio della mia opinione in questo, dovrebbe bastare il mio preservarmi Hebrea, perché quando io credessi, come voi dite, e non temessi di perder la felicità dell'altra vita, non mi sarebbero mancate occasioni, col cangiar legge, di migliorar il mio stato: cosa nota a persone di molta autorità, che l'hanno istantemente procurato e tentato» (*ibidem*).

¹⁹ Romano di origine, dopo varie peregrinazioni nelle città italiane del centro-nord, si trova a Venezia attorno al 1618; autore di *Rime*, pubblicate postume (Ciotti, Venezia 1626; Paluzzi era morto il 29 luglio dell'anno precedente) dall'amico poeta e pittore Alessandro Berardelli, fu con quest'ultimo l'ideatore di una truffa nei confronti di Copio di cui si legge distesamente nei testi presenti nel *Codice di Giulia Soliga*, appartenuto a Emanuele Cicogna (ms. Cicogna 270 della Biblioteca Correr di Venezia), per il quale cfr. C. BOCCATO, *Un altro documento inedito su Sara Copio Sullam: il Codice di Giulia Soliga*, «La Rassegna Mensile di Israel», luglio-agosto 1974, pp. 303-316; il codice è stato edito da C. BOCCATO, *Sara Copio Sullam, la poetessa del Ghetto di Venezia: episodi della sua vita in un manoscritto del secolo XVII*, «Italia», 6, 1-2, 1987, 104-218. Sulle *Rime* di Paluzzi, cfr. EAD., *Le Rime postume di Numidio Paluzzi: un contributo alla lirica barocca a Venezia nel primo Seicento*, «Lettere italiane», 57, 1, 2005, pagine 112-131. Cenni biografici e sull'attività artistica dei due sodali si leggono in EAD., *Nuove testimonianze su Sara Copio Sullam*, «La Rassegna Mensile di Israel», settembre-ottobre 1980, pp. 272-287 e in L. L. WESTWATER, *Sarra Copio Sulam*, cit., pp. 31-34.

²⁰ Sull'attività politica – fu primario della Avogaria di Comun - e poetica di Corniani (1582-1646), cfr. E.A. CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane*, V, Giuseppe Molinari, Venezia 1842, pp. 340-342.

²¹ «Non resterò però di soggiungerle che l'altezza della dottrina della sua lettera è stata talmente osservata e commendata dal signor Paluzzi, il quale capitò qui da me per udirla in compagnia del signor Corniani che mi ha dato occasione di farne seco più che un discorso» (*Manifesto*, cit., p. 524).

certamente quelle relative alla «duratione» dell'uomo²², alla sua essenza²³, alla corruttibilità di materia e forma²⁴, alla condizione di mortalità dell'uomo prima del peccato originale²⁵.

²² Cfr. *AL MOLTO ILLUSTRE SIGNOR Baldassare Bonifaccio*, in *Works of Sarra Copio Sulam in Verse and Prose*, cit., p. 524: «[...] non so immaginarmi come V.[ostr]a S.[ignoria] mostri una certa invidia all'anno mentre dice, che esso ringiovanisce, e noi invecchiamo poichè se ella stima rinovatione lo sparir di uno col succeder di un'altro anno questa medema felicità la gode tanto più compitamente l'huomo, quanto la sua duratione non è terminata da un solo giro della sfera solare come l'anno, che hora mediante ii numero conosciamo non esser più quello: e che prendendosi l'esser del numero si perde anco l'essere dell'individuo, che nella numerica distintione apparisce, è [A 5v] tanto chiaro che sarebbe superfluo il dimostrarlo, onde se V.[ostr]a S.[ignoria] ha per vanto, che l'anno si conservi nella specia, e sparisca ne' numeri, non si lagni, che l'huomo anch'egli invecchiando faccia il simile».

²³ Cfr. *ibidem*: «[...] né mi replichi che l'essenza sia solamente nelle specie e che gl'individui non differiscano in altro che gl'accidenti perchè se ben questa potrebbe esser vera opinione in qualche Filosofia io dirò che se l'essenza di un'huomo non si distinguesse essenzialmente dall'altra, ne seguirebbe che mancando l'essenza di Socrate, mancasse anco quella di Platone, e così de gl'altri; in modo che nella morte di un individuo morirebbono tutti».

²⁴ Copio imputa piuttosto alla forma le ragioni della corruzione del composto: «[...] che poi cagione di questa corruttibilità sia la materia, è comunissima dottrina, & approvata sentenza delle scole Peripatetiche, ma, com'io credo, più difficile a dire, che approvare, posciachè se la materia è parte intrinseca e sostanziale del composto & essa è eterna come è possibile che una cosa prenda l'essere corruttibile da quella parte che là in sé eterna & incorruttibile? e che tale sia la materia vedesi espressamente, poichè dissolvasi, e corrompasi qual si voglia composto, sempre di esso rimane la materia se non in altro modo almeno ne suoi primi fonti che sono gl'elementi, dunque se di due parti componenti che vediamo nelle cose naturali, dico materia e forma, una dura eternamente e l'altra svanisce, a qual di loro sarà ragionevole di attribuire la corruttibilità [?]]» (*ibidem*); a questa argomentazione risponde Bonifacio nel *Discorso*, cit., p. 8.

²⁵ *Ivi*, p. 525: «[...] può ben ammettersi che ne lombi del primo huomo havesse principio la corruzione dell'humano linguaggio [recte lignaggio], se pur vogliamo far pregiudicio alla dottrina Aristotelica di conceder principio alla generatione, ma per qual cagione il Creatore non fece l'huomo per natura immortale, se hebbe intentione che tale si preservasse? o se tale non havea stabilito che fusse perchè costituirlo miracolosamente in essere, nel quale non havea da durare? dico miracolosamente perchè V.[ostr]a S.[ignoria] attribuisce a virtù di gratia soprannaturale la potenza all'immortalità che godea l'huomo nel primo stato e se egli si fusse in esso preservato in modo che ne havesse conseguito attualmente l'essere incorruttibile vorrei sapere se la generatione dovea continuare come ha fatto? & in tal caso come si sarebbe dato luogo all'infinito, in un mondo di quantità terminato, o se pur non dovea continuare la generatione a me pare che sarebbe cessata la comunicabilità dell'esser suo come sommo bene, & in qual si voglia modo il costituire una cosa in un esser nel quale è impossibile che essa subsista pare intollerabile ne gli huomini non che in Dio concedasi dunque come si cava dalla [sic] propositioni stesse di V.[ostr]a S.[ignoria] che l'huomo fu sempre di natura mortale e che per ciò non habbia fatto passaggio di una in altra specie nel cader dal primo stato, e concedasi di conseguen-

Le riflessioni di Copio – nate nell’ambito di una corrispondenza privata che con la stampa della lettera Bonifacio trasferisce però in un contesto pubblico certamente più compromettente per la reputazione dell’accusata – a detta dell’autrice non avrebbero tuttavia natura assertiva, ma sarebbero dettate da una giustificata curiosità intellettuale e da una legittima sete di conoscenza, diritto inalienabile di chiunque sia dedito agli studi – a maggior ragione se donna ed ebrea – e tratto della sua personalità che l’autrice rivendica orgogliosamente:

[...] se pure in alcun discorso io vi ho promossa alcuna difficoltà Filosofica, o Teologica, ciò non è stato per dubio, o vacillamento, che io habbia mai havuto nella mia fede; ma solo per curiosità d’intender da voi, con la solutione de miei argomenti, qualche curiosa, e peregrina dottrina; stimando ciò esser concesso ad ogni persona che professi studij, non che ad una Donna, e donna Hebrea, la quale continuamente vien posta in questi discorsi da persone, che si affaticano di ridurla, come voi sapete, alla Christiana fede²⁶.

Nonostante le cautele espresse da Copio, i dubbi e le riserve che tramano la tessitura del testo appaiono a Bonifacio inequivocabili, tanto da spingerlo – con zelo quantomeno sospetto – a depositare copia della lettera presso un notaio veneziano, al fine di dimostrare – semmai ce ne fosse stata necessità – la fedeltà dell’originale con quanto stampato in appendice nella *Risposta* dell’agosto 1621: «Se dubitaste che la copia fosse in qualche parte alterata, potrete vederne l’autentico manuscritto vostro appresso il Signor Fabricio Benazzano, publico Notaio di questa Città»²⁷.

za che *quasi aquae dilabimur* luogo in vero notabilissimo nella Sacra Scrittura, poiché si come un corrente fiume ci rappresenta avanti a gli occhi acque che corrono, e passano in un istante e pur sempre è quel fiume e non sempre quell’acque stessi [sic], così l’humane specie ci mostra ad ogn’hora individui transitorij, li quali non sono sempre li medemi ben che sempre sia la specie medema».

²⁶ S. COPIO, *Manifesto*, cit., p. 528. Anche nel sonetto 31 inserito nei boccaliniani *Avisi di Parnaso* al centro del pamphlet contenuto nel *Codice di Giulia Soliga*, la poetessa ricondurrà a questi moventi la relazione di immeritata fiducia con Paluzzi e Berardelli: «[...] quel desio di saper ch’in cor gentile / sovente alberga ad ingannevole luce / mi trasse indi seguendo ignobile Duce / tarde di core villan scorgei lo stile» (*Works of Sarra Copio Sulam in Verse and Prose*, cit., p. 460).

²⁷ B. BONIFACIO, *Risposta al Manifesto*, cit., [A4v]; C. BOCCATO, *Una disputa secentesca sull’immortalità dell’anima*, cit, pp. 600-601, identifica il notaio in questione con Fabrizio Beaciani; non è stata tuttavia rintracciata copia della lettera di deposito tra le carte di quest’ultimo.

2. «Farina del sacco di Sarra»?

Come è noto, nella *Risposta* Bonifacio avanza più di un sospetto sul ruolo di Leon Modena nella stesura sia dell'epistola che del *Manifesto*, spingendosi a definire il rabbino ingrato e dimentico dell'aiuto concreto che gli aveva garantito in passato, probabilmente alludendo a un prestito in denaro, forse concesso su pressione della poetessa, necessario per ripianare i suoi debiti di gioco:

Col medesimo affetto amerò sempre colui che sì come vi dettò la prima lettera, ond'ebbe occasione il mio discorso dell'Immortalità, così vi suggerisce questo da voi chiamato Manifesto, nel quale si dà il nome di libello al mio libro [...] Io con gli scritti onorai sempre questo vostro Campione, e lodai molto l'ingegno suo; promossi anco gl'interessi, ed insieme co' miei più congiunti sollevai la fortuna. Hora egli, spendendo questa moneta, che sola si batte nelle sue zecche, mi ricompensa con un'acerba invettiva. Egli dico, e non voi: perché riconosco gli idiotismi del suo linguaggio, e gli stessi concetti ch'egli ha sempre in bocca²⁸.

A sostegno della propria attribuzione del testo, Bonifacio denuncia la familiarità di Modena con l'aneddoto, riportato nel *Manifesto*²⁹, del sofista che volendo pronunciare un'orazione in lode di Ercole, fu sagacemente rintuzzato da Antalcida (spartano, non romano come suggeriva Modena per bocca della giovane) con la stessa sentenza – «quis enim ille vituperat?» – con la quale Copio/Modena intenderebbe stroncare l'oziosa questione dell'immortalità dell'anima posta ora da Bonifacio: «So ben'io ch'il Rabino se lo vezzeggia questo bel motto», scriveva acido il prelato, insinuando dunque che l'utilizzo che se ne fa nel *Manifesto* è imbeccato alla donna dal suo «eccellente maestro nel progresso di questa sua dotta lucubrazione»³⁰.

L'autorialità della giovane ebrea – tanto della lettera del gennaio 1620, come del *Manifesto* – viene dunque messa in dubbio, e a Bonifacio farà eco, pur con una lettura diversa, Alessandro Berardelli, insieme con il precetto-

²⁸ *Ivi*, cit., c. A2v.

²⁹ Cfr. *Manifesto*, ed. cit., p. 527: «Il titolo del vostro Libro, dove vi siete accinto in farsetto a discorrer di tal materia, mi ha fatto sovvenire il detto di quel galante Romano, il quale essendo invitato a voler andar ad ascoltare una oratione in lode di Hercole, disse, *ecquis Herculem vituperat?* & a tale imitatione, dissì anch'io, che bisogno vi è hora, e massime in Vinegia di tal trattato, & a che proposito stamparsi tra Christiani simili materie?».

³⁰ B. BONIFACIO, *Risposta al Manifesto*, cit., c. A2v.

re della giovane, orditore del raggio ai danni della scrittrice distesamente raccontato negli scritti raccolti nel *Codice di Giulia Soliga*. Nell'edizione postuma delle *Rime* di Paluzzi³¹, Berardelli aveva denunciato con sprezzo l'inautenticità degli scritti e i furti della «perfida Hebrea», indicando il precettore romano come autore dell'opuscolo, delle poesie e di molte altre opere di Copio, tra cui due libri – almeno per ora perduti – di *Paradossi in lode delle donne contro gli huomini* che, se effettivamente esistenti, porrebbero Copio tra le voci protagoniste della *querelle des femmes* rinnovata agli inizi del Seicento da Lucrezia Marinella nella *Nobiltà et eccellenza delle donne*, edita peraltro dallo stesso stampatore delle *Rime* di Paluzzi, e dalla celebrazione dei meriti femminili sostenuta da Moderata Fonte³².

Nella dedica delle *Rime* all'ambasciatore della Serenissima in Olanda, Giovanni Soranzo, Berardelli sostiene che Copio avesse sfruttato le doti poetiche del precettore, facendo passare per propri componimenti di Paluzzi, sottraendogli infine, in punto di morte, tutte le sue carte: «[...] essendo egli infermo, diede occasione ad un'Hebrea, che gliene robbasse la maggiore, e miglior parte, insieme con molte altre composizioni, in due grossi invogli, rendendole così il guiderdone di tante opere, che per lei il Paluzzi ha fatte»³³. L'accusa è ripetuta anche nella dedica *Ai Lettori*, dove a Copio si allude con l'epiteto spregiativo di «feminella», confermando la consuetudine piuttosto consolidata di contendere l'autorialità dei propri scritti alle donne, ritenute incapaci delle altezze speculative o del pregio letterario che questi testimoniano³⁴.

³¹ Sull'edizione curata da Berardelli (Ciotti, Venezia 1626), cfr. C. BOCCATO, *Le Rime postume di Numidio Paluzzi*, cit., e *supra*, nota 19.

³² Cfr. L. MARINELLI, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne* (edizione corretta e accresciuta), Giovanni Battista Ciotti, Venezia 1601; M. FONTE, *Il merito delle donne*, Domenico Imberti, Venezia 1600.

³³ N. PALUZZI, *Rime*, ed. cit., c. A2v; cfr. *ivi*, c. A4r: «[...] et havendo composto per una feminella molte rime, due libri di Paradossi in lode delle Donne contro gli uomini, et un numero grande di Lettere et un manifesto di Immortalità dell'anima. Et ella e gli ha tolti in due grossi invogli la maggior, et miglior parte delle Rime. Della Politica, una Tragedia, et li Opuscoli, i frammenti delle quali da me adunati presto verranno fuori et in questi si scorderà quanto egli valesse in tutte le scienze».

³⁴ Sul tema dell'autorialità contestata dagli uomini al genere femminile si esprime in maniera assai diretta Arcangela Tarabotti: «Costoro, dico, per parer protomaestri di tutto il mondo litterario, se per sorte vedono da una donna invece dell'ago adoprarsi la penna, con mille invenzioni contro quei scritti attestano come Evangelo che non può essere ch'una femina scriva, se non ricorre a pigliar in prestito dal perfettissimo lume de' loro begl'ingegni un picciolo lumicino» (*Antisatira*, in F. BUONINSEGNI, A. TARABOTTI, *Satira e Antisatira*, a cura di E. WEAVER, Roma, Salerno, 1994, p. 74; 1ª ed. Venezia, Valvasense,

Ma la fortuna di questa meschina accusa di sfruttamento delle abilità letterarie di Paluzzi è garantita dalla ricostruzione che della vicenda fa Angelico Aprosio (1607-1681) nella celebre lettera autografa utilizzata da Prospero Mandosio nella *Bibliotheca romana* per costruire la biografia del romano Numidio Paluzzi³⁵; in essa il monaco agostiniano sminuisce le qualità intellettuali di Copio – «Io che l’ho conosciuta, sò non haveva tanto ingegno» – arrivando ad affermare che il *Manifesto* «Non però fù farina del Sacco di Sarra, ma di quello del Paluzzi, che si mascherò da Hebreà», come già era accaduto per i versi che la poetessa aveva indirizzato a Cebà³⁶.

Queste accuse di plagio sono state acriticamente accolte dalla storiografia successiva, che recepisce fondamentalmente la ricostruzione di Aprosio, via Mandosio, verso la quale per primo si mostra meno assertivo Emanuele Cicogna:

Comunque fosse, non essendo la verità ancor netta, dirò essere certo che Sara cultissima donna era, e che dovendo tener carteggio con un distintissimo uomo

1644); cfr. anche L. MARINELLA, *Essortazioni alle donne*, Valvasense, Venezia 1645, pp. 30-31: «[...] non vogliono [gli uomini] neanco imaginarsi che donna possi contendere di sapere con esso loro, onde se leggeranno qualche componimento [...] venuto da femminil intelletto, mostreranno di non crederlo e diranno “io non lo stimo scritto di Donna, ma esser potrebbe che amico o amante, per gratificarla, abbia assegnato al suo nome così degna opera”».

³⁵ Cfr. P. MANDOSIO, *Bibliotheca Romana*, II, cit., p. 112: «Notitiam, quam tibi de Numidio sum exhibiturus, mi lector, iocundam tibi fore censeo, habitam ab Angelico Aprosio Vintimiliensi, Religioso Augustiniano, libris editis notissimo, atque ut eam tibi candide exponam, Epistolae autographae partem ipsius Angelici hic rescribam».

³⁶ *Ivi*, pp. 114-115; nella pagina seguente Aprosio ricorda come le discussioni sull’anima fossero assai dibattute nel circolo intellettuale di Copio: «Con l’occasione dell’Accademia s’hebbe a discorrere dell’immortalità dell’anima»; circa il rapporto interessato di Copio con il suo precettore, Aprosio scriveva: «S’amicò il Paluzzi con quella [Copio], che conoscendo non potere corrispondere alle voci della fama, che andavano attorno del di lei valore, si conobbe bisognosa d’aiuto. Questi le parve al proposito, per haverlo conosciuto mendico: e con simil gente, non ci vuol molta fatica, perché chi si ritrova in pericolo d’annegarsi, s’attaccarebbe ad una spada senza tema di tagliarsi le mani. S’offerì di servirla, ed ella perché non le avesse a mancare, non pure gli pagava la pigione della casa, ma anco gli somministrava danaro per potersi provvedere di vitto e di vestito, ed in tal copia, che gli restava anco moneta, per servirsene in altri affari [...] Saputo dall’Hebreà lo stato in cui si ritrovava [Paluzzi], ch’era all’estremo della vita, pensò che se non s’ingegnava d’havere le scritture di Numidio, era per palesarsi il suo poco sapere; hebbe modo di cavarle di mano della Locandiera con poca moneta, itaci ella medesima a pigliarle, essendo fuori di casa il Berardelli, che haverebbe potuto impedirla». Il citato *Codice di Giulia Solinga* è completamente costruito sulla puntuale smentita di tali accuse.

qual era il Cebà, e dovendo rispondere al Bonifaccio in argomenti importantissimi qual era quello se o no dovesse rinnegare la propria fede, e se o no l'anima umana sia immortale, avrà bensì somministrate al Paluzzi e le sue idee e i suoi ragionamenti, ma questi le avrà stese con quell'ordine e in quella maniera che più propria fosse della materia. Anche potrebbe darsi che gli scritti fossero di Sara, ma riveduti, corretti, riformati dal precettor suo; cosa non nuova anche in alcune donne più celebri, e diremo anche in taluni degli uomini di tutti i tempi³⁷.

Ancora Giorgio Busetto, in quella che ha definita «la leggenda erudita» di Sara Copio, accoglie le antiche insinuazioni circa la non autorialità dei suoi scritti, non completamente abbandonate anche da altri studiosi contemporanei³⁸. Alle rime aspre contenute nel *Codice di Giulia Soliga*, la poetessa affiderà, come si è detto, il compito di contestare ogni illazione sulle sue qualità poetiche e sull'originalità dei suoi scritti, opponendosi ai suoi detrattori scortata da un novero di illustri difensori della sua immagine di donna e scrittrice.

3. La disputa sull'immortalità dell'anima

È stato sottolineato da più parti come la discussione del tema dell'immortalità dell'anima fosse un argomento aperto e dibattuto in quegli anni, sebbene Copio – forse proprio perché consapevole del suo portato ever-sivo – non faccia in alcun modo parola nel *Manifesto* dell'attualità della questione. Certo è che sulla linea che va da Pomponazzi a Cremonini, fino a intercettare gli approdi scettici e libertini degli Incogniti più radicali, oltre ai riverberi delle posizioni eterodosse che serpeggiavano nella comunità ebraica, alimentate dagli scritti di Uriel da Costa e – secondo alcuni – accarezzate dallo stesso Modena, la questione era tra le più delicate e complesse tra quelle su cui la giovane donna avrebbe potuto appuntare

³⁷ E.A. CICOGNA, *Notizie intorno a Sara Copio Sulam*, cit., p. 232.

³⁸ Cfr. G. Busetto, *La leggenda erudita di Sara Copio Sullam, letterata del ghetto di Venezia*, in S. Leone Vatta, A. Naso (a cura di), *Il gran secolo di Angelico Aprosio*, Atti delle conversazioni aprosiane (29 agosto-29 ottobre 1981), Casinò Municipale, Sanremo 1981, pp. 45-66: 58-59. G. Morandini, *Sospiri e palpiti. Scrittrici italiane del Seicento*, Marietti 1820, Genova 2001, p. 103, in cui il *Manifesto* viene indicato come «forse scritto da Leone Modena, e tuttavia da lei ispirato»; cfr., per una sola probabilistica supposizione, C. Boccatto, *Le Rime postume di Numidio Paluzzi*, cit., p. 116, in cui il *Manifesto* si dice «probabilmente rimaneggiato dal rabbino Leon Modena [...], o, secondo altri, dallo stesso Paluzzi».

la sua intelligenza vivace³⁹. Per questo la strategia argomentativa adottata da Copio nel *Manifesto*, che abilmente si smarca dal terreno della disputa filosofica e teologica *stricto sensu* – nella quale aveva mostrato di sapersi cimentare nella lettera del 19 gennaio 1620 (di fatto il suo testo più impegnato sotto il profilo filosofico⁴⁰), muovendosi con agio tra le sottigliezze del linguaggio scolastico – si snoda su un piano meno tecnico, che in qualche modo elude le insidie del ragionamento filosofico sull'anima, mescolando registri espressivi diversi e alternando, in un incalzante susseguirsi di domande retoriche, le finalità difensive con quelle di un attacco condotto con linguaggio mordace e inchiostro autenticamente dissolvente. L'efficacia argomentativa dell'opuscolo è garantita soprattutto dal registro ironico utilizzato per delegittimare il suo detrattore, che ingiustamente l'ha trascinato «senz'armi, in non usato aringo»⁴¹. La sua replica viene infatti ripetutamente presentata come una difesa irrinunciabile e urgente, alla quale l'autrice non poteva sottrarsi, come dirà più volte, a fronte dell'«inconsiderata calunnia»⁴², le ragioni della quale Copio individua nella vacua ambizione del suo detrattore, desideroso di procacciarsi attraverso questa filosofica disfida quella notorietà che evidentemente non riusciva a garantirsi altrimenti: «Altro non vi ha indotto a far sì longa, e vana fatica, se non quella vana ambitioncella, che vi fa correr volentieri alle stampe credendo che la fama consista in haver di molti volumi fuori, senza haver consideratione alla stima, che ne fa il Mondo»⁴³.

³⁹ Cfr. *supra*, nota 12, D. HARRÁN, *Introduction*, in *Works of Sarra Copio Sulam in Verse and Prose*, cit., p. 54 e L.L. WESTWATER, *Sarra Copio Sulam*, cit., pp. 53-60. Riguardo ai legami di Modena con gli Incogniti e Cremonini, va ricordato che il rabbino diede alle stampe l'*Esther* per i torchi di Giacomo Sarzina, editore di molti Incogniti e possedeva, inoltre, una copia manoscritta delle ultime volontà del filosofo aristotelico e dei suoi legati testamentari.

⁴⁰ Sugli aspetti filosofici di questi scritti cfr. G. VELTRI, *Body of Conversion and Immortality of the Soul: Sara Copio Sullam, the "Beautiful Jewess"*, in *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden-Boston 2009, 226-247, in cui riprende conclusioni in parte proposte in *Die 'schöne Jüdin' und die Unsterblichkeit der Seele: Ein philosophisch-apologetischer Wettstreit im Venedig des 17. Jahrhunderts*, in «Frankfurter Judaistische Beiträge», 32, 2005, pp. 53-71.

⁴¹ Negli *Avisi di Parnaso* ritorna nuovamente il termine che allude all'arena del confronto dialettico, ma con accenti nuovi, più consapevoli e rivendicativi: «Se con armi in aringo si de' entrare / conformi al vil nemico, ah, che dispera / chi 'n alto aspira: e sdegna uscir di schiera / per ignobili trofeo scuro e volgare» (*Works of Sarra Copio Sulam in Verse and Prose*, cit., sonetto 33, p. 463).

⁴² *Manifesto*, cit., p. 528.

⁴³ *Ivi*, p. 532.

3.1 *Struttura e strategia argomentativa: «atterrar quanto mi è stato macchinato contra»*

Costituito di soli tre fogli, che «piccano così fattamente il Bonifaccio: che haveria voluto esserne stato digiuno»⁴⁴, il *Manifesto*, appare costruito con straordinaria efficacia, a partire dalla dedica ai «benigni lettori», dove l'autorappresentazione – pur nei toni del *topos* della modestia – come personaggio di una sicura notorietà anche fuori dai confini lagunari e l'accento alla propria produzione letteraria, non ancora data alle stampe ma presumibilmente già apprezzata nel circuito di intellettuali stretti intorno all'autrice, svelano l'immagine di una donna cosciente del proprio spessore, fiera della propria identità, della propria reputazione, delle proprie attitudini intellettuali:

Posso creder, benigni Lettori, che sia per parervi cosa strana, che il mio Nome non affatto ignoto in questa Città, né fuori, comparisca la prima volta alle stampe in materia assai diversa da quella, che poteva forse esser aspettata dalla mia penna; ma l'altrui, o sia stata malignità, o semplicità, o trascuratezza, mi ha necessitata a quello, a che non ero per movermi facilmente per qual si voglia occasione, ancorché io mi ritrovi qualche fatica da poter mandar alla luce, la quale, se io non fallo, potrebbe dal mondo esser più volentieri veduta, e forse più gradita di questa⁴⁵.

L'epistola è costellata, «con un accumulo lessicale quasi ossessivo»⁴⁶, di termini che evocano l'area semantica della «necessaria difesa», alla quale la scrittrice è «astretta» dalla «falsa calunnia» di Bonifacio: «la grave macchia» («il fosco errore» dirà nel primo dei sonetti inseriti nel testo) che potrebbe oscurare la sua fama letteraria e – ancor peggio – destare nei suoi riguardi pericolosi sospetti di aperture eterodosse:

Dico che sono stata astretta a comporre, e dar fuori frettolosamente questa breve scrittura, non con fine, o pensiero alcuno di procacciarmi gloria, ma solo per difendermi da una falsa calunnia datami dal Sig.[nor] Baldassarre [sic] Bonifaccio,

⁴⁴ P. MANDOSIO, *Bibliotheca Romana...*, II, cit., p. 114.

⁴⁵ *Manifesto*, cit., p. 526.

⁴⁶ U. FORTIS, *La "bella ebrea"*, cit., p. 71; si veda inoltre ID., *La difesa della donna ebrea: Sara Copio Sullam e Debora Ascarelli*, in «Altre Modernità», 2014, 4, pp. 48-66 (https://www.researchgate.net/publication/307838727_La_difesa_della_donna_ebrea_Sara_Copio_Sullam_e_Debora_Ascarelli).

il quale, in un suo discorso stampato ultimamente dell'Immortalità dell'Anima, dice affermativamente che io nego quest'infallibile verità, che l'Anima humana sia immortale: cosa tanto lontana dalla mia opinione, quanto è lontano da ogni sua scienza il poter sapere l'interno de cuori; onde non dovete promettervi novità di pensieri, né copia de dottrina⁴⁷.

«Breve ma necessaria fatica» viene definito il suo scritto anche nella dedica all'amato genitore – scomparso ormai da diversi anni – alla quale si affida efficacemente il primo argomento con il quale viene confutata e respinta la virulenta accusa avanzata contro di lei: l'anima di Simone sopravvive infatti alla morte del suo fragile velo corporeo e potrà quindi gioire nell'aldilà dei traguardi letterari della figlia che tra tutte aveva mostrato le maggiori inclinazioni intellettuali:

La Dedicazione di questa mia breve, ma necessaria fatica, non poteva convenevolmente esser diretta, se non a chi ha fatto passaggio da questa mortal vita, acciòché gl'effetti stessi corrispondessero a quel che nell'opera affermo di credere indubitatamente l'essere immortale dell'Anime; Onde a te, Anima dilette, che desti l'essere a quel caro composto, da cui fui generata in questo mondo: a te dico mio svisceratissimo Genitore, che benché spogliato del caduco velo tra spiriti viventi dimori, e dimorerai in eterno, ho voluto io far questo picciolo dono⁴⁸.

In cambio dell'«inespressibile amore» che suo padre ha sempre dato prova di nutrire per lei, con gratitudine la giovane offre questo scritto come «picciola caparra» del sentimento eterno che sempre la legherà al dilette genitore, nella certezza che nei suoi futuri «parti dell'ingegno» il nome paterno potrà perpetuarsi insieme al suo.

Alle dediche fanno seguito due sonetti, costruiti con evidente simmetria rispetto ai due sonetti di chiusura, posti dopo lo sviluppo centrale del *Manifesto* vero e proprio, secondo un'architettura del testo che fa dello scritto un efficace prosimetro di sicura qualità letteraria. In essi si insiste ancora con forza sul tema dell'affronto, della guerra, della sfida cui l'autrice è costretta

⁴⁷ *Manifesto*, cit., p. 526. Analoga accusa riguardo alla pretesa di indagare nell'intimo del suo cuore muoverà Bonifacio nella *Risposta*, cit., c. A3r: «Voi penetrate nell'ascoso del mio cuore, et indovinate...», testo citato *infra*, p. 83.

⁴⁸ *Manifesto*, cit., p. 527; nei versi ispirati al fratello di minore di Cebà, Giovanni Lanfranco, con i quali tenta la consolazione dell'amico, torna l'immagine dell'«uman velo», abbandonato con la morte dall'«alma pura» del defunto, cfr. A. CEBÀ, *Lettere a Sarra*, cit., p. 88, vv. 2 e 7.

dal «perfido livore» del suo accusatore: *strali, scudo, scorta, difesa, oltraggi[o], guerra* sono i termini attorno ai quali si costruiscono i versi che precedono la parte in prosa dedicata a respingere vigorosamente l'accusa avanzata da Bonifacio. Il primo dei sonetti conclusivi è invece un sonetto di risposta a quello che il prelado aveva posto in chiusura del suo *Discorso*, dove con grande aggressività e gusto barocco ricordava a Copio la caducità della sua bellezza terrena, ammonendola ancora una volta circa la necessità di correre al lavacro battesimale per purificare l'anima resa immonda dal peccato dei progenitori. A seguito di questo evento fondativo, sosteneva Bonifacio, il corpo creato immortale da Dio – questione spinosissima sulla quale la *salonnière* lo chiamerà a riflettere con lucida fermezza per le pericolose deduzioni che ne derivano – non è altro che tomba di un'anima che non potrà accedere alla salvezza garantita dal sacrificio di Cristo se non attraverso la conversione. I versi della poetessa ribadiscono invece la sua irremovibile adesione alla fede giudaica, rifiutando di dissetare la sua sete di immortalità attraverso l'adesione alla religione cristiana, scegliendo orgogliosamente di affidarla alla fama letteraria che i suoi scritti possono garantirle:

*Per più nobil desio mio cor si sface,
Baldassare, ond'ardita, e sitibonda
Quel fonte cerco, onde stillar suol l'onda
Che rende a i nomi altrui fama verace.*

*Né cercar dee altro Fonte od'altro Rio
Chi di lasciar immortabilmente viva
La sua memoria al mondo ha pur desio*⁴⁹.

Nell'ultimo sonetto «All'anima humana» si ribadiscono in maniera decisa e irrevocabile le sue convinzioni teologico-religiose più salde e irrinunciabili, siglando la fine di una disputa che non avrebbe neppure dovuto avviarsi, suscitata soltanto da un sospetto infondato nei confronti dell'integrità della sua fede e da una non proprio innocente intenzione del prelado. Protagonista del sonetto è l'anima, definita attraverso un lessico

⁴⁹ *Manifesto*, p. 330 (sonetto 4, vv. 5-11); alla priorità della fama letteraria sulla necessità della salvezza attraverso la conversione aveva fatto cenno Cebà, *Al Lettore*, in *Lettere a Sara*, cit., p. 51, n. 27: «Avea tocco di bramar più l'acque di Parnaso, che quelle del Battesimo»; l'argomento è trattato distesamente in C. FONSECA-WOLLHEIM, *Acque di Parnaso, acque di battesimo: fede e fama nell'opera di Sara Copio Sullam*, in C. HONNESS, V. JONES (eds.), *Donne delle minoranze: le ebee e le protestanti d'Italia*, Claudiana, Torino 1999, pp. 159-170.

filosofico di ascendenza aristotelico-scolastica (*forma, essenza, informare*, sono i termini attorno ai quali si costruiscono i versi), e significativamente identificata come l'elemento divino nel composto umano di materia e forma e come fine ultimo della creazione. Ineffabile natura in cui confina l'immortale e il mortale, essa coincide con la mente umana, ovvero la parte razionale dell'anima, la sola capace di attingere («volar da l'ime / parti, là dove il Cielo a te s'inchina») la forma di conoscenza più alta e risiedere – una volta tornata alla sua origine celeste – tra le «prime essenze», che con significativa contaminazione di fonti ebraiche e neoplatoniche⁵⁰, Copio sembra identificare con le idee di Platone.

Nelle terzine di chiusura viene introdotto invece il tema dei limiti conaturati alla conoscenza umana, per cui la verità circa la natura dell'anima viene rimandata alla dimensione trascendente e alla certezza della fede, rimarcando ancora una volta l'inutilità delle fatiche, anzi delle «vigilie» in cui si è consumato il «perfido livore» di Bonifacio nel rivolgerle un'accusa palesemente insussistente.

Nella poesia filosofica di Copio si esprime il fermo atteggiamento morale e intellettuale dell'autrice e in qualche modo anche l'aspetto più propriamente teorico delle sue più sicure convinzioni in materia di fede. Nel corpo centrale del testo, di nuovo in prosa, che costituisce il *Manifesto* vero e proprio, la scrittrice evita invece di cimentarsi direttamente su un argomento avvertito come estremamente spinoso, e la tesi dell'immortalità dell'anima è affermata in maniera netta e irrevocabile già in apertura, in modo da fugare ogni ombra di sospetto circa eventuali incertezze a riguardo:

L'Anima dell'huomo, Signor Baldassare, è incorruttibile, immortale, e divina, creata & infusa da DIO nel nostro corpo, in quel tempo, che l'organizzato⁵¹ è reso habile nel ventre materno a poterla ricevere: e questa verità è così certa, infallibile, & indubitata appresso di me, come credo sia appresso ogn'Hebreo, e Christiano, che il titolo del vostro Libro, dove vi siete accinto in farsetto a discorrer di tal materia, mi ha fatto sovvenire il detto di quel galante Romano, il quale essendo invitato a voler andar ad ascoltare una oratione in lode di Hercole, disse, *ecquis Herculem vituperat?* & a tale imitatione, dissi anch'io, che bisogno vi è hora, e

⁵⁰ Sulla presenza nel sonetto di fonti ebraiche, pur non sempre esplicite, a completare la tessitura filosofica ordita di trame fondamentalmente aristoteliche, cfr. U. FORTIS, *La bella ebrea*, cit., pp. 123-126.

⁵¹ Il feto, come stadio postembrionico della vita nel ventre materno che implica la formazione degli organi preposti alle funzioni vitali.

massime in Vinegia di tal trattato, & a che proposito stamparsi tra Christiani simili materie⁵²?

Invano Bonifacio si era affaticato nell'accumulare ragioni che avallassero la tesi dell'immortalità, verità mai revocata in dubbio dalla scrittrice e unanimemente sostenuta dalle due religioni che più che mai in quegli anni tentavano di dialogare nella città lagunare⁵³. Messe da parte le argomentazioni teologico-filosofiche, la strategia difensiva dell'autrice si struttura dunque attorno all'obiettivo di depotenziare l'accusa minando direttamente la credibilità e la reputazione dell'avversario, mettendo in dubbio la sua buona fede, le sue abilità argomentative – che confermano e svelano la pochezza delle sue conclusioni fallaci – la sua conoscenza, esibita eppure inadeguata, della lingua ebraica:

[...] a mostrare i difetti, & imperfettioni della vostra scrittura, altro volume vi bisognerebbe, che di un breve foglio, non havendo ella altro di buono, che la causa che difende: nel resto è così piena di false intelligenze di termini; di storti, e mal intesi sentimenti di scritture; di false forme di sillogismi; di cattive connessioni, e strani passaggi da una in altra materia; di sproposite citationi di Autori; e finalmente di errori di lingua, che nessuno può continuare a leggerla, senza dar qualche titolo al compositore⁵⁴.

⁵² *Manifesto*, cit., p. 527. Che l'immortalità dell'anima, insieme alle nozioni di Inferno, Purgatorio, Paradiso e resurrezione dei morti, sia una «verità» generalmente accettata da tutte le religioni, compreso l'Ebraismo, è detto esplicitamente da Leon Modena nella *Historia de gli riti Hebraici*, pubblicata a Parigi nel 1637 (cfr. parte quinta, capitolo primo: *De gli heretici Hebrei, e de Carraim*, pp. 204-205, in cui si sottolinea che solo i Sadducei, e tra i contemporanei i loro «eredi» Carraim, hanno negato questa verità, come sosterrà anche Copio più avanti, cfr. *Manifesto*, cit., p. 530).

⁵³ Lo stesso Bonifacio aveva esternato una cauta consapevolezza circa l'inutilità del suo edificio probatorio: «[...] io vado, signora, indovinando che non vi appagheranno le ragioni c'ho fin hora apportate punto perché elle non sono dimostrative e proprie, ma communi, e dialettiche. Sappiate però che l'immortalità dell'anima, secondo che molti filosofi hanno creduto, non si può con quelle ragioni provare che partoriscono quella ferma e certa cognizione la quale si nomina scienza. Onde s'ho provato per quanto comporta la soggetta materia, vengo ad aver provato a sufficienza. E me lo consente anco Aristotile, dicendo ch'egli appartiene ad un huom savio ricercar prove esatte in quanto la natura della cosa il comporti» (*Discorso*, cit., p. 24).

⁵⁴ *Manifesto*, cit., p. 531.

Il testo è punteggiato di ironia graffiante e corrosiva – «finissimo strumento di difesa e di ribellione all'altrui aggressività»⁵⁵ – sfoggio di erudizione e talento retorico; insiste ripetutamente sulla fragilità intrinseca al sapere e alla formazione dell'avversario, la sua «crassissima ignoranza», impegnata a misurarsi con la complessità e l'altezza speculativa cui costringe il tema dell'immortalità dell'anima:

Voi che scioccamente avete preteso di profetar da voi stesso senza altra ispirazione che di una troppa arroganza, avete mostrato negl'effetti la vostra crassissima ignoranza più tosto che alcuna meravigliosa virtù divina [...] Voi trattar dell'anima? voi dell'immortalità? materia la più difficile, & ardua, che habbia la Filosofia, la quale vi resterebbe forse in qualche parte avviluppata, se non fusse il soccorso della Teologia; sapete pure in coscienza vostra che non siete né Filosofo, né Teologo, e se non erro, di vostra bocca ho udito dire, che tali scienze non sono di vostra professione, e pur così audacemente avete voluto metter mano in pasta, circa materia sì alta! e vi siete assicurato a stampar vostri discorsi con titolo sì sublime⁵⁶?

Maggiore prudenza, incalza Copio, avrebbe dovuto mostrare il prelado nell'addentrarsi in simili, complesse questioni:

Dovea in questo almeno farvi alquanto ritenuto l'esempio di Aristotele, al quale non è quasi bastato l'animo di lasciarsi intender chiaramente in tal materia; Io per me non vi parlo in questa guisa per far la maestra, o la Filosofessa in insegnarvi, come voi per ischernò mi dite nel medemo tempo, che venite a farmi il Pedante; poiché confesso di esser assai più ignorante di voi in queste scienza: ma per riferirvi quello, che odo da tutti coloro, che vedono il vostro libro⁵⁷.

Se ne deduce che lo scritto di Bonifacio avesse avuto una certa eco nella comunità letteraria, non solo veneziana, se si pensa soltanto alle risonanze della vicenda presenti nell'ultima parte della corrispondenza con Cebà, il quale nella lettera datata 17 luglio 1621, mostra di essere a conoscenza della

⁵⁵ R. RISSO, "A che giuoco giochiamo?". *Sara Copio Sullam tra Lettere e Versi a "manifesto" di identità letteraria*, «Quaderni Veneti», 1, 2012, 2, pp. 59-77: 65.

⁵⁶ *Manifesto*, cit., p. 529. All'accusa di non essere qualificato per una simile discussione replicherà Bonifacio nella *Risposta*, cit., c. A3r-v.

⁵⁷ *Manifesto*, cit., p. 530. Bonifacio aveva definito Copio come «Luna delle Filosofesse», facendo il paio con quanto Lucrezio diceva di Epicuro, «Sole de' Filosofi» (cfr. *Discorso*, cit., p. 5).

vicenda e del proposito di Copio di replicare a chi l'ha «chiamata Infedele nella legge giudaica»⁵⁸. Tuttavia, il consiglio del letterato genovese è quello di non consumare inutilmente il proprio tempo in «difese» o «apologie per tener guerra con gli uomini», ma piuttosto a volgerle in prediche quando, convertita, combatterà per la fede cristiana: «Ridetevi però, Signora mia, mentr'avete pura la coscienza, di chi pruova d'intorbidarvi la fama, e sdegnatevi di rispondere a chi non è ragionevole ch'apriate neanche l'orecchie per ascoltare»⁵⁹. Cebà annunciava in chiusura un suo possibile (e probabilmente calcolato) silenzio futuro, giustificandolo con le condizioni della sua salute malferma. Di fatto la sua lettera successiva risale al 21 gennaio 1622⁶⁰ e lamenta il mancato recapito di quella inviata da Copio nell'agosto precedente (quindi contemporaneamente alla pubblicazione della *Risposta* di Bonifacio), come pure del *Manifesto*, la ricezione dei quali accusa finalmente nell'epistola datata 19 marzo 1622, quando già i toni della corrispondenza si vanno raffreddando, fino al congedo annunciato con l'ultima, perentoria, richiesta di conversione alla fede in Cristo: «Ma se non pensate di convertirvi, sospendete la vostra penna, perché, senza questa cagione, non penso d'adoperar la mia»⁶¹.

3.2 *La Risposta di Bonifacio e il disprezzo contro la «Donna, e donna Hebraea»*

Dopo aver costruito con pervicace attenzione l'edificio del *Discorso*, servendosi dell'autorità degli autori classici, delle fonti bibliche e di una grande erudizione che sfiora i limiti della pedanteria, nella *Risposta* prontamente confezionata nell'agosto del 1621, anche Bonifacio non entra più nella discussione *de anima* in termini prettamente filosofici, raccoglie invece la sfida della sua corrispondente sul terreno dialettico, attacca dissimulando la sua aggressività, fingendo di voler smorzare i toni che si accendono invece di provocatoria ironia, insistendo sulla passionalità e la rabbia dell'interlocutrice che impedirebbero qualsiasi sano confronto: «Sfagate, sfagate, Signora, la vostra passione, poiché sete ardente, anzi tutta fuoco; ed il fuoco, se si restringe, scoppia con maggior empito. Lasciamo

⁵⁸ Lettera L, in *Lettere d'Ansaldo Cebà*, cit., p. 218.

⁵⁹ *Ivi*, p. 219.

⁶⁰ Lettera LI, *ivi*, p. 220.

⁶¹ Lettera LIII, *ivi*, p. 226. Sulla coincidenza tra il mancato sostegno a Copio negli attacchi di Bonifacio e il difficile periodo che l'intellettuale genovese si trovò a fronteggiare per la sospensione (che si muterà in condanna) da parte della Congregazione dell'Indice del poema su Ester, cfr. L.L. WESTWATER, *Sarra Copia Sullam*, cit., pp. 108-110.

dunque che svampi la vostra fiamma, e non l'agitiamo; acciò che da sé stessa piuttosto si estingua. La mia flemma alla vostra fiamma non serve, anzi punto non si riscalda» (A2r).

Anche il suo testo è percorso di termini che alludono alla sfida, alla contesa, alla tenzone, rovesciando la posizione sostenuta da Copio nel *Manifesto* e attribuendo piuttosto all'autrice la responsabilità di questo «letterario duello ridicoloso», in cui Bonifacio viene accusato di non avere competenze sull'argomento delicatissimo dell'immortalità dell'anima proprio mentre la giovane ammette di non essere sufficientemente attrezzata per simili argomenti, tanto da apparire come «due ciechi, i quali facciano a mazzate per divertimento della brigata»⁶².

Il prelado insiste sulla rabbia e sul risentimento dell'autrice nei suoi confronti, per cui – come aveva già dichiarato Copio nel *Manifesto* – non intende andare oltre nella sfida a causa della reattività passionale dell'interlocutrice: «Io non voglio per niun modo attaccarla adesso con voi, perché sete in lievito. Svanisca la gonfiezza dell'ira: Ed in questo mentre scanserò la necessità di accettare questa seconda disfida, se non con altro, con una ritirata Spagnuola, o con un sofisma di Scarabombardone»⁶³. L'allusione alla «seconda disfida» ribalta ancora una volta la lettura degli eventi: sarebbe Sara – prima con la lettera del gennaio 1620, poi con il *Manifesto* – ad aver provocato lo scontro tra i due; il linguaggio è di un registro familiare quasi basso, come se il confronto del «Prete» con l'«Hebrea» – o di «Socrate» con «Gorgia», come azzarda nello sprezzante paragone in apertura – non meritasse un grande impegno da parte dell'intellettuale.

Si inaspriscono inoltre i toni con cui si allude all'essere donna della sfidante, già molto caustici nel *Discorso*, in cui Bonifacio sembrava in apertura riconoscere la stessa natura e pari dignità a uomo e donna⁶⁴,

⁶² B. BONIFACCIO, *Risposta*, cit., c. A2r.

⁶³ L'espressione proverbiale «ritirata spagnola» allude all'episodio occorso nel 1495 in cui gli spagnoli scapparono senza opporre alcuna resistenza all'invasione francese delle Puglie a danno degli Aragonesi. Scarabombardone è invece il protagonista de *Le tremende bravure del Capitano Belerofonte Scarabombardone da Rocca di Ferro*, opera morale in forma di dialogo di Giulio Cesare della Croce, stampata a Bologna (per gli «eredi del Cochi») nel 1596.

⁶⁴ Cfr. B. BONIFACCIO, *Discorso*, cit., p. 5: «Non mi sdegno di imparare da femina, perché ne gli intelletti non è distinzione di sesso». Con sprezzante ironia definisce la sua interlocutrice superiore a Diotima, riconoscendo con ostentata modestia il suo essere inferiore a Platone. Le battaglie che Copio ingaggerà in difesa del proprio sesso e della propria religione nel *Manifesto* vengono definite da Westwater come autentiche e consapevoli «gender wars», cfr. *Sarra Copio Sulam*, cit., p. 89-91.

salvo cedere alla tentazione di appellare Copio «femina», svelando così la sua radicata misoginia fattuale. Negando l'immortalità dell'anima, aveva scritto Bonifacio, Copio è persino più pericolosa per il genere umano della progenitrice Eva:

E quello che da Eva fu messo in forse, risolutamente affermate voi, più di lei dannosa all'humano lignaggio non solo per questo, ma perché quella donna, piegandosi alle lusinghe del serpe, fu cagione che gli huomini morissero quanto al corpo; e voi, dando orecchio alla pestifera dottrina di venenoso maestro, vi sforzate di far che gli uomini muoiano quanto all'anima⁶⁵.

Nella *Risposta*, le «ragioni» di Bonifacio vengono puntualmente contrapposte alle presunte «ingiurie» della giovane; a queste ultime il prelado dichiara di non voler qui replicare, certo del fatto che Copio cercherebbe di fronteggiare inutilmente la solidità delle sue dimostrazioni. A sostenere la sua convinzione circa l'inutilità di una replica che entri nel merito delle singole contestazioni sta però soprattutto l'inopportunità di disputare su simili argomenti con una donna: «[...] perché s'è fatta contesa, essendo voi femina, mi riuscirebbe disvantaggiosa»⁶⁶.

⁶⁵ B. BONIFACCIO, *Discorso*, cit., p. 5. Il paragone con il serpente che tentò Eva è ripetuto con enfasi maggiore anche più avanti, dove la pericolosità delle posizioni della giovane ebrea è addirittura considerata superiore a quella del tentatore: «Perché disse pur l'antico serpente alle anime humane: "Non morirete già voi, ma sarete come iddij". Voi dite loro all'incontro: "Morirete al sicuro, e sarete come giumenti"» (*ivi*, p. 59). Lo stesso attaccamento ostinato alla religione ebraica è visto come un atteggiamento che con determinazione virile e senza mollezze femminee va superato, in vista della salvezza eterna che solo la fede cristiana può garantire: «Voglio, signora, che siate crudele contra voi stessa; per poter esser maggiormente pietosa. Cuore, cuore, e non di femina: o se pur di femina, di tale c'habbia superato ogni maschio per crudeltà. Voglio che diventiate una Progne, una Medea, e, se volete alcuna delle vostre, una Maria d'Eleazaro. Svenate i vostri affetti, smembrate le vostre passioni, trucidate i vostri figliuoli, che sono i vostri peccati. Felice voi, fortunata voi, ben avventurata voi, generosa e magnanima voi, più di Dehora e di Giuditta, se strozzerete questi vostri figli. Nol credete a me; credetelo al vostro maggior profeta: *Beato chi calterisce i suoi pargoletti alla pietra*. La pietra è GIESÙ; quella pietra angolare, che fa di due uno, congiungendo il vecchio col novo Testamento. Schiacciate i vostri pargoletti con questa pietra, ma tosto, affrettatevi, perché vanno crescendo, uccideteli prima che nascano acciò che nascendo come viperini non uccidano voi» (*ivi*, p. 60). Sull'inasprimento di atteggiamenti misogini nel Seicento si veda L.L. WESTWATER, *Literary Culture And Women Writers In Seventeenth-Century Venice* http://www.storiadivenezia.net/sito/donne/Westwater_Literary.pdf.

⁶⁶ B. BONIFACCIO, *Risposta*, c. A2r.

Un'altra delle carte abilmente giocate da Bonifacio in questo «spettacolo sconciamente deforme» è la parentesi dedicata al tema dell'amicizia oltraggiata e offesa, il «Nume inviolabile [...] profanato» e tradito da Copio che da sé stesso vendicherà l'affronto – esonerando il prelado da qualsiasi necessità di difendersi. Non è Bonifacio, infatti, l'oggetto del sopruso, ma la stessa vindice divinità che non ha bisogno di difensori, consentendo addirittura all'erudito – indegno campione di un nume così potente – di confermarsi «vero amico» della giovane, che rimarrà tale per lui nonostante lo definisca «avversario»: «Anco gli elementi fanno battaglia in quarto, ma da quella pugna risulta la loro conservazione, e stanno però tra le contrarie qualità così caramente abbracciati, che l'uno si trasforma nell'altro»⁶⁷. Amico, amato sempre con il medesimo affetto, rimarrà l'ingrato Modena, dimentico dei favori ricevuti e compensatore indegno del debito con l'«acerba invettiva» che ha costruito contro di lui per bocca di Sara. Come per Ansaldo Cebà, che per quasi quattro anni si esercitò nel tentativo di convertirla alla fede cristiana, ammantando dei valori di una sincera amicizia i suoi continui affondi in direzione del ravvedimento di Copio, anche per Bonifacio è l'amicizia che consentirà di mantenere vivo il loro rapporto oltre ogni ostilità⁶⁸, non senza tradire però la speranza che nella *trasformazione amicale* dell'uno nell'altro sia la donna a valicare i confini dell'abietta Sinagoga⁶⁹ per trovare asilo nella salutare fede cristiana.

Nonostante questa tregua apparente, la *vis polemica* di Bonifacio non si arresta, attribuendo a Copio un'arrogante presunzione che la porta a *profetare* circa i suoi sentimenti più intimi e addirittura ad azzardare che se fosse morta a seguito della malattia da cui invece si avviava a uscire proprio mentre le toccò mettere mano al *Manifesto*, Bonifacio avrebbe comunque dato alle stampe il suo *Discorso*.

⁶⁷ *Ibidem*, c. A2r.

⁶⁸ A partire dal IV secolo, sia in Occidente che in Oriente, si assiste a un radicale cambiamento di prospettiva sul sentimento dell'amicizia, rispetto alle posizioni consolidate nella tradizione dei Greci e dei Romani. Secondo il nuovo codice delle teorie cristiane, infatti, il legame era caratterizzato dalla condivisione della fede, una visione che ha segnato fortemente le epoche successive, cfr. C. WHITE, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge University Press, New York 1992, p. 5. Sul tema dell'amicizia nell'epistolario tra Copio e Cebà mi permetto di rimandare al mio «*Tutto ch'io non l'abbia mai veduta con gli occhi...*». *L'amicizia letteraria tra Ansaldo Cebà e Sara Copio Sullam*, in *Amitié et inimitié en Europe aux XVIe - XVIIe siècles. Voix et regards de femmes*, éd. par D. GIOVANNOZZI, M.T. RICCI, Paris, Garnier Classique, in corso di stampa.

⁶⁹ *Risposta*, c. A3r-v.

Lessi che appresso i Gentili erano huomini, che perscrutavano sottilmente le viscere de gli animali. Ma vedo che appresso i Giudei sono donne che vanno sicuramente le viscere de gli uomini perscrutando. Voi penetrate nell'ascoso del mio cuore, et indovinate che, se foste morta, haverei pubblicata né più né meno quell'opera. Anzi con maggiore arditezza vi profundate nell'abisso de' secreti divini, ricavandone la cagione perché Iddio v'abbia concesso di sopravvivere, acciò che laceriate l'amico con punture, e con morsi⁷⁰.

Con un passaggio continuo dalle accuse rivolte a Copio a quelle indirizzate all'«eccellente maestro» che si nasconde dietro la scrittura della giovane ebrea, ribatte le imputazioni mosse nel *Manifesto*, da quella di non aver letto e ben compreso la *Poetica* di Orazio (la cui conoscenza – sentenza – è attestata già nelle sue opere a stampa), alla «baia» insulsa che gli contesta il titolo di dottore in filosofia, non senza riconoscergli quello di dottore in Leggi («Eh Dio? Siamo noi cant'imbanchi, o ciarlatani, da mostrare privilegi? Mostri egli il suo: né sarà più fedele che nell'addurvi il Vangelo⁷¹); dalla questione relativa alla setta dei Sadducei come sostenitori della tesi mortalista, sulla quale aveva indugiato Copio nel *Manifesto*⁷², alla corret-

⁷⁰ *Ivi*, c. A3r. La questione era stata posta da Copio nel *Manifesto*, cit., p. 526, dove si afferma che negare l'immortalità dell'anima è «cosa tanto lontana dalla mia opinione, quanto è lontano da ogni sua scienza il poter sapere l'interno de cuori; onde non dovete promettervi novità di pensieri, né copia de dottrina; [A 2v] prima perché il mio fonte ne è scarso, massime hora che mi è molestissima la fatica de gli studij, per esser a pena risorta da una grave infirmità, che lungamente mi ha tenuta oppressa con pericolo di morte, dalla quale non per altro credo che la Divina bontà sia compiaciuta preservarmi, che perché io potessi liberar la mia fama da una sì grave macchia, che mi si era preparata; poichè la mia morte non haverebbe punto ritenuto l'Aversario dall'ambitiosa risoluzione, per la quale quasi due anni si è affaticato».

⁷¹ B. BONIFACIO, *Discorso*, cit., p. 58, in cui si fa palpabile il disprezzo per l'appartenenza della donna alla religione ebraica: «[...] io, che son Christiano, vorrei dichiararmi Giudeo, se l'anima nostra fosse caduca. Ma perché ella è certissimamente perpetua, voi, che sete Hebrea, vi dichiarerete Christiana».

⁷² *Manifesto*, cit, p. 530; «Altro ci vuole, Signor mio, che il titolo di *Iuris utriusque Doctor*, per trattare dell'immortalità dell'anima: ma per farvi accorgere della poca pratica, che havete, sì delle scritture spettanti al Teologo, come delle ragioni spettanti al Filosofo, basti rammentarvi l'istessa calunnia, che a me date nel principio; nella quale supposto falsamente, che io neghi l'immortalità, dite, che io sola tra gl'Hebrei dopo tanti migliaia d'anni sono trascorsa in tal errore; nel che se pur non havete vedute le altre scritture, e Gioseffo Flavio Historico, che le varie opinioni dell'Hebraica Nazione riferisce, vi scuso; ma non vi scuso già, che non habbiate a mente l'Evangelio della vostra Fede, poichè vi sareste ricordato, che in San Mattheo al cap. 22. li Saducei, una setta di Hebrei, che negava

ta interpretazione del termine *ruach*, per la quale si richiamano precisi passaggi del Vecchio Testamento:

Questi soli, Signora, e non altri, m'imbeccano. Non essend'io come voi copioso di gran maestri, sotto la cui disciplina arrivaste in un tratto a perfezion tale, che vi offerite di insegnarmi non pur le più recondite scienze, ma la nostra volgar favella, dicendo generalmente che molti errori di lingua ho commessi, e non particolareggiando in alcuno. Troppo favore sarebbe il mio, che da così eloquente favellatrice ricevessi la buona lingua⁷³.

Solo in un punto sembra effettivamente toccare un'argomentazione spinosa oggetto dell'alterco, rispondendo all'accusa mossagli da Copio di temere la morte del corpo quando si dice certo dell'immortalità dell'anima⁷⁴, ed è lui stavolta a smarcarsi dal terreno della disputa, declassando l'argomento a mero esercizio retorico:

Ma non senza ironia s'intende quel luogo, da chi lo intende per lo diritto, né vuol cavillare, per mendicar le contraddizioni, e cercare i nodi nel giunco. Sì come voi fate, investigando con tanta sollecitudine et ansietà la cagione che mi habbia mosso a intitolarvi quel libro. Il quale in questo particolare si dichiara tanto alla schietta, che tanto è soverchia la vostra curiosa investigazione. Nella quale, travalicando i confini della congettura, passate all'indovinare, e vi confessate profetessa, forse perch'io non m'adiri se m'appellaste profeta⁷⁵.

l'immortalità, andorono [sic] a promoverne anco difficoltà a Christo, dal quale fu saviamente sodisfatto, e posto silentio alle loro interrogazioni».

⁷³ B. BONIFACIO, *Risposta*, c. A3v-[A4r].

⁷⁴ Cfr. *Manifesto*, cit., p. 531: «Né posso contenermi di notare anco un'altro luogo, appresso me tanto degno di riso, quanto voi lo fate di compassione, & è a carte dieci del vostro Libro nel fine, dove dite, Piacesse a DIO che più tosto da burla che da buon senso si morisse: modo di parlare che esprime il vostro desiderio, il quale sarebbe di non [C 2r] morire, ancorché crediate l'anima immortale! Eh, Signor Bonifaccio, a che giuoco giochiamo? credete fermamente quel che predicate o no? se l'anima con la separatione del corpo acquista miglior conditione di essere, come voi provate, e come è certo, perché dunque posponete mal volentieri questo stato a quello; donde deriva il vostro affetto più alla presente, che all'altra vita? è pur vostro argomento a carte num. 14 che la morte, secondo la retta ragione, è alcuna volta da desiderarsi, e preporsi alla vita, massime per le operationi di fortezza, e di altre virtù, come voi ne apportate gl'esempi, e l'autorità di Aristotile; avvertite che questo contraddirsi è cattivo segno».

⁷⁵ B. BONIFACIO, *Risposta*, c. [4Ar].

Quanto alla congettura dell'autrice riguardo al tempo di maturazione e di stesura del testo, le dure ma inefficaci vigilie di due anni di riflessione imputategli da Copio vengono assolutamente ridimensionate dal prelado, che pure ritiene pienamente verosimile che «l'architetto» del *Manifesto* «l'abbia fabricato in due giorni». E se precedentemente – con sarcasmo – aveva sostenuto di non voler prendere vantaggio dalla disparità dei tempi di elaborazione⁷⁶, ora assesta il colpo finale lasciando intendere la possibilità di un suo «seguito discorso», mentre affonda rivelando il deposito della lettera di Copio all'origine della disputa presso il notaio «Fabricio Benazzano», azzardandone addirittura la pubblicazione in calce alla *Risposta*. Ma il velenoso sarcasmo di cui è intrisa la chiusura della replica va oltre, richiamando l'illusiva ingenuità dell'autore, che invano aveva confidato che «l'altrui doppiezza potesse cangiarsi in quella semplicità, che sola è capace del Regno del Cielo». Invano Copio confiderà che un cristiano e una «Giudea» possano ugualmente aspirare alla felicità eterna, essendo una sola la verità e non potendo essere divisa tra due confessioni, insinuando infine che una tale convinzione sarebbe per la sua stessa religione più soggetta a essere considerata eretica della sua adesione alla tesi della mortalità della mente umana⁷⁷.

Già abbassata al livello di femmina iraconda e passionale, Copio viene dunque attaccata – in un persistente sottofondo antisemita – come appartenente alla religione giudaica, assommando il duplice svantaggio di essere donna ed ebrea, penalizzata e marginalizzata proprio in virtù di quanto aveva orgogliosamente rivendicato nel *Manifesto*, ovvero la facoltà di pensare ed esprimersi liberamente, esponendosi agli strali della perfida malignità altrui, nonostante, anzi in virtù di quella che con

⁷⁶ *Ivi*, c. 2Av: «Mi son'essercitato alla schermaglia due anni; vuol ragione ch'altrettanti n'habbate voi, per afforzarvi di destrezza, e di lena».

⁷⁷ *Ivi*, c. [4Ar]: «Ma la verità, che non consente, perchè una, d'esser divisa in due sette, può darvi a considerare se questa sarebbe nella Religione da voi professata, più manifesta heresia, di quello che fosse l'haver voluto adherire alla mortalità della mente humana». In una lettera carica di risentimento indirizzata a Umberto Manfredini nel dicembre del 1621, Bonifacio appella la scrittrice Gezabele (moglie del re israelita Achab, che introdusse il culto degli idoli e divenne simbolo della depravazione femminile; cfr. *1 Re* 16,18.21; *2 Re* 9) e le imputa non solo di aver sostenuto la mortalità dell'anima ma anche una dozzina di simili eresie contro le dottrine della sua fede; la lettera è conservata a Rovigo, Biblioteca dell'Accademia dei Concordi, ms. Silvestriana 226, fasc. 20, cc. 4v-5v, e parzialmente riprodotta in *Works of Sarra Copio Sulam in Verse and Prose*, cit., pp. 343-348.

espressione – forse impropriamente attualizzante – si potrebbe definire «doppia discriminazione»⁷⁸.

Bibliografia

- AGUILAR GONZÁLEZ, J., *Capitalizando la Querelle des femmes: Una oportunidad de negocio para sus editores*, in «Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas», 17, 2023, pp. 33-40.
- ARBIB, M., *The Queen Esther Triangle: Leon Modena, Ansaldo Cebà, and Sara Copio Sullam*, in D.J. MALKIE, *The Lion shall Roar: Leon Modena and his World*, Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 2003, pp. 7-15.
- BOCCATO, C., *Sara Copio Sullam, la poetessa del Ghetto di Venezia: episodi della sua vita in un manoscritto del secolo XVII*, in «Italia», 6, 1-2, 1987, pp. 104-218.
- EAD., *Le Rime postume di Numidio Paluzzi: un contributo alla lirica barocca a Venezia nel primo Seicento*, in «Lettere italiane», 57, 1, 2005, pp. 112-131.
- EAD., *Nuove testimonianze su Sara Copio Sullam*, in «La Rassegna Mensile di Israel», settembre-ottobre 1980, pp. 272-287.
- EAD., *Un altro documento inedito su Sara Copio Sullam: il Codice di Giulia Soliga*, in «La Rassegna Mensile di Israel», luglio-agosto 1974, pp. 303-316.
- EAD., *Una disputa secentesca sull'immortalità dell'anima. Contributi d'archivio*, in «La Rassegna Mensile di Israel», terza serie, 54, 1988, 3, pp. 593-606.
- BONIFACCIO B., *Dell'immortalità dell'anima, Discorso di Baldassarre Bonifaccio*, Antonio Pinelli, Venezia 1621.
- ID., *Risposta al Manifesto della Signora Sara Copio del Signor Baldassarre Bonifaccio*, Appresso Antonio Pinelli, In Venetia 1621.
- BUONINSEGGNI, F., TARABOTTI, A., *Satira e Antisatira*, a cura di E. WEAVER, Roma, Salerno 1994.
- BUSETTO, G., *Copio (Coppio, Copio, Coppia) Sullam, Sara (Sarrah)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 28, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1983, s.v.

⁷⁸ Il tema della doppia esclusione/discriminazione è quanto mai attuale anche negli studi sociologici ed economici che valutano la duplice componente dell'essere donna e dell'essere straniera, o disabile, nelle ineguali possibilità di carriera o nel gap retributivo delle società contemporanee. Westwater, è ancora più radicale nella lettura della vicenda Copio/Bonifaccio, giungendo a connotare il sentimento del prelato nei confronti della giovane ebrea come desiderio di fomentare odio etnico: «The defence she broadcast in the presses of Venice was thus a plea for them to be moderated not only by restraint but also by tolerance. Bonifaccio's response, published shortly after by Pinelli and laced with vitriol against the salonnière as both woman and Jew, ignored her plea: he played again to the basest use of the medium, attempting not only to discredit her but to stir up ethnic hatred under the guise of piety» (*Sarrah Copia Sullam*, cit., p. 76).

- ID., *La leggenda erudita di Sara Copio Sullam, letterata del ghetto di Venezia*, in LEONE VATTATA S., NASO A. (a cura di), *Il gran secolo di Angelico Aprosio*, Atti delle conversazioni aprosiane (29 agosto-29 ottobre 1981), Casinò Municipale, Sanremo 1981, pp. 45-66.
- CARINCI, E., *Donne di lettere: Aristotelismo e genere epistolare tra Cinque e Seicento. I casi di Camilla Erculiani e Sara Copio Sullam*, in *I generi dell'aristotelismo volgare nel Rinascimento*, a cura di M. SGARBI, CLUEB, Padova 2018, pp. 93-124.
- CEBÀ, A., *La reina Esther*, Giuseppe Pavoni, Genova 1615.
- ID., *Lettere d'Ansaldo Cebà. Scritte a Sarra Copio e dedicate a Marc'Antonio Doria*, a cura di F. FAVARO, Pensa MultiMedia, Lecce 2020.
- CHAYES, E., *Crossing Cultures in the Venetian Ghetto. Leone Modena, the Accademia degli Incogniti and Imprese Literature*, in «Bollettino d'Italianistica», 14, 2017, pp. 62-88.
- CICOGNA, E.A., *Delle iscrizioni veneziane*, V, Venezia, Giuseppe Molinari, 1842, pp. 340-342.
- ID., *Notizie intorno a Sara Copio Sulam coltissima ebrea veneziana del secolo XVII*, in «Memorie del Regio Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XII, Venezia, 1864, pp. 227-246.
- FONSECA-WOLLHEIM, C., *Acque di Parnaso, acque di battesimo: fede e fama nell'opera di Sara Copio Sullam*, in C. HONNESS, V. JONES (eds.), *Donne delle minoranze: le ebre e le protestanti d'Italia*, Claudiana, Torino 1999, pp. 159-170.
- FORTIS, U., *La "bella ebrea". Sara Copio Sullam, poetessa nel ghetto di Venezia del '600*, Zamorani, Torino 2003.
- ID., *La difesa della donna ebrea: Sara Copio Sullam e Debora Ascarelli*, in «Altre Modernità», 2014, 4, pp. 48-66 (https://www.researchgate.net/publication/307838727_La_difesa_della_donna_ebrea_Sara_Copio_Sullam_e_Debora_Ascarelli).
- FULCO, G., *Sul "Paltoniere" di Baldassarre Bonifacio, La "Meravigliosa" passione. Studi sul barocco tra letteratura ed arte*, Salerno Editrice, Roma 2001, pp. 371-414.
- GIOVANNOZZI, D., «*Tutto ch'io non l'abbia mai veduta con gli occhi...*» *L'amicizia letteraria tra Ansaldo Cebà e Sara Copio Sullam*, in *Amitié et inimitié en Europe aux XVI^e – XVII^e siècles. Voix et regards de femmes*, éd. par D. GIOVANNOZZI, M.T. RICCI, Classique Garnier, in corso di stampa.
- HARRÁN, D., *Doubly Tainted, Doubly Talented: The Jewish Poet Sara Copio (d. 1641) as a Heroic Singer*, in *Musica Franca: Essays in Honor of Frank A. D'Accone*, ed. by I. ALM, A. McLAMORE, C. REARDON, Pendragon Press, Stuyvesant (NY) 1996, pp. 367-422.
- Jewish Poet and Intellectual in Seventeenth-Century Venice: the Works of Sarra Copio Sulam in Verse and Prose*, edited and translated by D. HARRÁN, The University of Chicago Press, Chicago-London 2009.
- MANDOSIO, P., *Bibliothecae Romanae seu Romanorum scriptorum centuriae*, De Lazzeris, Roma 1692, II, p. 113.
- MARINELLA, L., *Essortazioni alle donne*, Valvasense, Venezia 1645.
- EAD., *La nobiltà et l'eccellenza delle donne*, Giovanni Battista Ciotti, Venezia 1601.
- FONTE, M., *Il merito delle donne*, Domenico Imberti, Venezia 1600.

- MODENA, L., *Historia de gli riti Hebraici*, s. e., Parigi 1637.
- ID., *L'Ester. Tragedia tratta dalla Sacra Scrittura*, Giacomo Sarzina, Venezia 1619.
- ID., *Vita di Jehudà. Autobiografia di Leon Modena rabbino veneziano del XVII secolo*, trad. di E. M. Artom, introd. di U. Fortis, note di D. Carpi, Silvio Zamorani, Torino 2000.
- MODONA L., *Sara Copio Sullam, sonetti editi ed inediti, raccolti e pubblicati insieme ad alquanti cenni biografici per le nozze Todesco-Treves*, Soc. tip. già Compositori, Bologna 1887.
- MORANDINI, G., *Sospiri e palpiti. Scrittrici italiane del Seicento*, Marietti 1820, Genova, 2001.
- RISSO, R., "A che giuoco giochiamo?". *Sara Copio Sullam tra Lettere e Versi a "manifesto" di identità letteraria*, in «Quaderni Veneti», 1, 2012, 2, pp. 59-77.
- ROSSI, L., *Bonifacio, Baldassarre*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 12, 1971, s.v.
- SARNELLI, M., *Una figura del dialogo interculturale nella Venezia primosecentesca: la bella Hebraea Sara Copio Sullam*, in *Voci e figure di donne: forme della rappresentazione del sé tra passato e presente*, a cura di L. FORTINI, M. SARNELLI, Pellegrini Editore, Cosenza 2012, pp. 213-255.
- VELTRI, G. *Le accademie ebraiche a Venezia*, in G. VELTRI-E. CHAYES (a cura di), *Oltre le mura del ghetto. Accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca. Studi e documenti d'archivio*, New Digital Press, Palermo 2016.
- ID., *Body of Conversion and Immortality of the Soul: Sara Copio Sullam, the "Beautiful Jewess"*, in *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 226-247.
- ID., *Die "schöne Jüdin" und die Unsterblichkeit der Seele: Ein philosophisch-apologetischer Wettstreit im Venedig des 17. Jahrhunderts*, in «Frankfurter Judaistische Beiträge», 32, 2005, pp. 53-71.
- WESTWATER, L.L., *Literary Culture And Women Writers In Seventeenth-Century Venice* http://www.storiadivenezia.net/sito/donne/Westwater_Literary.pdf
- EAD., *Sarra Copio Sulam: A Jewish Salonnière and the Press in Counter-Reformation Venice*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2020.
- YOLI ZORATTINI, P.C., MORELLI, A., *Modena, Leon (Yehudah Aryeh mi-Modena)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 75, 2011, s.v.
- ZERBINATI, E., *Autobiografia, storia e letteratura nella Peregrinazione di Baldassarre Bonifacio*, in «Acta Concordium», 15, 2010, 2, pp. 1-64.

Giuliano Gasparri*

La discussione di tesi filosofiche di Maria Lucrezia Giastefia Conti (Napoli, 1644)**

Abstract: In 1644 (or perhaps 1645), the young Maria Lucrezia Giastefia Conti (ca. 1629-1657) publicly defended her philosophical theses before the vicerooyal court of Naples. On the occasion of this event, which was quite rare for the time, a pamphlet was published containing both the text of the prefatory speech that the student delivered before the discussion—a rhetorical exercise related to the *querelle des femmes*—and the Aristotelian-based philosophical theses defended. This chapter analyzes the content of the printed work, highlighting, among other things, the distance between the purely scholastic approach of the theses and the Platonic inspiration that emerges from some passages of the preface. Additionally, it provides some information about the life of the protagonist of the event, which took place within the orbit of the Colonna family.

Nel 1644 (o forse 1645) la giovane Maria Lucrezia Giastefia Conti (ca. 1629-1657) sostenne pubblicamente la discussione di tesi filosofiche al cospetto della corte vicereale di Napoli. In occasione dell'evento, di tipo piuttosto raro per l'epoca, fu pubblicato un opuscolo contenente sia il testo del discorso prefatorio che la studentessa tenne prima della discussione, un esercizio retorico da apparenare

* Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

** Tengo a ringraziare, per avermi incoraggiato a condurre questa ricerca, Candida Carella e Delfina Giovannozzi; per avermi orientato e avermi messo a disposizione i documenti che cito alle nn. 2 e 12, ringrazio Patrizia Piergiovanni e Sara Pietrantoni (Galleria Colonna, Roma); Tiziana Checchi (Ufficio beni culturali ecclesiastici, Abbazia Territoriale di Subiaco); Elia Mariano (Biblioteca Statale del Monumento Nazionale di Santa Scolastica, Subiaco); Alessandra Merigliano (Archivio Generale delle Scuole Pie, Roma); Felicetta Velardo (Biblioteca Nazionale di Napoli). Devo alla cortesia di Maria Sperandio l'indicazione delle due fonti manoscritte che cito alle nn. 10 e 11 (su Maria Lucrezia Giastefia Conti e sulla discussione delle sue tesi filosofiche), oltre ad altri preziosi suggerimenti di cui do conto nelle note che seguono; ringrazio infine Luca Di Carlo e ancora Maria Sperandio per avermi comunicato (quando questo capitolo era ormai in bozze) l'atto di morte di Giastefia.

al filone della *querelle des femmes*, sia le tesi filosofiche sostenute, di matrice aristotelica. Nel presente capitolo si analizza il contenuto dello stampato, mettendo tra l'altro in luce la distanza tra l'impostazione prettamente scolastica delle tesi e l'ispirazione platonica che traspare da alcuni passaggi della prefazione. Inoltre, si riportano alcune notizie sulla vita della protagonista dell'evento, che si svolse nell'orbita della famiglia Colonna.

Keywords: Maria Lucrezia Giastefia; Scholastic philosophy; Early modern period; Querelle des femmes; Women and education

È «lode da tramandarsi à Posterì, che una fanciulla, che non ancora ha tre lustri compiuti siesi posta in cuore un'impresa sì grande, e maravigliosa»: così recita Maria Lucrezia Giastefia (o Gianstefani) Conti (ca. 1629-1657) nella prefazione alla propria «difesa di tutta la filosofia», datata 1644 e pronunciata a Napoli, nel monastero di Santa Chiara, in presenza del vicerè Giovanni Alfonso Enríquez de Cabrera (1597-1647) e della viceregina Luisa de Sandoval (m. 1664). La pubblicazione cui quell'evento dette luogo¹ presenta in effetti più d'un motivo di interesse.

Dal punto di vista della storia della cultura, innanzitutto, va ricordato che la discussione pubblica di tesi prettamente filosofiche da parte di una donna, nell'Italia del Seicento, è un fatto estremamente raro giacché, com'è noto, di norma le donne non avevano accesso ai collegi e alle università in cui si insegnava filosofia². La discussione di Maria Lucrezia Giastefia ebbe luogo trentaquattro anni prima della celebre laurea in filosofia di Elena Lucrezia Corner (1646-1684), ottenuta a Padova nel 1678³.

¹ *Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones publice Neapoli in Regia Ecclesia Monialium Divae Clarae coram... ducibus J.A. Enriquez de Gabrera et D.A. Sandoval... propugnandae a Maria Lucretia Giastefia de Comitibus Romana...*, Neapoli, excudebat H. Savius, 1644, 25 pp. n.n. e 11 pp. numerate. Le uniche menzioni di questo documento che ho trovato nella storiografia sono in F.E. DE TEJADA, *Nápoles hispánico. Las Españas rotas, 1621-1665*, Madrid 1964, trad. it. A. CUCCHIA, *Napoli spagnola*, Controcorrente, Napoli 2017, vol. 5, *Le Spagne infrante 1621-1665*, p. 515 (corsivo e inesatto), e W. RISSE, *Bibliographia philosophica vetus*, pars 9, *Syllabus auctorum*, Olms, Hildesheim 1998, p. 121.

² Cfr. T. PLEBANI, *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX)*, Carocci, Roma 2019, pp. 134-135.

³ Prima della laurea, una disputa filosofica pubblica di particolare risonanza fu sostenuta da Elena Corner, in greco e latino, a Venezia il 30 maggio 1677. Amplessima risonanza ebbe anche la pubblica disputa filosofica, tenutasi a Genova nel 1692, in cui la diciannovenne genovese Maria Elena Lusignani (1673-1749) difese tesi scotiste (G. FRANCHINI, *Bibliosophia e memorie letterarie di scrittori Francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, Soliani, Modena 1693, pp. 607-608). Maria Elena Lusignani potrebbe anche

L'opuscolo stampato a Napoli contiene una dedica alla viceregina e una prefazione, in versione latina e italiana⁴; il testo di tre canzoni in italiano, da intonarsi in onore dei vicerè e della stessa «defendente»; e le 65 tesi discusse («scholasticas totius philosophiae theses»). Ho notizia di cinque copie di questo documento, tre conservate presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, una presso l'Archivio Generale delle Scuole Pie, a Roma, e una presso la Biblioteca Nazionale di Madrid. La copia romana contiene solo la prefazione; delle copie napoletane una risulta irreperibile, mentre delle altre due, provenienti dalla Biblioteca Brancacciana, una contiene il testo della prefazione e quello delle canzoni, e una soltanto comprende anche il testo delle tesi⁵. Sul frontespizio di quest'ultima copia, la data prevista per la discussione («Mense Nouembris») è corretta a mano in «Martij», con l'aggiunta del giorno («lun. 27»): è dunque possibile che, a stampa già avvenuta, la seduta fosse stata rinviata dal novembre del 1644 al 27 marzo dell'anno successivo, forse a causa della morte della regina di Spagna Elisabetta di Borbone (6 ottobre 1644), le cui esequie furono allestite nel monastero di Santa Chiara e si conclusero il 21 marzo del 1645⁶.

Non ci è noto quale responsabilità intellettuale debba essere ascritta a Carlo Sglomblino, il professore dello Studio pubblico di Napoli che, stando al frontespizio, assistette la studentessa per la discussione. Sglomblino era dottore in teologia e *in utroque iure*; napoletano, insegnò diritto

essere stata la prima donna a laurearsi in teologia, a Genova nel 1695 (M. FORLIVESI, *Materiali per una descrizione della disputa e dell'esame di laurea in età moderna*, in «Divus Thomas», vol. 103, n. 3, 2000, pp. 252-279: 269-270). Giovanni Franchini (*op. cit.*, pp. 607-608) nomina altre due donne che difesero pubblicamente tesi – sia filosofiche che teologiche – di orientamento scotista: Veronica Maleguzzi (m. 1690), a Reggio nell'Emilia, nel 1664; e Cecilia Sebutia, originaria di Tivoli, che sostenne dispute di filosofia e di teologia a Roma, e aveva circa diciotto anni nel 1683, quando Giulio Bartolucci, che ne dà notizia, pubblica la terza parte della propria *Bibliotheca Magna Rabbinica* (Typographia Sacrae Congregationis de Propadanda Fide, Roma 1683, p. 757). Maria Sperandio mi segnala anche il caso della senese Margherita Biringucci, «già Dama d'honore della Serenissima Gran Duchessa di Toscana [Vittoria della Rovere], la quale benche fanciulla, ha sostenuto più volte conclusioni filosofiche con ammirazione, ed applauso di tutti, che l'hanno udita» (I. UGURGIERI AZZOLINI, *Le pompe sanesi, o vero Relazione delli huomini, e donne illustri di Siena e suo Stato*, parte II, Pier'Antonio Fortunati, Pistoia 1649, p. 433).

⁴ Per comodità del lettore, nel seguito citerò la versione italiana, salvo nei casi in cui la versione latina appare più precisa e pregnante.

⁵ La segnatura dell'unica copia completa che ho consultato, conservata alla Biblioteca Nazionale di Napoli, è: B.Branc. 59C 5(5).

⁶ Il 27 marzo 1645 era effettivamente lunedì, mentre è inverosimile che la discussione si fosse svolta lo stesso giorno del 1644, coincidente con la domenica di Pasqua.

civile per tre anni anche alla Sapienza di Roma⁷. Non è certo, tuttavia, che Sglomblino sia stato il maestro della giovane, la quale potrebbe aver ricevuto la propria educazione privatamente, tanto a Roma che altrove. Il monastero di Santa Chiara deve essere stato scelto come teatro dell'evento in virtù del suo legame con la corte vicereale: si tratta infatti di un «regio monastero», che fin dalla fondazione, avvenuta nel 1310 sotto il patrocinio di Roberto d'Angiò (1278-1343) e della sua consorte Sancia di Maiorca (1286-1345), fu usato dai sovrani per apparizioni pubbliche e cerimonie di stato, nonché come sacrario di famiglia. Maria Lucrezia Giastefia Conti sembra comparire in questa sede da estranea e da laica.

È anche possibile, peraltro, che la discussione non si sia svolta affatto nel monastero di Santa Chiara, come prospettava lo stampato, bensì al Palazzo Reale, come riferisce un erudito contemporaneo, Angelo Giordano Picchetti (1592-1668), in una pagina delle proprie cronache del paese sabino di Montecelio che vale la pena citare per intero, perché contiene ulteriori dettagli sull'evento e sulla sua protagonista. Ne apprendiamo tra l'altro che Maria Lucrezia era figlia del monticellese Marco Giastefio (o Gianstefani), che era stato al servizio dei Colonna e degli Aquino:

La [famiglia] Giastefia, dalli Samnij in queste parti trasportata, ha dato al mondo a nostri giorni Marco, dottor pratico e versato, di sottile ingegno, solerte e diligente, e grato al contestabile Colonna e signori d'Aquino, quali con sincera fede ha servito.

Ma è degno di eterna lode per il felice parto di Maria Lucretia, sua figliuola unica, fenice et ornamento del sesso muliebre ne nostri secoli per le scienze de quali è dotata. Questa da teneri anni educata in santa vita e buoni costumi fu dalla prudenza del padre, che ben conosceva il suo sublime ingegno e spirito, applicata alli studij di grammatica, retthorica, filosofia, theologia e delle leggi, ne quali fece in breve tal profitto, che superò l'età ed il sesso, et acciò la luce sabina a pochi nota si publicasse appresso i stranieri, vollero alcuni precncipi grandi informati del suo valore nella città di Napoli con il concorso di tutta la nobiltà nella sala del Palazzo Regio sostenesse pubblicamente conclusioni di filosofia, accompagnata alla cathedra da due precncipesse, cioè della Rovella e di Angri Doria, circondata da una corona di numeroso stuolo de titolate e dame principalissime, che con tutta la nobiltà partenopea e gran numero di litterati di detta città, alla presenza di quel Vice Re e Vice Regina e del signor duca di Terra Nuova, hora ambasciator

⁷ Cfr. F.M. RENAZZI, *Storia dell'Università di Roma*, vol. 2, Forni, Bologna 1805, p. 259, dove un «Carolus Sgomblinus [sic] Neapolitanus» figura nei ruoli del 1653, con la dicitura «Professus per annos 3».

cattolico in questa Corte⁸, e sua consorte, fece con meraviglia di tutti pomposa mostra del suo vivace ingegno, né si è apportata men valorosa nelle private dispute in tutte le sopradette scienze, mostrandosi in quelle di acuto ingegno, sottile nell'argomenti, pronta nelle risposte, presta nelle resolutionsi. E perciò per le sue rare virtù, da ammirarsi più che da imitarsi, ha reso celebre in questa età il sesso femineo, immortale il suo nome e famiglia, illustrato la Sabina et il Monte Celio, tal che sarà eterna la sua gloria e famoso in ogni luogo il suo nome e rare qualità⁹.

La figura di Giastefia è ricordata ancora nella seconda metà del Settecento da uno storico locale, il frate minore osservante Bernardino Trasciani, che dà notizie utili, anche se imprecise, sulla sua morte¹⁰.

L'archivio della famiglia Colonna, oggi conservato a Subiaco, contiene una lettera che Maria Lucrezia inviò da Sulmona il 17 aprile 1650 (cinque anni dopo la discussione filosofica napoletana) al contestabile Marcantonio V Colonna Gioeni (1608-1659)¹¹. Il breve documento, firmato «Maria Lucrezia Giastefia Conti», si limita a informare che il padre di Maria Lucrezia ha condotto a termine un certo «negozio» per conto del contestabile, e lascia pensare che la giovane, rimasta nubile, seguisse e assistesse il padre nella sua attività di legale.

Veniamo dunque al contenuto dell'opuscolo stampato a Napoli nel 1644 in previsione della discussione pubblica delle tesi filosofiche. La prefazione consiste in un saggio di abilità retorica che, conformemente alla

⁸ Diego Aragona Tagliavia (1596-1663), IV duca di Terranova.

⁹ Archivio Segreto Vaticano, Fondo Borghese, busta 635, n. 233, pp. 351-352 (trascrizione di Maria Sperandio). Il manoscritto di Angelo Picchetti, senza titolo, risale al 1656 circa.

¹⁰ «Fiori nel medesimo secolo Maria Lucrezia figliuola di Marco Gianstefani monticellese, la quale in età di anni diecisette sostenne pubblicamente a Napoli le tesi filosofiche, con istupor di tutti i circostanti; dicesi inoltre che dappoi apprendesse la teologia e s'impiegasse ancora nello studio di ambe le Leggi, e che alla fine morisse in Roma l'anno 1647 e fu sepolta nella chiesa di S. Francesco di Paola alli Monti» (B. TRASCIANI, *Memorie storiche di Monticelli in Sabina e del convento e chiesa dei FF. Minori Osservanti sul Monte Albano*, p. 72, trascrizione di Maria Sperandio; il manoscritto, databile intorno al 1770, è andato perduto, ma ne esistono due esatte trascrizioni). Sebbene la data di morte di Giastefia fornita dal francescano sia errata, l'indicazione del luogo di sepoltura ha permesso di risalire al registro dei defunti della parrocchia di San Francesco di Paola, dove all'11 agosto 1657 è registrato il decesso di «Maria Lucretia puella Romana filia Marci Gianstefani et Bilardine Comitiss etatis suae ann. 29» (ringrazio Luca Di Carlo e Maria Sperandio per questa indicazione).

¹¹ Subiaco, Biblioteca statale del Monumento nazionale di Santa Scolastica, Fondo Colonna, sezione Corrispondenza, serie Carteggio 55 (Marcantonio V Colonna Gioeni, 1618-1659 e s.d.), sottoserie Carteggio 1. Nello stesso fondo si conservano numerose lettere di Marco Giastefio, padre di Maria Lucrezia.

prassi tipica delle discussioni che chiudevano un normale ciclo scolastico, mirava a ringraziare chi aveva sostenuto i propri studi, o a ingraziarsi le personalità presenti nella speranza di riceverne protezione. Il tema dell'esercizio retorico, in questo caso, è quello della *querelle des femmes*: l'oratrice tematizza l'eccezionalità della propria impresa di difendere pubblicamente tesi filosofiche – data sia dal fatto che è una donna, sia dalla sua giovane età – quindi la legittima inquadrandola in una genealogia di donne dotte che prende le mosse dall'antichità.

Se non fraintendo alcuni accenni presenti nella dedica, dobbiamo innanzitutto immaginare la giovane che prende la parola accanto a un manifesto preparato per l'occasione e composto da più fogli di carta, che raffigura, disposte come stelle di un firmamento, le «numerose immagini delle dottissime Donne» che evocherà nel proprio discorso¹².

Maria Lucrezia Giastefia esordisce dichiarando di essere animata da una vera passione per la filosofia, un eroico furore che la porta ad affrontare questa difficile materia contro ogni aspettativa, tanto che sente di doversi giustificare: il fatto di essersi dedicata agli studi di filosofia, afferma, può esserle «perdonato» proprio per la sua giovane età, e perché si è lasciata suggestionare dall'esempio altrui¹³. Attingendo a un repertorio classico, poi, l'oratrice sfrutta una serie di metafore guerresche, dipingendosi armata come Pallade mentre scende coraggiosamente in campo contro le schiere – ben più numerose – degli uomini, «condotte sotto l'insegna della severità, e dell'invidia»¹⁴.

¹² «Questo mio filosofico Cielo, che soura designate carte così vago impresso felicissimamente raggirarsi 'ntorno si vede, altro Sole non ambisce, ond'egli s'aggiorni, se non s'è quel solo, che nel vostro risplendentissimo volto (Eccellentissima Signora) riluce: Fanno in esso leggiadrissima pompa de' lor tremoli raggi le viuaci stelle [...]. Quindi è che soura le numerose immagini delle dottissime Donne, che quì vedete dipinte, riguardiate innalzata la vostra» (*Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones*, cit., pp. [3-4]).

¹³ «Che se o da cotesti esempi presa fortemente, o dal mio genio essere stata portata a simili studij di Filosofia io dicesse; potrebbesi pur dar qualche perdono, o all'età, o all'affetto, et applicatione dell'animo» (*ivi*, p. [20]). Si potrebbe scorgere qui una reminiscenza degli argomenti già impiegati da Omero e poi da Gorgia a discolpa di Elena di Troia, che avrebbe agito sotto l'influenza di Afrodite, e si sarebbe lasciata trasportare dalla passione (perdonabile, nel caso di Maria Lucrezia, in considerazione della sua giovinezza). Possibile anche un'influenza del dialogo *De pari aut impari Evae atque Adae peccato* (stampato nel 1563) di Isotta Nogarola (1418-1466), in cui si argomenta che Eva non può essere considerata responsabile del peccato originale perché, creata più fragile, incostante e ignorante di Adamo, avrebbe ceduto per debolezza all'arbitrio altrui.

¹⁴ *Ibidem*.

In tutta la prefazione compare un solo argomento propriamente filosofico, ed è desunto da Platone. Il filosofo ateniese, ricorda Maria Lucrezia, aveva sostenuto che la sapienza preferisce essere ospitata da corpi delicati e trasparenti come la cera, piuttosto che da quelli più duri e robusti¹⁵. Il riferimento è probabilmente a un passaggio del *Teeteto*, in cui Platone affermava che nelle persone sapienti il cuore di cera dell'anima deve essere molle («λεῖος»), ma non troppo imbevuto di umidità¹⁶.

Il passo platonico, occorre ricordare, non si riferiva in particolare all'intelligenza delle donne, e nemmeno, in senso propriamente materiale, ai corpi più adatti ad accogliere la sapienza: nel dialogo, adoperando un registro analogico e denso di reminiscenze poetiche, Socrate proponeva a Teeteto di *immaginare* che le nostre anime contengano un impasto di cera, in cui le forme si imprimono più o meno facilmente a seconda della consistenza più o meno dura. Platone, inoltre, non affermava che la mollezza in senso assoluto fosse da preferire alla durezza: il termine «molle» sembra piuttosto rimandare a una giusta misura. Con la stessa connotazione il termine compare anche in Aristotele, riferito, allo stesso modo, alla natura umana prescindendo dal genere¹⁷. Nell'opera dello Stagirita, tuttavia, non mancano i passi in cui si attribuisce esplicitamente alle donne un eccesso di morbidezza (o di umidità, o di freddezza), e sarà proprio quest'ultima tesi ad affermarsi nella tradizione successiva, nell'ambito della quale il tema verrà discusso abitualmente sulla base di letteratura di matrice aristotelica e galenica. Sicché, sino all'epoca moderna, l'opinione prevalente è che le donne siano per costituzione inadatte alle opere di ingegno, in quanto il loro cervello, come quello dei bambini, è troppo molle perché le idee possano fissarsi (così come, all'opposto, si ritiene che il cervello dei vecchi funzioni male perché ormai troppo secco e rigido).

Questa, dunque, è l'impostazione che Maria Lucrezia Giastefia vuole rovesciare. Per farlo, di fronte a una cultura scolastica ancora saldamente ancorata ai principi aristotelici (la circolazione della filosofia moderna tra Roma e Napoli, in questi anni, è ancora agli albori), due erano le vie percorribili: volgere contro il pregiudizio aristotelico argomenti tratti dallo

¹⁵ «[Gli antichi] ben sapeano de' corpi più gentili compiacersi la sapienza, lasciati i più Nerboruti, amando come lume dell'animo, al sentir di Platone d'hauer il suo Oriente in ingegni più delicati, e per così dire Diapani, e trasparenti, per diffonder con mano liberalissima le ricchezze della sua luce» (*ivi*, pp. [14-15]).

¹⁶ PLATONE, *Teeteto*, 194c-e.

¹⁷ ARISTOTELE, *De partibus animalium*, II, 16, 660a 11 e ss.; cfr. S. PLASTINA, *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno. La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Carocci, Roma 2017, p. 8.

stesso Aristotele, oppure, come fa qui Maria Lucrezia, ricorrere all'autorità di Platone (tornerò su questo punto più avanti).

Per dimostrare, poi, che le donne possono affrontare le questioni filosofiche anche meglio degli uomini, l'oratrice riporta un «catalogo di donne sagge», ovvero un elenco di trentasei nomi disposti in un ordine cronologico approssimativo che va dall'antichità al Cinquecento, e comprende principalmente filosofe, ma anche astronome, teologhe e letterate in genere. Da un'indicazione a margine del testo latino (che è quello che Maria Lucrezia deve aver effettivamente pronunciato), si capisce che probabilmente nell'esposizione orale avrebbe ommesso gran parte del lungo elenco¹⁸, fino a un punto di esso che diremo fra poco. Su ognuna di queste donne il testo si sofferma appena, quasi dando per scontato che chi ascoltava (o leggeva) le conoscesse a sufficienza, e si limita a caratterizzarle con formule brevi, non di rado costruite su facili allitterazioni. Così, ad esempio (e riprendendo ancora l'idea platonica della cera), a proposito della monaca benedettina Rossudia di Sassonia si dice che, «benché nata tra Sassoni, nelle scuole però mostrò l'ingegno di cera, e non di sasso»¹⁹.

A una serie di ventitré filosofe appartenenti al mondo antico, segue una lista di nove donne cristiane, aperta da Santa Caterina d'Alessandria e da altre sante su cui Maria Lucrezia preferisce non soffermarsi, perché «il parlar di cose sacre à profana lingua non lice»²⁰. In questa sezione sono ricordate tra l'altro la canonista Novella d'Andrea, «che coraggiosamente sottentrava nelle Catedre in luogo del Padre [Giovanni], qualunque volta egli pubblico lettore in Bologna veniva, o dalla febbre, o da' fastidij distorto dall'opra»²¹; Maddalena Campiglia (m. 1595), «che ripieni di saggi ammaestramenti compose più libri»; Angela Nogarola (m. 1436) e sua nipote Isotta Nogarola, celebri «non meno tra Filosofi, che tra Teologi»²². Il nome di Isotta Nogarola è ripetuto anche nell'ultima sezione del «ca-

¹⁸ «Quas consulto praetereo, ne declamare potuis [sic per "potius"] quam praefari videarim orchestra» (*Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones*, cit., p. [7]).

¹⁹ *Ivi*, p. [17]. Si tratta di Hrotsvitha di Gandersheim, vissuta nel X secolo.

²⁰ *Ibidem*. La giovane, dunque, tiene presente la distinzione, molto importante per l'epoca, tra il parlare *philosophice* e il parlare *theologicæ*. È noto che Elena Lucrezia Corner dovette rinunciare a disputare di teologia, come pure Maria Elena Lusignani (M. FORLIVESI, *op. cit.*, p. 272).

²¹ *Ivi*, p. [18].

²² «Non meno tra Filosofi, che tra Teologi principale, e veramente meravigliosa mentre si nomavano miracolo di sapere», (*ivi*, p. [17]); cfr. il latino: «Miremur Isotam Leonardi, & Angelam Antonij ex Nogarolis filias, Philosophicis, ac Theologicis in scientiis Celeberrimas, & sane mirabiles, cum sapientiae miraculum vocarentur» (*ivi*, p. [9]).

talogo di donne sagge», dedicata a cinque donne dell'età moderna («al secolo nostro»; in latino «nostra aetas»): Costanza da Varano (1426-1447), «nelle virtù costantissima»²³; Isotta Nogarola e Cassandra Fedele (1465?-1558), «a cui in vero molto deve la Filosofia, mentre da lor vaghezza, et ornamento riceve, essendo propria, e particolare delle Donne la beltà»; e ancora Battista Sforza (1446-1472), «la quale non una, ma due, e forse anche tre volte propose, e propugnò maravigliosamente la Filosofia»²⁴; infine Vittoria Colonna (1490-1547), «che a niuno cede punto nel sapere»²⁵.

Quest'ultima parte della genealogia è per noi la più interessante. Il criterio, infatti, in base al quale Maria Lucrezia Giastefia trascoglie i nomi all'interno del repertorio genealogico tipico della *querelle des femmes* non è tanto quello di annoverare esponenti di un pensiero femminile indipendente, e tantomeno autrici impegnate in una ricerca programmatica di emancipazione profemminista (ciò che pure varrebbe almeno nel caso di Costanza da Varano e Isotta Nogarola), ma è quello di selezionare donne legate fra loro da nessi di parentela o di amicizia personale, costruendo cioè una genealogia culturale di umanesimo femminile che, insieme, è quasi una genealogia di sangue. Costanza da Varano, oltre a essere stata

²³ *Ivi*, p. [18]; nella versione latina: «[...] in scientiis constantissima» (p. [10]). Spesso citata nei cataloghi di donne illustri del Quattro e Cinquecento come modello di donna di scienza e di virtù, Costanza da Varano ricevette un'educazione umanista presso la corte pesarese per interessamento della madre e della nonna Battista da Montefeltro Malatesta; scrisse lettere, orazioni e poesie, tra cui le lettere elogiative a Cecilia Gonzaga (1443) e a Isotta Nogarola (1443-1444), che contengono cenni alla storia delle donne letterate e intendono promuovere l'accesso delle donne alla cultura e all'attività pubblica.

²⁴ *Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones*, cit., p. [18]. Non trovo riscontri per quest'ultima notizia: di certo le orazioni pubbliche di Battista Sforza, seconda moglie di Federico da Montefeltro (1422-1482), trattarono argomenti politici (in favore della famiglia Malatesta, da giovanissima) e soggetti religiosi (a Roma, di fronte a papa Pio II, nel 1461). Di filosofia morale Battista discorre privatamente con Martino Filetico nelle *Iocundissimae disputationes* (risalenti all'inverno 1462-1463), dove pure tocca i temi della morte e dell'immortalità dell'anima, oltre alla questione dei pregi e dei difetti dei due sessi. La sua conoscenza della filosofia in generale, sin dalla prima educazione, è attestata da un carme dell'umanista Tideo Acciarini («Non ignota tibi radiantia sidera coeli/ Omnia naturae viscera, diva tenes», cit. in M. BONVINI MAZZANTI, *Battista Sforza Montefeltro, una principessa nel Rinascimento italiano*, QuattroVenti, Urbino 1993, p. 45), nonché dall'elegia in morte di Battista di Martino Filetico, rimasta manoscritta (Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 727, c. 3r: «[...] potuit rerum dubias cognoscere causas»), e dall'*Amadigi* (1538) di Bernardo Tasso («La prima che Demostene e Platone/ Par ch'abbia avanti e legga anche Plotino/ D'eloquenza e s'avere al paragone/ Ben potrà star con l'orator d'Arpino», cit. in M. BONVINI MAZZANTI, *op. cit.*, p. 121).

²⁵ *Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones*, cit., p. [19].

in corrispondenza con Isotta Nogarola (di cui scrisse un importante elogio, 1443-1444), era madre di Battista Sforza, che a sua volta era nonna di Vittoria Colonna. Ma da Costanza da Varano e Battista Sforza discendeva, per parte di madre, anche il vicerè Giovanni Alfonso Enriquez de Cabrerà, presente alla discussione di Maria Lucrezia Giastefia Conti: Battista Sforza, infatti, era bisarcavola del vicerè Giovanni Alfonso. La madre del vicerè, figlia di Marcantonio II Colonna (1535-1584), si chiamava anch'ella Vittoria (1558-1633), nome desunto dalla sorella del proprio nonno, Ascanio I Colonna (1500-1557). Diego Aragona Tagliavia, duca di Terranova – pure presente alla discussione, stando ad Angelo Picchetti – era cugino di secondo grado del vicerè, in quanto nipote da parte di madre di Geronima Colonna, sorella di Marcantonio II. Si potrebbe infine ricordare che la prima Vittoria Colonna era cugina del cardinale Pompeo Colonna (1479-1532), che fu anch'egli vicerè di Napoli, nonché autore di un' *Apologia mulierum* dedicata appunto alla cugina Vittoria, scritta probabilmente nel 1529 proprio a Napoli, che circolò manoscritta (e che, tuttavia, non mi sembra essere una fonte del discorso di Maria Lucrezia²⁶).

Non stupisce, a questo punto, che la nostra oratrice si concentri in particolare proprio sulla figura di Vittoria Colonna. Omessi infatti, nell'esposizione orale, tutti i nomi che la precedevano nel «catalogo di donne sagge», Maria Lucrezia prosegue con queste parole:

Ma tacer non posso, ne debbo il nuovo decoro delle Romane Donne, anzi del nostro secolo dico Vittoria Colonna Marchesana di Pescara, che a niuno cede punto nel sapere, mentre mai si vince la Vittoria; E dove meglio poteva sodatamente appoggiarsi la virtù, che alla Colonna²⁷?

Il modello di Vittoria Colonna spiega innanzitutto il perché dei toni marziali, particolarmente accentuati nel discorso di Maria Lucrezia.

²⁶ Se naturalmente alcuni nomi del catalogo coincidono, le caratterizzazioni delle donne nominate non sono le stesse, e in alcuni casi ci sono incongruenze: di Arete, ad esempio, Pompeo Colonna dice che era figlia di Aristippo, mentre Maria Lucrezia dice che ne era la madre (in effetti era figlia di Aristippo il vecchio, che le aveva lasciato la direzione della scuola di Cirene, e madre del meno celebre Aristippo il giovane). Pompeo Colonna insiste piuttosto sulle donne esempio di virtù civica (tra cui primeggia sempre Vittoria) che sulle filosofe, perché il suo scopo è concludere che le donne sono adatte ai pubblici uffici. Si basa principalmente su fonti classiche e su Agrippa di Nettesheim. L'edizione più recente, con traduzione italiana, è P. COLONNA, *Apologia mulierum. In difesa delle donne*, a cura di F. MINONZIO, New Press, Como-Polyhistor, Lecco 2015.

²⁷ *Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones*, cit., p. [19].

La Marchesa di Pescara era una scrittrice, in dialogo e in amicizia con i maggiori intellettuali del proprio tempo, ma anche una donna con una dimensione politica importante, e una figura combattiva, che non aveva esitato a intraprendere azioni di forza: non solo aveva progettato di guidare personalmente una crociata in Terra Santa, ma nel 1541 aveva autorizzato i propri sudditi a prendere le armi contro il papa, Paolo III Farnese, in una guerra (voluta dal fratello Ascanio) che durò due mesi. Ma l'intento di emulare Vittoria, per Maria Lucrezia Conti, è motivato da un'ulteriore coincidenza. La giovane, infatti, dichiara di essere nata proprio nel rione Colonna di Roma:

Quindi felicemente fortunata io nacqui alla luce mentre sotto del Romano Cielo nella Regione de' Colonna nomata, vagheggiai i primi raggi di questo Sole Terreno, quasi la stella fatale, e felice mi chiamasse alla virtuosa Sorte di Vittoria Colonna, la quale Io humile sieguo, et all'orma de' suoi passi riverentemente m'inchino²⁸.

Infine, Maria Lucrezia passa da Vittoria Colonna a «un'altra Diana», vale a dire la viceregina, Luisa de Sandoval, che le siede di fronte. In lei la giovane indica «una Patrocinante Deità che felicemente sovrasta nel teatro, dove verginetta fanciulla comparisco in arringo»²⁹.

In questo modo, all'interno della storia della famiglia Colonna, si risolve anche una sorta di *querelle* dentro la *querelle*: all'interno, cioè, della storia della filosofia femminile si ripropone la *querelle* degli antichi e dei moderni, perché, se da un lato era acclarato che l'età antica avesse prodotto un gran numero di donne dottissime, per quanto riguarda l'età moderna era ancora necessario affermare che – nelle parole di Maria Lucrezia – «non mancano al secolo nostro Donne sagge, a cui nulla manca di bello»³⁰.

Alla luce di quanto detto, è ben vero che la discussione di Maria Lucrezia Giastefia può apparirci come un'esibizione eterodiretta, ovvero pilotata nel quadro di politiche familiari. Ai Colonna, evidentemente, la famiglia Giastefia è molto legata, come si evince da quanto segue il passaggio della prefazione, già citato, in cui Maria Lucrezia giustificava il proprio desiderio temerario di affrontare l'agone filosofico: «Ma è pur vero come qui non da un tal desio fatta ardentissima, ma per l'autorità di coloro, à cenni de' quali ed io, et i miei per tante cagioni prontissima obediencia professiam»³¹. Resta

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 18.

³¹ *Ivi*, p. 20.

comunque il fatto che la stessa autorità dei Colonna, il contesto familiare in cui Maria Lucrezia è cresciuta, e la cultura umanista che ancora permea quegli ambienti in piena età della Controriforma, concorrono a creare la particolare congiuntura che permette a questa giovane donna di coltivare ed esprimere le proprie doti intellettuali.

Ci resta ora da dire qualcosa delle sessantacinque tesi filosofiche discusse da Maria Lucrezia Giastefia (di cui riporto il testo per intero in appendice). Esse riguardano metafisica, fisica (con particolare attenzione a meteorologia e astronomia), logica e morale. Si tratta, come preannunciato dal frontespizio, di tesi «scolastiche», di impostazione aristotelica. Per la maggior parte sono tesi prettamente tomiste; alcune fanno pensare più in particolare alle posizioni del Caietano (è il caso della dottrina dell'analogia *proportionalitatis* tra Dio e la creatura); altre invece sembrano mutate dalla tradizione scotista (ad esempio sugli universali³², sugli enti di ragione³³, sulla distinzione tra essenza ed esistenza³⁴, e, in fisica, sul luogo e sul vuoto³⁵, e sulla materia dei cieli, cui viene attribuita la stessa *ratio specifica* della materia sublunare³⁶).

L'unica menzione di Platone la troviamo nella decima tesi della sezione dedicata alla logica, ma si tratta solo di un riferimento al problema della ricerca o dell'apprendimento della verità posto nel *Menone* – se, cioè, sia necessario postulare delle cognizioni innate che permettano di riconoscere o apprendere il vero – e discusso da Aristotele all'inizio del primo libro degli *Analitici posteriori*³⁷. La tesi sostenuta qui da Maria Lucrezia Giastefia non riguarda il pensiero di Platone, ma il modo in cui deve essere interpretata la risposta data al problema da Aristotele: quest'ultimo concede che ogni cognizione intellettuale derivi da una cognizione precedente ma, precisa Maria Lucrezia, intende con ciò che ogni cognizione *discorsiva* deriva dalla cognizione di principi:

Etsi³⁸ sensus propositionis assumptae ab Arist. contra Platonem, scilicet omnis doctrina, omnisquè disciplina ex praeexistenti fit cognitione, veritatem contineat in omni cognitione intellectua, tamen magis conformiter ad mentem philosophi,

³² *Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones*, cit., in «Ex metaphysicis», n. 6, p. 2.

³³ *Ivi*, «Ex metaphysicis», n. 10 e ss., pp. 2-3.

³⁴ *Ivi*, «Ex metaphysicis», n. 8, p. 2.

³⁵ *Ivi*, «Ex physics», n. 11, p. 5.

³⁶ *Ivi*, «Ex lib. de coelo et mundo», n. 2, p. 6.

³⁷ *Posteriora analytica*, I, 1, 71a1-2; cfr. anche *ivi*, I, 18, 81a38-40; II, 19, 100a3-5.

³⁸ Nel testo si legge «Esto» per «Etsi».

ita intelligi debet; scilicet omnis cognitio discursiva fit ex cognitione principiorum³⁹.

Si tratta di un'interpretazione compatibile con quella di Tommaso d'Aquino, che identifica i principi in questione con i *semina* universali di tutte le scienze che conosciamo «fin dal principio naturalmente» («statim a principio naturaliter») per mezzo dell'intelletto agente⁴⁰. Sappiamo poi che per Tommaso l'intelletto agente funziona astraendo le specie dal sensibile, e non basandosi su universali innati. Intorno a questo snodo della psicologia e della gnoseologia il dibattito è particolarmente ampio e complesso. L'insistenza sul carattere «discorsivo» della conoscenza in questione può forse essere ricondotta a una lettura del passo aristotelico di matrice averroista, presente anche in molti autori scolastici, domenicani (da Alberto Magno in poi) e gesuiti (ad esempio Francisco Toledo⁴¹). Ad ogni modo, la tesi di Maria Lucrezia punta chiaramente in direzione contraria rispetto all'innatismo platonico.

In conclusione, le tesi difese da Maria Lucrezia Giastefia – verosimilmente preparate con il professore Carlo Sglomblino – rimangono per intero all'interno del perimetro della scolastica di impronta aristotelico-tomista, senza alcun nesso con i temi trattati nella prefazione. E se nella prefazione, come abbiamo visto, l'unico argomento filosofico portato in difesa dell'ingegno delle donne era desunto da Platone, nelle tesi regna incontrastato il pensiero del misogino Aristotele. Né Maria Lucrezia sfrutta la possibilità di utilizzare termini e argomenti aristotelici in modo anti-convenzionale, come ebbero modo di fare altre autrici, capaci di un pensiero più maturo e indipendente (pensiamo al caso di Tullia d'Aragona, che nel *Dialogo della infinità di amore* aveva usato la logica aristotelica per argomentare in favore di tesi di orientamento platonico⁴²). Ciò non toglie, tuttavia, che anche la vicenda di cui qui si è trattato, a suo modo, alimenti l'impressione che l'opzione per la filosofia platonica riuscisse più congeniale alle donne, e funzionale alla carica eversiva dei loro scritti rispetto alla cultura egemone.

³⁹ *Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones*, cit., p. 10.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, p. q. 117, a. 4.

⁴¹ F. TOLEDO, *Commentaria, una cum quaestionibus, in universam Aristotelis logicam*, apud Sessas, Venetiis 1617, pp. 147-152.

⁴² Cfr. D. GIOVANNOZZI, *Procedere aristotelico per approdi platonici. Il Dialogo della infinità di amore di Tullia d'Aragona*, in S. PLASTINA, E.M. DE TOMMASO, *Filosofo e scienziate in Età moderna*, Serra, Pisa-Roma 2019, pp. 15-27.

PARTHENIAE
ELUCUBRATIONES
EX INTEGRA PHILOSOPHIA
TVM METEORIS, ET ETHICIS

EX METAPHYSICIS

1. Habitus metaphysicae habet pro obiecto adequato, non tantum Deum, nec substantias separatas, nec ens diuisum in decem praedicamenta, nec deniquè ens, vt comprehendit etiam ens rationis, sed ens, vt comprehendit tantum omnia entia realia.

2. Ens transcendente vt sic ne dum ex natura rei, sed etiam ex parte intellectus concipientis nullum habet conceptum obiectiuum perfectè praecisum ab inferioribus, vndè caret differentijs proprie dictis, & contrahitur ad substantiam, & accidens, non per additionem nouae perfectionis, sed per maiorem expressionem.

3. Hinc ens vt commune Deo, & Creaturis, substantiae, & accidenti non est prè aequiuocum, nec vniuocum, sed analogum analogia, ne dum attributionis, verum etiam analogia proportionis.

4. Ens transcendente vt sic non habet veras, & reales passiones positiuas, sed tantum aliquas ad modum passionum, quae addunt enti tantum negationem, vel relationem rationis fundamentalem, hae autem sunt, Vnum, Verum, Bonum Aliquid Res.

5. Vnitas triplex est, transcendentalis scilicèt numeralis, & formalis. Vnitas transcendentalis, quae est passio entis non superaddit enti aliquod positiuum, sed solam negationem diuisionis Vnitas formalis, quae solum inuoluit diuisionis per principia formalia, si praecisè sumatur, non est sufficiens ad constituendum vniuersale, quod est vnum in multis.

6. Natura, quae à parte rei non est distincta ab hecceitate, sed solum per intellectum non est vniuersalis à parte rei, sed solum per intellectum.

* *Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones, cit., pp. 1-11.*

7. Vniuersale logicum, & si immediatè fiat solum ab intellectu possibili, per notitiam comparatiuam, tamen vniuersale methaphysicum sit, tam ab intellectu possibili, quam ab agente, sed à possibili immediatè, ab agente verò mediate.

8. Existentia (quae non est distincta à parte rei ab essentia) est longè perfectior essentia, cum sit vltima actualitas rei, per quam completè, & perfectè existit extra caussas, quae existentia reuocatur ad genus substantiae, vel accidentis, secundum quod res, quarum est actualitas, substantiales sunt, vel accidentales.

9. Veritas, quae est altera passio entis, est ita in rebus, vt etiam dicat ordinem ad intellectum, tàm creatum, quam increatum, & triplex est Transcendentalis, Moralis, & Praedicamentalis. Veritas praedicamentalis non consistit in conformitate rei ad se ipsam secundum esse obiectiuum, nec in conformitate rei ad se ipsam in suo esse reali, sed consistit in conformitate cognitionis ad rem cognitam, prout est in se, reperitur autem ueritas, & falsitas in secunda operatione, in prima autem operatione, siuè complexa, siue incomplexa reperitur formaliter veritas, falsitas verò non reperitur in prima operatione incomplexa, reperitur verò in complexa.

10. Ens essenziale nullum ab aeterno antequam producatum esse habet actuale, nec essentiae, nec existentiae, sed est omnino nihil, & dicitur possibile per denominationem extrinsecam à potentia Dei[.] Gradus methaphisici essentiae constitutiui neque inter se, neque ab hecceitate, nisi sola ratione ratiocinata distinguuntur.

11. Praeter ens reale datur etiam ens rationis obiectiuum intrinsecum quod est id, quod praeter illud esse, quod habet in intellectu nullum aliud esse habet, nec habere potest à parte rei, ad differentiam entis rationis obiectiui extrinseci, quod praeter illud esse à parte rei.

12. Hoc ens rationis contradistinguitur ab ente reali, & a puro nihilo, & est medium inter vtrumque, contradistinguitur item à denominationibus extrinsecis, quas dari à parte rei certum est prouenientes à formis extrinsecis per solam terminationem extrinsecam, & ab actu intellectus substituto loco rei intellectae.

13. Similiter ens rationis non consistit in possibilibus, praeteritis, & futuris cognitis, etiam vt actu existentibus in sensu composito, componendo scilicet possibilitatem, praeteritionem, & futuritionem cum existentia.

14. Nec sit ens rationis per substitutionem entis loco non entis, nec per hunc actum quo dico hircus realis non est ceruus realis, item nec per hunc actum affirmatiuum, hircus realis est ceruus realis, cum nullum exprimatur impossibile. Vndè exprimitur ab intellectu impossibile non putativè, sed reuera, & hoc impossibile expressum est verum, ac rigorosum ens rationis, & nullum requiritur iudicium falsum.

15. Quarè, quia ad exprimendum impossibile nulla requiritur imperfectio; fit ut Deus exprimat impossibile, & faciat ens rationis, sicut etiam Angeli, tam boni, quàm mali, è contra verò, quia nec voluntas, nec sensus interni, nec externi exprimunt impossibile, non formant ens rationis.

EX PHYSICIS

1. Habitus phisicae statuit sibi pro obiecto ens mobile, abstrahens à composito substantiali, & accidentali cuius prima principia sunt tria in fieri, scilicet, Materia Forma, & Priuatio, Priuatio quae est abstentia formae in subiecto capaci, non principiat mutationem per suum non esse, quando non est nec per suum esse quando est, sed per suum esse quando primò non est.

2. Materia (quam dari à parte rei certum est ex rerum uicissitudine) non est substantia simplex incompleta, ita constituta per purum posse, vt careat propria existentia, & subsistentia, sed verè habet propriam existentiam, & subsistentiam partialem, Quarè licèt naturaliter implicet stare materià sinè omni forma, tamen supernaturaliter potest, quod si propriam non haberet existentiam, nec supernaturaliter posset esse sinè omni forma.

3. Est autem materia primum subiectum vniscuiusque ex quo fit aliquid cum insit primo, & per se, & non secundum accidens, & si quid corrumpitur in hoc adibit vltimum, Eius essentia consistit in potentia receptiua, cum qua indentificantur formaliter potentia substentatiua, & recetatiua accidentium. Appetit materia formas non solum possibles, sed etiam praesentes, ad formas verò corruptas non habet naturalem appetitum.

4. Forma substantialis est actus primus materiae constituens cum illa, vnum ens completum cui dat esse specificum; eius existentia ex principiis

fidei faciliè suadetur. Antequam ab agente producatnr nullo modo secundum proprium esse praexistit actu in materia. Forma spiritalis nullo modo dependet in esse à materia sicut dependent formae materiales.

5. Causa in communi est principium per se influens esse in aliud, causarum aliae sunt intrinsecae, vt materia, & forma, & aliae extrinsecae, vt causa finalis, & efficiens; Causa in actu primo constituitur per potentiam, vel actiuam, vel passiuam, in actu secundo constituitur per caussalitem.

6. Causa materialis, et formalis sunt uerae caussae compositi earum caussalitas est vnio. Vnio autem est modus substantialis positiuus ab extremis indistantibus distinctus. In quocumque composito vnica vnio est, quae actu in vtroquè extremo subiectatur, & in composito humano non est spiritalis, sed materialis, & diuisibilis. Totum verò à materia, & à forma causatum nullo pacto ab ipsis simul vnus, & venientibus in recto distinguitur.

7. Causa efficiens est id vnde primum principium mutationis, & quietis[.] Eius caussalitas est actio, quae non distinguitur realiter à passione, recipitur in termino producto, à quo modaliter distinguitur.

8. Substantia creata nequè adquatè, nequè inadquatè est per se ipsam immediatè actiua in extrinsecum. Sed agit adequatè tanquam per suum instrumentum per accidentia, tum existentia in pass[iv]o, tum existentia in agente, tum in ordine ad producendam substantiam tum in ordine ad producenda accidentia. Non potest naturaliter idem numero effectus effectiue simul pendere à duplici causa totali eiusdem generis, & ordinis, supernaturaliter tamen potest.

9. Finis est vera causa realis, ac physica habet pro virtute causativa bonitatem, pro causalitate vero motionem quandam metaforicam habitam per ipsam actionem agentis, quatenus est propter talem finem, Agere propter finem formaliter solum agenti intellectuali conuenit, ipsi etiam Deo quantum ad operationes transeuntes, non vero quantum ad operationes immanentes; Datur etiam in agente intellectuali, Idea quae in conceptu obiectivo non formali collocari debet nec constituit speciale genus caussae, cum satis commode reducatur ad genus causae efficientis, & formalis extrinsecae.

10. Motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia, quae definitio comprehendit etiam mutationes instantaneas.

11. In vno, & eodem loco (qui est vltima superficies corporis continentis immobilis immobilitate explicata per ordinem situs, & positionis ad praecipuas partes vniversi) licèt duo corpora simul esse possint supernaturaliter, non possunt tamen esse naturaliter, cum hoc tamen stat, vt possit supernaturaliter idem corpus esse in pluribus locis adequatis circumscriptiuè. Praeter hunc locum datur alius non repletus corpore, qui vacuum appellatur, quod neque virtute Angelica fieri potest, bene tamen virtute Diuina; possent enim in uacuo fieri motus successiui.

12. Tempus (quod est numerus motus secundum prius, & posterius, & est motus primi mobilis, vt regulans hos motus inferiores) est ens reale completum, & perfectum independens à ratione, & cum duratio vt sic, non distinguatur realiter à re durante; tempus quod est duratio successiua, non distinguitur realiter à motu.

13. Inter corporis affectiones principem locum sibi arrogat quantitas continua permanens, quae est accidens reale, realiter à rebus quantis distinctum, cuius essentia sita est in extensione partium in ordine ad se, quo fit, vt substantia materialis, habeat quidem partes entitatiuas, non verò in partes extra partes dispositas independenter à quantitate, non componitur quantitas ex indivisibilibus, sed ex partibus diuisibilibus in semper diuisibilia, nequè partes habet distinctas actu, sed tantum in potentia, cum partibus verò nulla indiuisibilia siuè continuatiua, siuè terminatiua admittit.

14. Corpora improportionata, v.g. duo Anguli, duae sphaerae secundum, conuexum se tangunt per immediatam sequelam vnus ad alterum quatenus scilicet inter vnum Corpus, & aliud nihil mediat. Itaque si vnum corpus sumatur secundum partes distributivè, nulla illarum datur positivè in determinata minor, & minor, quae tangat, tangit vero secundum illas collectivè, quatenus inter totum, & totum nihil mediat. Vndè negatio distantiae, & corporis intermedij facit vt aliqua corpora sint formaliter se tangentia.

15. Ad quantitatem pertinet infinitum, quod rectè deffinitur ab Aristotile esse illud ex quo semper est aliquid extra accipere, siuè in potentia, si sit infinitum syncathegorematicum quod de facto datur, siuè in actu si sit in infinitum cathegorematicum quod omnino implicat in rebus creatis.

EX LIB. DE COELO, ET MVNDO

1. Constitutio haec rerum creatarum, quae mundu nomen obtinuit, ita cepit in tempore, vt nec per diuinam potentiam potuit esse ab aeterno, nec seundum res permanentes, nec secundum res successiuas. Eius autem ordo summo Dei consilio, & prouidentia dispositus est. Vnus de facto mundus est licèt plures alios in infinitum à Deo posse fieri certum sit.

2. Licèt corpora caelestia habeant materiam eiusdem rationis specifica, ac est materia rerum sublunarium, tamen non sunt corruptibilia, sed incorruptibilia.

EX LIB. DE ANIMA

1. Anima est actus primus corporis Physici Organici, potentia vitam habentis, non recipitur in materia informata forma corporeitatis, nec in corpore, quod informat admittit formas partiales. Carnis, ossis, nerui, &c.

2. Anima (quae triplex est, Vegetativa scilicet, Sensitiva, & Intellectiua, licèt potentiae sint quinque) non multiplicatur in eodem Composito substantiali, quod est vnum per se, sed est vna informans omnes animalis partes, licèt Anima rationalis sit formaliter indiuisibilis, & solum virtualiter diuisibilis, quatenus potest informare diuersas partes corporis diuisibilis, tamen forma omnia materialis, non tantum animalium imperfectorum, sed etiam animalium perfectorum diuisibilis est.

3. Eius potentiae sunt ab eadem realiter distinctae ab actibus adaequatis proximè, ab oiectis verò formalibus, & adaequatis remotè vnitatem, & distinctionem specificam sortiuntur.

4. Anima uegetativa, quae est primum principium vitale Nutriendi, Augendi, & Generandi tribus fulgitur potentijs realiter inter se distinctis Nutritiua scilicet, Augmentatiua, & Generatiua, quibus correspondent tres operationes; Nutritio scilicet Augmentatio, & Generatio.

5. Anima sensitiua, seù sensus receptiuus est specierum, modo spiritali, & immateriali, vt faceret circa sensibilia sensationem, quam non faceret si sensibile esset immediatè supra sensum positum. Medium enim est necessarium ad hoc vt sensibilia sentiantur à sensibus, qui estò circa sensibilia propria non patiantur deceptionem per se loquendo, bene tamen circa sensibilia per accidens, & communia.

6. Habet suas potentias, tum internas, tum externas, interne quatuor; Externae verò sunt numero quinque & vnaquaequè suum habet subiectum. Visiuae potentiae actio est visio, quae non fit per extramissionem, sed per

intromissionem, cuius obiectum formale est lucidum, & eius subiectum dicimus esse pupillam, non verò neruos opticos.

7. Anima rationalis (quam esse immortalem, non solum Auctoritate Patrum, sed etiam efficaci ratione constat) Duas habet potentias, intellectum, scilicet, & voluntatem. Intellectus duplex est, & vterque à materia immunis. Primus possibilis, cuius est vitaliter pati, Estquè subiectum omnium intelligibilium, & indiget speciebus intentionalibus impressis, quae nedum activè, sed etiam in ratione principij formalis cum ipso intellectu, ad intellectionem concurrunt. Alter est intellectus agens, cuius munus est agere, seu producere species, ad quas species producendas, concurrunt etiam phantasmata instrumentaliter, & determinativè, determinando scilicet intellectum ad producendum potius hanc speciem, quam aliam. Datur etiam species expressa, quae appellatur verbum mentis.

EX LIB. DE GENERAT. ET CORRVT [.]

1. Generatio substantialis, est mutatio totius in totum, nullo sensibili manente, vt subiecto eodem, illam semper concomitatur corruptio, quae dicitur mutatio totius in non tuum⁴³ sub eadem communi materia, quatenus generatio vnius est corruptio alterius. Generatio viuientis est processio viuientis à viuente, vt à principio coniuncto in similitudinem natura.

2. In generatione multa remanent accidentia, quae erant in corrupto composito. Vndè non datur resolutio vsque ad materiam primam; quomobrem accidentia, quae sunt dispositiones ad formam, non in toto composito, sed in sola materia recipiuntur; immediate quidem ipsa quantitas, media verò qualitate aliae dispositiones.

3. Creatio est productio rei ex nihilo. Non est dabilis creatura, quae connaturaliter creet tanquam causa principalis idquè non solum propter extrinsecam auctoritatem, tum Patrum, tum scholasticorum, sed etiam propter efficacem rationem. Potest autem eleuari Instrumentaliter ad creandum.

4. Rerum ortus, & interitus mensurari potest siuè Intrinsecè per primum, & vltimum sui esse, siuè extrinsece per primum, & vltimum sui non esse, praeter autem enumeratos duos incipiendi modos in instanti, & post instans non datur tertius incipiendi modus immediatè antè instans.

5. Alteratio, quae est motus ad qualitates sensibiles manente subiecto eodem, non interpellatè fit per minima, sed continuè successiue secundum intensionem, & extensionem cum habet contrarium. Extensio qualitatis

⁴³ Sic per «totum».

fit per productionem qualitatis in diuersis subiecti partibus, Intensio verò per additionem gradus ad gradum in eadem parte subiecti; Gradus, quibus qualitas intenditur, sunt homogenei, & diuisibiles in infinitum. Nom⁴⁴ implicat Indiuisibile, si daretur seiunctum à qualitate per se, vel alterati⁴⁵, vel moueri.

ELEMENTA, ET MIXTA

1. Elementa quatuor sunt: Terra in mundi centro manet immobilis, supra terram per se petit esse aqua, quam ambit aer, igne inferior, cuius patria sedes sub coelo est. Vnicuique elemento ex quatuor primis qualitibus conuenit vna qualitas in summo, & altera in excellenti.

2. Elementa non mouentur ad proprium locum à Caelesti motu, nequè a loco attrahente, nequè a causa influente in motu remouente prohibens, sed per propriam virtutem in illis residentem; attribuitur autem iste motus generanti; in proprio loco elementa, nequè grauitant, nequè leuitant.

3. Ex elementis fit mixtio, quae est miscibilium alteratorum vnio, fit autem non per solam iuxtà positionem, aut per solam alterum alterationem, sed corrumpi debent formae elementorum, & generati forma mixti, & ideo non formaliter, sed virtualiter in mixto elementa Continentur.

EX LOGICIS

1. Habitus logicae adequate diuiditur in docentem, & vtentem in omni parte, tam scilicet analitica, quam topica, quam sophistica, quae diuisio est ad modum diuisionis, logica docens est scientia, logica vtens non est scientia, sed ars non mechanica, sed liberalis. Vterque tamen habitus est habitus speculatiuus. Est autem logica simpliciter necessaria ad scientias acquirendas in esse perfecto, ad scientias verò in esse imperfecto aliquando est necessaria simpliciter, aliquando vero secundum quid.

3⁴⁶. Statuit sibi pro obiecto formali, & adequato ens rationis non quodcunquè sed directiuum operationum intellectus.

4. Praedicabilia constituuntur in numero quinario, huiusmodi sunt, Genus, Species, Differentia, Proprium, & Accidens, Genus prout a logicis sumitur. Diffinitur descriptiuè, per esse id quod praedicatur de pluribus

⁴⁴ Sic per «Non».

⁴⁵ Sic per «alterari».

⁴⁶ Il numero 2 manca.

differentibus, specie in eo quod quid est, in qua deffinitione diffinitium formale est secunda intentio genereitatis in concreto; Et vt totum actuale.

5. Species diffinitur, & per rationem subijcibilitatis ad genus, & per rationem praedicabilitatis ad individua, ex quibus sola ratio praedicabilitatis est constitutiuua illius vt secundi praedicabilis, quam praedicabilitatem naturae Angelicae conuenire secundum esse obiectiuum, quod habet in intellectu pro hoc statu affirmamus.

6. Differentia, cuius deffinitio data per praedicari de pluribus differentibus specie in quale quid conuenit positiuè differentiae subalternae, athomae vero non per repugnantiam; constituitur in ratione tertij praedicabilis per respectum non ad speciem, sed ad individua.

7. Proprium, vt est quartum praedicabile debet deffiniri per esse id quod praedicatur de pluribus in quale accidentale necessario & vt tale constituitur per respectum ad indiuidua.

8. Accidens cuius essentia est aptitudinalis inherentia, diffinitur quod sit id quod adest, & adest⁴⁷ praeter subiecti corruptionem, licèt vt quintum praedicabile sit id quod praedicatur de pluribus in quale accidentale contingenter, & vt tale constituitur per ordinem ad subiecta.

9. Relatio praedicamentalis secundum esse est realis realitate existentiae, quae realitas efficaciter probatur ex relationibus Diuinis; totum eius esse est esse in ordine ad aliud; distinguitur realiter à fundamento; terminatur ad absolutum; non multiplicatur numero ad multiplicationem numericam terminorum, Nec potest vna relatio fundare aliam, Estquè triplicis generis iuxta tria fundamentorum genera in quibus fundatur, scilicet in vnitae, & numero, in actione & passione, & in ratione mensurae, & mensurabilis, solum enim relationes secundi generis dicimus esse reales consistentes in forma media.

10. Esto⁴⁸ sensus propositionis assumptae ab Arist. contra Platonem, scilicet omnis doctrina, omnisquè disciplina ex praeexistenti fit cognitione, veritatem contineat in omni cognitione intellectiuua, tamen magis conformiter ad mentem philosophi, ita intelligi debet; scilicet omnis cognitio discursiva fit ex cognitione principiorum.

EX METEORIS

1. Meteorologicae impraessiones suas habent caussas iuxta quatuor genera caussarum. Vndè causa materialis remota, ex qua fiunt sunt Terra, &

⁴⁷ Sic per «abest».

⁴⁸ Sic, per «Etsi».

aqua, caussa materialis proxima sunt Alitus, siuè spirationes, & exhalatio. Caussa efficiens remota est Sol eleuans, & astra. Caussa efficiens proxima est calor Solis, vel frigiditas attrahentis. Caussa formalis determinans materiam vel est aliqua forma accidentalis vt in uentis, pluuiam & similibus, vel est aliqua forma substantialis, vt in cometis, &c. & denique caussa finalis, cuius gratia tales impressiones fiunt est pulchritudo vniversi.

2. Materia proxima meteorologicarum impressio est vapor, & exhalatio, quae non differunt essentialiter specificè ab elementis, à quibus eleuantur sed solum accidentaliter. Vnde potest dici, quod exhalatio sit elementum secundum essentiam, non verò secundum accidentia, quae habet.

3. Caussa materialis Cometae est exhalatio calida, & sicca. Caussa formalis intrinseca est forma ignis, Caussa formalis extrinseca est figura, quae triplex est; Crinita, Caudata, & Barbata; Caussa efficiens formae ignis in cometa est Sol & motus, & denique caussa finalis est expurgatio terrae, pulchritudo vniversi, vel significatio futuri euentus, significat autem cometa nec solum bonum, nec solum, malum, sed vtrumquè sub diuersa tamen ratione, significat malum quia indicat magnarum exhalationum copiam, & significat bonum quia imminuit malum.

4. Vniversalia, scilicet, Minus vniversalia, & Particularia, quae significant. Primo exiccationes, & estus. Secundò copiam ventorum, tempestates & terremotus. Tertio Famem, Pestem, Bellum, & Principum mortem.

EX AETHYCIS

1. Virtus in communi, vt comprehendit tam virtutes acquisitas, quàm infusas, tam morales, quam intellectuales, est habitus operatiuus; Virtus verò moralis est habitus electiuus in mediocritate consistens.

2. Virtus ex sua natura est habitus bonus, qua propter unus idemque habitus ex sua intrinseca ratione non potest esse modo virtus, modo vitium.

3. Habitus virtutis non potest concurrere ad actum malum ex fine, & circumstantia extrinseca, licèt sit bonus ex obiecto motivo, & circumstantijs intrinsecis.

4. Nulla virtus moralis est essentialiter connexa cum prudentia, & è contra, nec virtutes morales inter se, bene quidem omnes virtutes morales perfectae possunt dici inter se connexae, participatione, In quantum scilicet vnaquaeque virtus similis est alteri in operando cum vnaquaeque prudenter iustè, & modè operetur.

5. Prudentia (quae est habitus agendi vera cum ratione circa ea quae homini bona, aut mala sunt) est in intellectu, tanquam subiecto, & est consultiua, & iudicatiua mediorum virtutum moralium secundum rectam rationem, et ei non potest subesse falsum. Partes autem integrales prudentiae sunt octo, Nimirum, Memoria, Intelligentia, Docilitas, Solertia, Ratio, Prouidentia, Circumspectio, et Cautio.

LAVS DEO

Bibliografia

- BARTOLOCCI, G., *Bibliotheca Magna Rabbinnica*, Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Roma 1683.
- BONVINI MAZZANTI, M., *Battista Sforza Montefeltro, una principessa nel Rinascimento italiano*, Quattroventi, Urbino 1993.
- COLONNA, P., *Apologia mulierum. In difesa delle donne*, a cura di F. MINONZIO, New Press, Como-Polyhistor, Lecco 2015.
- FORLIVESI, M., *Materiali per una descrizione della disputa e dell'esame di laurea in età moderna*, in «Divus Thomas», vol. 103, n. 3, 2000, pp. 252-279.
- FRANCHINI, G., *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori Francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, Soliani, Modena 1693.
- GIASTEFIA CONTI, M.L., *Ex universa philosophia naturali, et ethycis assertiones publice Neapoli in Regia Ecclesia Monialium Divae Clarae coram... ducibus J.A. Enriquez de Gabrera et D.A. Sandoval... propugnandae a Maria Lucretia Giastefia de Comitibus Romana...*, excudebat H. Savius, Neapoli 1644.
- GIOVANNOZZI, D., *Procedere aristotelico per approdi platonici. Il Dialogo della infinità di amore di Tullia d'Aragona*, in S. PLASTINA, E.M. DE TOMMASO, *Filosofo e scienziato in Età moderna*, Serra, Pisa-Roma 2019.
- PLASTINA, S., *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno. La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Carocci, Roma 2017.
- PLEBANI, T., *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX)*, Carocci, Roma 2019.
- RENAZZI, F.M., *Storia dell'Università di Roma*, vol. 2, Forni, Bologna 1805.
- RISSE, W., *Bibliographia philosophica vetus*, pars 9, *Syllabus auctorum*, Olms, Hildesheim 1998.
- TEJADA, F.E. de, *Nápoles hispánico - Las Españas rotas, 1621-1665*, Madrid 1964, trad. it. A. CUCCHIA, *Napoli spagnola*, Controcorrente, Napoli 2017, vol. 5, *Le Spagne infrante 1621-1665*.
- TOLEDO, F., *Commentaria, una cum quaestionibus, in universam Aristotelis logicam*, apud Sessas, Venetiis 1617.
- UGURGIERI AZZOLINI, I., *Le pompe sanesi, o vero Relazione delli huomini, e donne illustri di Siena e suo Stato*, parte II, Pier'Antonio Fortunati, Pistoia 1649.

Emilio Maria De Tommaso* e Valentina Zaffino**

«I have no Ill Opinion of the Platonists»
Presenze cantabrigensi negli scritti pubblici e privati
di Damaris Masham***

Abstract: Damaris Cudworth Masham can be considered a quintessential Lockean thinker, evidenced by her alignment with empiricist epistemology, her anti-occasionalism, her aversion to religious enthusiasm, her focus on education, and her belief in Christianity as a rational religion. Nonetheless, as the daughter of the prominent Cambridge Platonist Ralph Cudworth, Masham's intellectual formation was deeply influenced by the Platonist tradition, having been, as she herself noted, raised «amongst Philosophers of that Sect». This paper seeks to elucidate the residual traces of her Platonic heritage, as they emerge in both her public and private writings. Her correspondence with John Locke reveals her use of concepts derived from Henry More and Ralph Cudworth, such as the notion of «active Sagacitie». Platonic influences are also displayed in her *Occasional Thoughts*, particularly in her doctrine of morality as the practice of virtue, rooted in the interplay of reason and Revelation. Furthermore, this study highlights the shared cultural milieu imbued with Arminian theology, which facilitated the intellectual exchange between Cambridge Platonism and Lockean empiricism. Within this context, Masham functioned as a mediator, bridging these two philosophical traditions.

Damaris Cudworth Masham può essere considerata a buon diritto una pensatrice di ispirazione lockiana, come dimostrano l'adesione all'epistemologia empirista, il rifiuto dell'occasionalismo, l'avversione per l'entusiasmo religioso,

* Università Telematica degli Studi IUL, Firenze.

** Università della Calabria.

*** Il presente saggio è stato scritto a quattro mani dai due autori, il cui ordine è puramente alfabetico. Chiunque abbia lavorato, anche solo una volta, condividendo gli esiti delle proprie ricerche personali, confrontandosi ripetutamente con un o una collega, ragionando sulla scelta dei singoli termini e sull'interpretazione proposta, sa bene che il discrimine tra il contributo dell'uno o dell'altra non ha più contorni definibili, ma è proprio in quel confronto che l'articolo prende forma ed è a pari titolo attribuibile a entrambi gli autori.

l'interesse per l'educazione e la convinzione che il cristianesimo sia una religione razionale. Tuttavia, in quanto figlia dell'eminente platonico di Cambridge Ralph Cudworth, la formazione intellettuale di Masham fu profondamente influenzata dalla tradizione neoplatonica, essendo stata, come lei stessa sottolineò, cresciuta «tra i filosofi di quella scuola». Questo articolo intende mettere in luce le tracce residue della sua eredità platonica, così come emergono nei suoi scritti pubblici e privati. La sua corrispondenza con John Locke rivela l'uso di concetti derivati da Henry More e Ralph Cudworth, come la nozione di «sagacia attiva». Influenze platoniche sono evidenti anche nei suoi *Occasional Thoughts*, in particolare nella dottrina della morale intesa come pratica della virtù, radicata nell'interazione tra ragione e Rivelazione. Inoltre, questo saggio pone attenzione ad un comune ambiente culturale e teologico di ispirazione arminiana, che favorì lo scambio intellettuale tra il platonismo di Cambridge e l'empirismo lockiano. In questo contesto, Masham agì come mediatrice, creando un ponte tra queste due tradizioni filosofiche.

Keywords: Damaris Masham; John Locke; Cambridge Platonism; Reason and Revelation; Arminian Theology

Premessa

«I suspect she may have remained under her father's influence more than mine»¹. Questa è la risposta che, in un ipotetico dialogo con John Locke (1632-1704), Terence Moore, studioso contemporaneo, immagina di ricevere dal suo illustre interlocutore, allorché interrogato circa la sua possibile influenza sul pensiero di Damaris Cudworth Masham (1659-1708), figlia dell'eminente platonico di Cambridge Ralph Cudworth (1617-1688). La critica ha, negli ultimi trent'anni, variamente esplorato la relazione intellettuale tra Locke e Masham, enfatizzando giustamente le evidenti tracce di empirismo lockiano nella riflessione della nobildonna inglese, pur sottolineandone i tratti distintivi di una altrettanto evidente autonomia intellettuale², senza peraltro ignorare una qualche forma di debito dello

¹ T. MOORE, *John Locke and Damaris Masham, née Cudworth: Questions of Influence*, in «Think. Philosophy for Everyone», 34, 2013, p. 98.

² Cfr. S. O'DONNELL, «*My Idea in Your Mind*». *John Locke and Damaris Cudworth Masham*, in R. PERRY, M. WATSON BROWNLEY (eds.), *Mothering the Mind. Twelve Studies of Writers and Their Silent Partners*, Holmes & Meier, New York/London 1984, pp. 26-46; L. SIMONUTTI, *Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle lettere*, in

stesso Locke nei confronti dell'amica³. Nondimeno, resta ancora un certo margine di indagine circa quale sia il retaggio cantabrigense presente negli scritti (pubblici e privati) di Lady Masham.

In un pionieristico e ormai iconico lavoro del 1993 Sarah Hutton è stata la prima a rilevare, nella riflessione filosofica della *Learned Lady*, la capacità di proporre un certo sincretismo tra posizioni storiograficamente considerate esclusive, o perlomeno poco conciliabili tra loro, come il platonismo di Cambridge e l'empirismo di John Locke appunto⁴.

A prima vista, rivendicare le ascendenze neoplatoniche nella riflessione di Lady Masham potrebbe sembrare un'istanza ridondante e accessoria rispetto alla ricostruzione dei temi centrali del suo pensiero: in effetti, Damaris è, come già detto, figlia di Ralph Cudworth ed è quasi superfluo sottolineare l'importanza che le posizioni neoplatoniche paterne hanno assunto nella sua educazione. I motivi di ciò sono anzitutto due: da una parte, certamente la nobildonna conosce bene il pensiero e gli scritti del proprio genitore⁵, col quale si confronta puntualmente e del quale non

Scritti in onore di Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987, pp. 141-165; EAD., *Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana: Damaris Cudworth, Lady Masham. Con tre poemi*, in P. TOTARO (a cura di), *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, Collana scientifica del CNR, Roma 1999, pp. 173-199; EAD., *Lady Damaris Masham, Liberty, Reason and the Love of God*, in «Laboratorio dell'ISPF», 13, 2018, pp. 1-14; J. BROAD, *Women Philosophers of Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 114-140; K.J. READY, *Damaris Cudworth Masham, Catharine Trotter Cockburn, and the Feminist Legacy of Locke's*, in «Eighteenth-Century Studies», 35 (45), 2002, pp. 563-576; S. HUTTON, *Lady Damaris Masham*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, <http://plato.stanford.edu/entries/lady-masham/>; C. WILSON, *Love of God and Love of Creatures: The Masham-Astell Debate*, in «History of Philosophy Quarterly», 21 (3), 2004, pp. 281-298; R. SLEIGH, *Reflections on the Masham-Leibniz Correspondence*, in C. MERCER and E. O'NEILL (eds.), *Early Modern Philosophy. Mind, Matter and Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 119-126; G. DI BIASE, *Damaris Cudworth Masham contro il deismo. Una difesa di The Reasonableness of Christianity di John Locke*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 11, 2019, pp. 101-112; S. WEBB, *Living Philosophy: Self-revelation and Damaris Masham's Philosophical Autobiography*, in «Journal of Speculative Philosophy», 34 (1), 2020, pp. 30-48; E.M. DE TOMMASO, *Amore per Dio e amore per le creature. Damaris Masham contro l'occasionalismo di John Norris*, in «Bruniana & Campanelliana», 27 (1-2), 2021, pp. 461-473.

³ Cfr. J. BROAD, *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, in «Journal of the History of Ideas», 67, 2006, pp. 489-510.

⁴ S. HUTTON, *Damaris Cudworth, Lady Masham. Between Platonism and Enlightenment*, in «British Journal for the History of Philosophy», 1 (1), 1993, pp. 29-54.

⁵ Va ricordato che è proprio la *Learned Lady* di Cambridge a inviare a Locke, che gliela aveva richiesta, copia dell'opera di Cudworth. Questo episodio segna l'avvio dell'epistolario

può – anche per motivi biografici – non condividere almeno alcuni argomenti e alcune posizioni⁶; dall'altra, Damaris si è formata nel circolo di Cambridge e qui ha maturato i propri principali interessi filosofici e culturali, grazie al costante scambio coi membri del circolo, in particolare con Henry More (1614-1687). È dunque forte la sua appartenenza a questo ambiente neoplatonico, a cui ella rimane legata per tutto il corso della sua vita.

In questo lavoro, pur non disconoscendo la forte matrice empirista di ispirazione lockiana che connota il pensiero di Damaris Masham, intendiamo, tuttavia, far luce su alcuni elementi storico-contestuali e teologico-filosofici che costituiscono non solo il retroterra culturale della nobildonna inglese, ma una sorta di vera e propria filigrana intellettuale che ne percorre l'intera riflessione filosofica. In particolare, vedremo come alcune presenze cantabrigensi siano evidenti già nell'epistolario giovanile che ella intrattiene proprio con John Locke, prima e subito dopo il suo matrimonio con Sir Francis Masham (1646-1723). Inoltre, noteremo che, nonostante le sue opere edite, il *Discourse Concerning the Love of God* (1696) e gli *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life* (1705), siano caratterizzate da una convinta adesione ad alcune delle principali idee lockiane, come i fondamenti dell'epistemologia, la ragionevolezza del cristianesimo e principi dell'educazione, la riflessione morale di Masham implichi una prospettiva teologica che le consente di tessere una sorta di dialogo tra il padre Ralph Cudworth, l'amico John Locke e alcuni teologi arminiani particolarmente vicini ad entrambi, come Jean Le Clerc (1657-1736) e Philipp Van Limborch (1633-1712).

tra i due. Analogamente Masham invierà copia del *True Intellectual System* anche a Jean Le Clerc, nel 1699, e a Gottfried Wilhelm Leibniz, nel 1703.

⁶ Perlomeno stando a quanto racconta George Ballard: «Her father soon perceiving the bent of her genius, took such particular care in her tuition, that in the early part of her life she was distinguished for her uncommon learning and piety» (G. BALLARD, *Memoirs of several ladies of Great Britain, who have been celebrated for their writings or skill in the learned languages arts and sciences*, Jackson, Oxford, 1752, p. 379). Hutton, tuttavia, nota che, nonostante Ralph Cudworth sia uno dei classicisti più eruditi dell'Inghilterra del XVII secolo, non insegna mai alla figlia né il latino né il greco, la quale solo successivamente recupera, seguendo il metodo lockiano, esposto in *Some Thoughts Concerning Education*, una certa conoscenza del latino, sufficiente per consentirle di insegnarne le basi al figlio Francis Cudworth Masham (1686-1731) (cfr. S. HUTTON, *Damaris Cudworth, Lady Masham: between Platonism and Enlightenment*, cit., pp. 31-32).

1. Echi cantabrigensi nell'epistolario tra Masham e Locke: John Smith, Ralph Cudworth e Henry More

1.1 *John Smith*

In una lettera del 16 febbraio 1682, Philoclea, *alias* Damaris Cudworth, che al tempo non è ancora Lady Masham⁷, chiede a Philander, pseudonimo usato da John Locke, un giudizio sincero («you must remember to tell me them truely, and to let me know what those things are that you dislike in it») su un libro che egli ha acquistato recentemente, probabilmente su indicazione della stessa amica⁸. Si tratta dei *Select Discourses* di John Smith (1618-1652), *fellow* del Queen's College di Cambridge, usciti nel 1660, di cui Locke si procura la seconda edizione del 1673.

Nel primo discorso, intitolato «Of the true Way or Method of attaining to Divine Knowledge», Smith propone una suddivisione degli esseri umani in «Four ranks, [...] with a respect to a Fourfold kind of Knowledge»⁹. La prima categoria è rappresentata dal *Complex and Multifarious man*, che è l'insieme di anima e corpo, la cui conoscenza è il risultato dell'intreccio così stretto di «Sense and Reason», che non è possibile rintracciarne i suoi principi primi. Le vite di questi uomini sono «steerd by nothing els but *Opinion and Imagination*»¹⁰. Il secondo tipo è rappresentato dall'uomo «that looks at himself as being what he is rather by his Soul then by his Body»¹¹, che ritiene che il corpo debba obbedire sempre all'anima. Quest'uomo ha «more clear and distinct Opinions», è più adatto del tipo precedente a essere iniziato ai misteri della religione, ma le «Innate notions of Truth» di cui dispone, non sono ancora state raffinate dalla «practice of true Vertue». La terza categoria comprende coloro «whose Soul is *already purg'd* by this lower sort of Vertue» e per questo si estraniamente dal corpo e dalle passioni corporee, per farvi presto ritorno. Per quanto a costoro possa essere riconosciuta «a lower degree of Science» e un «inward sense of Vertue and Goodness», tuttavia questo tipo di co-

⁷ Per evitare di generare confusione e per ragioni di uniformità con la letteratura secondaria esistente, ci riferiremo alla nostra autrice con il nome da sposata anche per gli scritti precedenti al suo matrimonio.

⁸ Cfr. J. LOCKE, *The Correspondence of John Locke*, 8 vols, ed. E.S. DE BEER, Clarendon Press, Oxford 1976-89, II, #684, p. 484.

⁹ J. SMITH, *Select Discourses*, Printed by J. HAYES, for W. Morden Bookseller, Cambridge 1673, p. 17.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 18.

noscenza è corruttibile, perché spesso si basa su «an ill ferment of self-love», che facilmente si traduce in «Pride, Arrogance, and Self-conceit»¹². Il quarto *rank* di esseri umani è rappresentato da «the true Metaphysical and Contemplative man», capace di vivere una vita ben più elevata delle precedenti, caratterizzata da «Universal Love» e «Holy Affection», che astraendolo da sé stesso lo spingano verso «the nearest Union with the Divine Essence that may be»¹³. Si tratta di una vera e propria «intellectual Life», alla quale i Platonici attribuiscono «a true Divine wisdom», ma che, secondo Smith, «peculiarly belongs to the true and sober Christian»¹⁴. Si tratta dello stesso soffio divino («God's own breathe») che informa l'anima dell'essere umano, «a higher degree of knowledge» connaturata a essa, ma che è superiore ad ogni potere immaginativo dell'anima, la quale non sarebbe da sola capace di una conoscenza divina *in speculo lucido*, ma, senza quel grado superiore di conoscenza, potrebbe vedere soltanto come attraverso un vetro, per giunta opacizzato¹⁵.

Locke non gradisce questo genere di quadripartizione degli esseri umani, ritenendo che le opinioni non fondate sulla ragione non si possano considerare vere conoscenze. Gli uomini, secondo Locke, si suddividono in due grandi categorie: «[...] men who either thinke as if they were only body and minde not soule or spirit at all, or those who in some cases at least thinke of themselves as all soule seperate from the commerce of the body and in those instances have only visions or more properly imaginations»¹⁶. Tali visioni, quando applicate alla religione, assumono i connotati dell'entusiasmo.

Su questo Masham, che condivide i timori di Locke circa il possibile dilagare dell'entusiasmo sfrenato, mostra, però, alcune perplessità nei confronti della posizione dell'amico. Ella, infatti, pur riconoscendo che la quadripartizione degli esseri umani proposta da Smith possa essere questionabile, tuttavia, ritiene che anche la divisione del genere umano operata da Locke appaia poco soddisfacente: «[...] [it] seemes to be something too general, and there are a number of Persons in the World (at least (I think) ought to be) which I find not included in any part of it»¹⁷. Inoltre,

¹² *Ivi*, p. 19.

¹³ *Ivi*, p. 20.

¹⁴ *Ivi*, p. 21.

¹⁵ «Our own imaginative powers, which are perpetually attending the highest acts of our souls, will be breathing a gross dew upon the pure glass of our understandings, and so sully and besmear it, that we cannot see the image of the Divinity sincerely in it» (*ibidem*).

¹⁶ J. LOCKE, *Correspondence*, cit., II, #687, p. 488.

¹⁷ *Ivi*, #684, p. 484.

secondo la nobildonna, non è del tutto chiaro cosa Locke intenda per *vision* né fino a che punto egli ritenga che possa spingersi il potere della ragione. Cionondimeno, ella afferma quanto segue:

[...] onely as I understand them it seemes to mee that there may be *something betweene these two things*, there being (I think) such a *Degree of Perfection* to be attain'd to in this Life to which the Powers of *meere Unassisted Reason* will never Conduct a Man [...]. I would faine know whether you think not that by imploying it the best one can, and by constantly adhering to the Dictates of it, they may not at length come to be acted by a *Higher Principle*, Or whether it is by that alone that we are capable of becomeing those new Creatures so often spoken of, it seemes to mee I confess that it is not, and I beleeve that my Author was of that mind¹⁸.

Il brano è molto interessante per due ordini di ragioni. In primo luogo, Masham introduce l'idea che l'essere umano possa aspirare a un livello di perfezione che la ragione non sarebbe in grado di raggiungere, seguendo semplicemente i propri dettami, senza l'assistenza di un principio più elevato. E in questo ella prende in qualche modo le distanze dall'interlocutore. In secondo luogo, riferendosi a Smith come «my Author» e allineando la propria posizione alla sua su questo punto, Masham sembra esplicitamente riconoscere le proprie ascendenze neoplatonico-cantabrigensi, al punto che nel prosieguo del carteggio non mancherà di ribadire le proprie simpatie per quel circolo di intellettuali. Nel marzo del 1682 scrive: «That I have no Ill Opinion of the Platonists I confess, nor ought you to wonder at That seeing I have spent the Most of my Life amongst Philosophers of that Sect in whom I have always found the most Vertue and Friendship»¹⁹. Ancora, nel novembre del 1685, descrive sé stessa come «late growne a most Wonderfull Platonist»²⁰, e nel marzo dell'anno successivo menziona senza mezzi termini il proprio «System of Platonisme»²¹.

1.2 *Ralph Cudworth*

Un'altra figura della cui presenza nei testi di Masham e nelle lettere destinate a Locke la storiografia ha dato conto in modo solo parziale è il già citato Ralph Cudworth, padre di Damaris. A ben vedere, nell'epistolario

¹⁸ *Ivi*, #684, p. 485. Corsivo nostro.

¹⁹ *Ivi*, #690, p. 493.

²⁰ *Ivi*, #837, p. 759.

²¹ *Ivi*, #847, p. 792.

con Locke i rimandi espliciti a Ralph Cudworth sono scarsi e relativi solo alla sfera privata della famiglia, e quindi privi di rilevanza filosofica²². Tra gli studi che hanno messo in relazione il pensiero di Damaris con quello di suo padre, rintracciando tra questi un filo di continuità, è particolarmente interessante un recente contributo di Sarah Hutton, che enfatizza gli elementi di coerenza nel triangolo intellettuale virtuale che tiene insieme Cudworth, Masham e Locke²³. Hutton, andando oltre la questione dell'accesso o meno da parte di Damaris ai manoscritti paterni, sostiene che la pensatrice abbia un'adeguata conoscenza delle opere del padre, di certo sufficiente per consentirle di elaborare un'efficace linea apologetica nei suoi confronti (*Defence of Ralph Cudworth*), allorché, all'inizio del XVIII secolo, il *True Intellectual System* di Cudworth, e in particolare la sua dottrina delle nature plastiche, diviene oggetto di un dibattito che coinvolge Jean Le Clerc, Pierre Bayle (1647-1706) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). La nobildonna illustra la sua difesa della teoria di Cudworth in una nota lettera di fine 1705, indirizzata proprio a Leibniz²⁴. Ciò non significa, come precisa Hutton, che Damaris sia sempre in accordo con il pensiero del padre, ma è innegabile che ne conosca bene almeno i punti

²² In una lettera del 8 settembre 1682, Damaris racconta di essersi recata a una fiera con la madre e di attendere che il padre rientri da Londra, giacché egli, insieme con Henry More, le avevano promesso di accompagnare le donne in questa uscita (*ivi*, #731, p. 546); mentre in un'altra missiva datata 5 febbraio 1688, l'autrice racconta all'amico della fatica che affronta nel separarsi temporaneamente dalla madre, dal padre e dal figlio (*ivi*, III, #1003, p. 356).

²³ Cfr. S. HUTTON, *Damaris Masham, Ralph Cudworth and John Locke: Some Philosophical Continuities*, in «*Studia z Historii Filozofii*», 12 (3), 2021, pp. 11-35; 29 e ss.

²⁴ Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, Hrsg. C.I. GERHARDT, 7 vol. (Berlin 1875-90), reprint G. Olms, Hildesheim 1965, III, pp. 370-371. Per quanto riguarda il dibattito che al tempo si infiamma attorno a Cudworth e alla sua teoria delle nature plastiche si vedano: L. SIMONUTTI, *Bayle and Leclerc as Readers of Cudworth. Elements of the Debates on Plastic Nature in Dutch Learned Journals*, in «*Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*», 40, 1993, pp. 147-165; S. ROSA, *Ralph Cudworth in the République des Lettres: The Controversy about Plastic Nature and the Reputation of Pierre Bayle*, in «*Studies in Eighteenth-Century Culture*», 23, 1994, pp. 157-160; S. BROGI, *Nature plastiche e disegni divini. La polemica tra Bayle e Le Clerc*, in «*Studi Settecenteschi*», 20, 2000, pp. 51-88; E.M. DE TOMMASO, *The Debate on Plastic Natures in the Correspondence between Masham and Leibniz. Epistolary Exchanges as an Intellectual Framework in the République des Lettres*, in E.M. De Tommaso e D. Giovannozzi (a cura di), «*Impertinencies of a Womans Pen*». *Anonimato, paratesti, epistolari nelle scritture delle donne tra medioevo e età moderna*, «*Lo Sguardo*», 38 (1), 2024, pp. 95-118..

salienti, anzitutto il platonismo di fondo che lo caratterizza e la visione intellettualista di Dio²⁵.

Allo stesso modo, non vi sono tracce di un eventuale dibattito con Locke a proposito delle tesi di Cudworth, essendo ad esempio assenti riferimenti alle nature plastiche. Tuttavia, risulta di particolare interesse un passaggio di una lettera scritta da Lady Masham il 7 aprile 1688. Qui l'autrice, nel suo discorso circa l'*actual knowledge*, usa l'immagine del musicista addormentato («the sleeping musician»), già introdotta da Ralph Cudworth nel terzo capitolo del suo *The True Intellectual System of the Universe*. Tale rimando è quanto mai significativo di un certo modo di affrontare l'argomento dell'innatismo delle forme e delle idee, argomento che, come emerge nella lettera in questione, la filosofa ricava da Cudworth o, se non altro, lo condivide con lui.

Il pretesto della missiva è l'invio a Masham da parte di Locke del suo *Abregé*. Da quanto ricaviamo da una precedente missiva di Locke indirizzata a Robert Boyle (1627-1691), databile tra la fine di gennaio e l'inizio di febbraio 1688²⁶, il filosofo invia il proprio testo «fresh from the press» agli amici e agli intellettuali di conto del tempo. Nella lettera del 7 aprile seguente Masham avanza obiezioni alle tesi contenute nel testo lockiano, benché l'autore immagini che esso potrebbe restare relegato «to the Prophan Side (as you Call it) of my Closet», come afferma Masham stessa²⁷. Il tema religioso è al centro dello scambio tra i due corrispondenti ed è il sottofondo del loro dialogo. A tal proposito, Damaris scrive a Locke che ella deve rispondere alla richiesta da lui avanzata di fargli notare in che cosa egli cadrebbe in errore. Masham continua scrivendo che sarebbe assai felice di comprendere a fondo quali siano le differenze tra il pensiero di Locke e quello di alcuni suoi amici («some friends of mine»²⁸) riguardo al problema della conoscenza attuale delle anime, pur riconoscendo che, a proprio parere, tra Locke e il circolo di Cambridge non sussiste una differenza importante, o almeno non importante come sembrerebbe a molti. Infatti, come per Locke non vi è alcuna idea innata o naturale, sicché è contraddittorio supporre che, prima di averle ricevute dall'esterno, la mente sia occupata dalle idee, così i filosofi di Cambridge per conoscenza attuale non intendono l'azione propria di un numero

²⁵ Cfr. S. HUTTON, *Damaris Masham, Ralph Cudworth and John Locke*, cit., p. 31.

²⁶ Per ulteriori dettagli sulle congetture circa la datazione di questa lettera si veda la premessa del curatore (J. LOCKE, *Correspondence*, cit., III, #1001, p. 354).

²⁷ *Ivi*, III, #1040, p. 431.

²⁸ *Ivi*, III, #1040, p. 433.

di idee che ardono e risplendono come tante torce, né intendono figure scritte in modo leggibile come i caratteri astronomici in un almanacco. Costoro ammettono nell'anima soltanto l'azione di una «Active Sagacitie in the Soul Whereby something being Hinted to Her she runs out into a More Cleare and large Conception»²⁹.

Masham attesta che, per i filosofi di Cambridge – ma qui il discorso è talmente articolato da lasciarci pensare che anche Damaris faccia propria questa tesi – la condizione dell'anima è simile a quella di un musicista addormentato che non fa alcun sogno e, di conseguenza, durante il proprio stato di sonno non gli appartiene alcuna rappresentazione riferibile alla musica. Tuttavia, quando il musicista si sveglierà, se sarà sollecitato da qualcuno che intonerà due o tre note di una melodia che gli è nota, vorrà immediatamente cantare quella medesima canzone, come se questo desiderio fosse stato acceso in lui durante lo stato di sonno:

Her Condition being like that of a Sleeping Musician who dos not so much as Dreame of, Or has any representation of Any thing Musical in Him, till being Wak'd and Desir'd to Sing, Somebody repeating twoo or three Words of a Song to Him; He Sings it all Presently³⁰.

Similmente funziona l'anima rispetto agli oggetti sensibili: essa dimostra di avere in sé stessa una facoltà superiore a quella dei sensi («[the soull,] which seemes to me Plainly to have a Facultie in Her above that of Sense»³¹), mediante la quale l'anima può scovare gli errori dei sensi stessi. Pertanto, non vi sono in noi soltanto idee sensibili impresse passivamente dall'esterno, ma anche nozioni intelligibili proprie della mente stessa. Su questo punto Damaris pone l'accento, notando le affinità col pensiero di Locke, con riferimento particolare alla sua distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie di un corpo sensibile.

Emerge, dunque, la volontà della filosofa di minimizzare, o quanto meno di attenuare, la distanza concettuale tra John Locke e gli intellettuali della scuola di Cambridge. Non si indagherà in questa sede la fondatezza o meno di tale interpretazione, né saranno approfonditi gli argomenti apportati da Damaris per sostenere la sua tesi. Ciò che qui pare interessante, volendo ricostruire l'eco di Cudworth nell'epistolario con Locke, è la ripresa da parte di Lady Masham dell'immagine del musicista addormentato.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

Ralph Cudworth utilizza questa figura due volte nel capitolo terzo del suo *The True Intellectual System of the Universe*, argomentando circa le nature plastiche. In prima battuta l'autore, riflettendo sul problema del finalismo della natura e della mancanza di conoscenza da parte della natura plastica stessa del fine che la muove, rimanda alla musica per esemplificare il tema in oggetto. Infatti, egli afferma che le abitudini acquisite con l'esperienza nel campo musicale o della danza dirigono i movimenti della mano, della voce e del corpo verso la nota o verso il movimento successivo, pur senza piena comprensione da parte del musicista o del danzatore del processo che lo muove. Così, le abitudini cosiddette artificiali, sopraggiunte grazie ai sensi, non sono conoscenza delle regole dell'armonia o, più in generale, della musica, eppure spingono il corpo in maniera armonica («they do not Know, but only Do»³²). In tal senso, un musicista addormentato al quale verrà intonato il motivo di una melodia a lui ben nota, già mentre si sta svegliando, e dopo, da sveglio, continuerà a cantare la canzone a partire da dove essa è stata interrotta:

If you jogg a sleeping Musician, and sing but the first Words of a Song to him, which he had either himself composed, or learnt before, he will presently take it from you, and that perhaps before he is thoroughly awake, going on with it, and singing out the remainder of the whole Song to the End³³.

Ebbene, l'assonanza tra il passo di Cudworth e quello di Masham è evidente e la ripresa che quest'ultima fa dell'espedito paterno è abbastanza fedele. Infatti, non solo l'esempio proposto è praticamente uguale a quello avanzato da Cudworth, ma la stessa argomentazione della filosofa ricalca quella elaborata in *The True Intellectual System*. Tuttavia, meritano di essere sottolineati almeno due aspetti – tra di loro complementari – della questione: 1) a un'analisi attenta, Damaris Masham pare essere addirittura più platonica di Ralph Cudworth, e questa lettura ripropone e ridefinisce il problema delle ascendenze neoplatoniche e cantabrigensi nelle lettere tra Masham e Locke; 2) di converso, risalta la vicinanza di Cudworth alla gnoseologia aristotelica, che nella lettera di Masham è assente.

Rispetto al primo punto, il discorso di Damaris è incentrato sul ruolo dell'anima, sicché la figura del musicista dormiente è esplicativa del ruolo giocato nell'anima medesima dall'azione dei sensi e dall'esperienza

³² R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, Royston, London 1678, riproduzione anastatica, Stuttgart 1964, I 3, 13, p. 157.

³³ *Ibidem*.

sensibile. Ella riconosce che è nell'anima che si trova la disposizione ad accogliere le conoscenze guadagnate mediante i sensi ed è proprio l'anima che, oltre a conservare le idee sensibili, possiede quelle nozioni intelligibili necessarie per decodificare le prime, trasformandole in vera conoscenza. Ma di quale anima parla Masham e quali caratteristiche essa possiede? Si noti che, rispecchiando pienamente l'impianto platonico e neoplatonico, la filosofa non definisce (aristotelicamente) l'anima come una facoltà dell'essere umano, ma attesta, piuttosto, che nell'anima vi sono alcune facoltà. Tra queste, l'anima possiede la facoltà mediante la quale essa riconosce gli errori dei sensi e li corregge. Tale facoltà supera quella sensibile sia da un punto di vista gnoseologico che da un punto di vista ontologico; ciò determina la superiorità gnoseologica e ontologica dell'anima stessa rispetto ai sensi. Il discorso di Masham è dunque del tutto neoplatonico e, possiamo forse dire, platonico in senso stretto. Non risalta una profonda originalità degli argomenti proposti dall'autrice, ma essi ricalcano la struttura tradizionale dell'impianto (neo-)platonico. Tale considerazione corrobora la nostra tesi della presenza di significative tracce cantabrigensi nell'epistolario tra la nobildonna e Locke. Tuttavia, queste tracce sembrano essere ancora più neoplatoniche del discorso presentato da Cudworth nel descrivere l'immagine del musico addormentato come esemplificativa del processo conoscitivo.

Al contrario, nel passaggio del filosofo il termine *soul* non è presente: esso lascia spazio alla riflessione sulle abitudini artificiali costruite tramite l'esperienza. Queste sono protagoniste del processo conoscitivo e causa dell'azione immediata del musico, che appena sveglio canta il motivo a lui noto in quanto risultato di un'abitudine (quella di cantare il motivo in oggetto) costruita tramite l'esperienza. Il ruolo che l'anima assume nella presentazione di Masham è qui lasciato quasi in sospeso, giacché Cudworth pone come primo gradino (il più «innato») della propria presentazione l'esito maggiormente articolato dell'azione dei sensi, vale a dire le abitudini artificiali. Pertanto, il neoplatonismo di Damaris, così come esso emerge da questo epistolario – neoplatonismo che certamente ha il suo fondamento anche nel rapporto intellettuale della giovane col proprio genitore – pare essere perfino più profondo di quello che Ralph Cudworth manifesta nel testo che abbiamo analizzato, specularlo a quello in cui la donna ripropone l'immagine del musico.

Rispetto al secondo punto, ossia una certa prossimità della riflessione di Cudworth alla gnoseologia aristotelica, dobbiamo soffermarci su un ulteriore passaggio di *The True Intellectual System*, in cui l'autore ripropone, seppure in maniera ridotta rispetto a quanto già fatto nel paragrafo

13 del capitolo terzo del primo libro, la figura dello «sleeping musician», attribuendole una nuova sfumatura:

It is certain, that our Humane Souls themselves are not always Conscious, of whatever they have in them; for even the Sleeping Geometrician, hath at that time, all his Geometrical Theorems and Knowledges some way in him; as also the Sleeping Musician, all his Musical Skill and Songs: and therefore why may it not be possible for the Soul to have likewise some Actual Energie in it, which it is not Expressly Conscious of? We have all Experience, of our doing many Animal Actions Non-attendingly, which we reflect upon afterwards; as also that we often continue a long Series of Bodily Motions, by a mere Virtual Intention of our Minds, and as it were by Half a Cogitation. That Vital Sympathy, by which our Soul is united and tied fast, as it were with a Knot, to the Body, is a thing that we have no direct Consciousness of, but only in its Effects³⁴.

Qui Cudworth riferisce all'anima il discorso riguardante il musicista dormiente, arricchendolo dell'esempio del geometra dormiente, il quale ha in sé tutti i teoremi che già conosce, così come tutte le proprie conoscenze geometriche. Evidenti e importanti risultano qui le assonanze con la fisica e la psicologia aristoteliche³⁵. Ci domandiamo, quindi, per quale ragione solo in questo contesto, volendo sostenere che l'essere consapevoli non è essenziale alla vita, Cudworth introduca il riferimento all'anima umana, descrivendola come non sempre cosciente di ciò che ha in sé e performata da una energia vitale effettiva («actual energie»³⁶) di cui non è espressamente consapevole. L'autore aggiunge che in virtù di una sorta di «vital symphaty»³⁷ la nostra anima è unita come con un nodo al corpo (anche di ciò non abbiamo consapevolezza diretta, ma conosciamo solo gli effetti di questa unione). Tale discorso è evidentemente neoplatonico.

Il motivo dell'introduzione del tema neoplatonico dell'anima nel discorso, ormai già sviluppato in precedenza, che propone la figura del musicista, è forse giustificabile con la volontà di Cudworth di ridimensionare e attenuare l'approccio aristotelico sinora manifestato. Infatti, questo

³⁴ *Ivi*, I 3, 17, p. 160.

³⁵ Per approfondimenti su questo aspetto segnaliamo D. STANCIU, *The Sleeping Musician. Aristotle's Vegetative Soul and Ralph Cudworth Plastic Nature*, in M. HORSTMANSHOFF, H. KING, and C. ZITTEL (eds.), *Blood, Sweat and Tears. The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Brill, Leiden 2015, pp. 713-750.

³⁶ R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, cit., I 3, 17, p. 160.

³⁷ *Ibidem*.

passaggio pare vicino al pensiero aristotelico e probabilmente Cudworth rimanda – a ben vedere solo in maniera generale – alla psicologia platonica per rimarcare la propria appartenenza al contesto neoplatonico. In tal senso, Damaris Masham è probabilmente erede diretta della scuola cantabrigense non solo perché è figlia di Ralph Cudworth e perché si è formata a Cambridge, ma anche perché manifesta la propria adesione ai temi platonici proprio nell'epistolario con Locke, col quale nondimeno condivide alcune posizioni importanti che potrebbero portarla ad allontanarsi dalla tradizione cantabrigense.

1.3 *Henry More*

È opportuno, a questo punto, fare un breve passo indietro e richiamare un brano, tratto dalla già citata lettera di Damaris Masham a John Locke dell'aprile 1688, del quale abbiamo offerto una rapida parafrasi, mostrando come la pensatrice ritenesse che, contrariamente alle apparenze, non ci fosse poi così gran differenza tra i suoi amici platonici di Cambridge e lo stesso Locke. Riteniamo sia il caso di riportare per esteso il brano:

Though I should be glad more Clearly and fully to understand the Difference betweene you and some friends of Mine, about that Principle thing, of – the Souls Haveing no Actual Knowledge; Being not sure the Difference betweene You, is Really so great as it Seemes; Since by actual Knowledge They say that they meane not That there is a Number of Ideas flaring and shineing to the Animadversive Facultie like so many Torches; Or That there are Any Figures that are legibly writt there like the Astronomical Characters in an Almanack; But onely an Active Sagacitie in the Soul Whereby something being Hinted to Her she runs out into a More Cleare and large Conception; Her Condition being like that of a Sleeping Musician who dos not so much as Dreame of, Or has any representation of Any thing Musical in Him, till being Wak'd and Desir'd to Sing, Somebody repeating twoo or three Words of a Song to Him; He Sings it all Presently: – And such – are the Objects of sense to the Soul; which seemes to me Plainly to have a Facultie in Her above that of Sense Which is that that Judges of, and often Detects Impostures of it; As when the Atomick Philosophers say that Heate and Cold Bitter and Sweet Red and Blew, are not real Qualities in the Objects, onely our owne Fancies, These being not Intelligible Things: But Magnitude figure site Motion and Rest, into which They resolve them, We have not onely sensible Ideas of Passively impres'd from without, But also Intelligible Notions exerted from the Mind It self³⁸.

³⁸ J. LOCKE, *Correspondence*, cit., III, #1040, p. 433.

Nel paragrafo precedente, commentando questo lungo estratto della missiva di Masham, abbiamo sottolineato le assonanze con alcuni passi analoghi tratti da *The True Intellectual System* di Ralph Cudworth. Tuttavia, un'esplorazione più ampia dell'universo neoplatonico cantabrigense rivela che un altro autore, ben noto alla *Learned Lady*, può essere considerato allo stesso titolo fonte d'ispirazione per il passo citato. Si tratta di Henry More, il quale nel capitolo 5 del libro primo del suo *An Antidote against Atheism* (1655) scrive quanto segue:

And when I say *actuall Knowledge*, I doe not mean that there is a certain number of *Ideas* flaring and shining to the *Animadversive faculty* like so many *Torches* or *Starres* in the *Firmament* to our outward sight, or that there are any *figures* that take their distinct places & are legibly writ there like the *Red letters* or *Astronomical Characters* in an *Almanack*; but I understand thereby an active sagacity in the Soul, or quick recollection as it were, whereby some small businesse being hinted unto her, she runs out presently into a more clear and larger conception. And I cannot better describe her condition then thus; Suppose a skilfull *Musician* fallen asleep in the field upon the grasse, during which time he shall not so much as dream any thing concerning his musicall faculty, so that in one sense there is no *actuall skill* or Notion nor representation of any thing musicall in him, but his friend sitting by him that cannot sing at all himself jogs him and awakes him, and desires him to sing this or the other song, telling him two or three words of the beginning of the song, he presently takes it out of his mouth, and sings the whole song upon so slight and slender intimation: So the *Mind* of man being jogg'd and awakened by the impulses of outward objects is stirred up into a more full and cleare conception of what was but imperfectly hinted to her from externall occasion; and this faculty I venture to call *actuall Knowledge* in such a sense as the sleeping Musicians skill might be called *actual Skill* when he thought nothing of it³⁹.

La sovrapposizione dei due brani è, in molti passaggi, testuale, tanto che si potrebbe parlare di qualcosa di più di una semplice ispirazione – e, visto che il testo di More esce nel 1655, ben prima di quello di Cudworth, si potrebbe estendere la medesima osservazione anche a quest'ultimo, se non fosse che si tratta di opere lungamente lavorate e stratificate, sulle quali è più che plausibile che i due massimi esponenti del cosiddetto Platonismo

³⁹ H. MORE, *An Antidote against Atheism, or An Appeal to the Naturall Faculties of the Minde of Man, whether be not a God*, J. Flesher, London 1655, Second Edition corrected and enlarged, lib. I, cap. 5, pp. 21.

di Cambridge si siano più volte confrontati, influenzandosi reciprocamente. Ad ogni modo, stabilita una chiara connessione di Damaris Masham con il contesto intellettuale da cui proviene, ciò che sembra utile notare, in questa sede, è che la nozione di *active sagaticie*, a prescindere dalla paternità del concetto, è un'idea sulla quale ella correttamente individua una certa prossimità tra i platonici e Locke. Essa, infatti, non denota un corredo di nozioni, principi o verità innate nella mente (che pure i platonici non disconosco⁴⁰), ma una sorta di dote naturale dell'anima tale che le permette di dare pieno assenso ad alcune conclusioni, a prescindere da come sia arrivata a conoscerle⁴¹. In questo, dunque, tale *active sagaticie* non sembra incompatibile con la nozione lockiana di ragione, intesa come quello strumento connaturato all'essere umano, che permette di elaborare la conoscenza a partire da sensazione e riflessione, ma anche di recepire gli insegnamenti della Rivelazione divina, disinnescando ogni foma di sfrenato entusiasmo.

2. Ragione e rivelazione

Il tema del rapporto tra ragione e rivelazione ricorre ripetutamente negli *Occasional Thoughts*, l'opera più matura di Lady Masham, uscita nel 1705, pochi mesi dopo la morte di Locke, e per lungo tempo attribuita erroneamente allo stesso filosofo empirista⁴². Si tratta di un testo di filosofia morale, intesa principalmente nella sua accezione pratica: Masham ritiene che l'unico strumento per vivere una vita felice sia la pratica della virtù, che di fatto coincide con il dovere di ogni cristiano, in vista della quale Dio ci ha fornito tutti gli strumenti intellettuali e le prescrizioni necessarie⁴³.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, lib. I, cap. VII, p. 25.

⁴¹ *Ivi*, p. 26.

⁴² Il frontespizio di una successiva edizione del 1747, uscita a Londra per i tipi di T. Walker, riportava un titolo modificato, *Thoughts on a Christian Life*, e l'esplicita attribuzione dell'opera a *John Locke, Esq.* Anche tra i conoscenti vicini a Masham e Locke alcuni ritenevano che il volume fosse un'opera postuma di quest'ultimo, per quanto molti altri erano consapevoli della maternità del testo (Cfr. J.G. BUICKERHOOD, *Introduction*, in *The Philosophical Works of Damaris, Lady Masham*, Reprinted from the 1696-1705 editions, with an Introduction by J.G. BUICKERHOOD, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005, pp. xxxv-xxxviii).

⁴³ «And if that we might be happy was the end for which God made us, it is most certain that he has neither set any such measures to our Actions, or put any such unhappy Biass upon our Minds, as shall necessarily contradict this his end» (D. MASHAM, *Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life*, A. and J. Churchil, London 1705, p. 77).

Tuttavia, poiché le passioni e le cattive abitudini troppo spesso interferiscono con la pratica della virtù, secondo Masham, occorre concentrarsi su un'educazione di qualità sin dai primi anni di vita dei bambini, in modo che acquisiscano sani principi e sviluppino precoci abitudini virtuose, senza essere troppo indulgenti, distratti o negligenti nei loro confronti, nella falsa convinzione che la virtù sia connaturata all'innocenza dell'infanzia:

But Vertue – spiega Masham – is not (tho often so misrepresented) included in Innocency; or does consist in a partial Practice of Actions praiseworthy; for its extent is equal to our liberty of Action; and its Principle the most Active one of the Mind; Vertue being the natural result of a sincere desire to conform in all things to the Law set us by our Maker⁴⁴.

In questa prospettiva, l'autrice ritiene che le donne svolgano un ruolo centrale, perché, in quanto madri sono i primi agenti educativi nella vita dei figli, sia maschi che femmine, e per questo sarebbe opportuno che fosse loro garantita un'istruzione adeguata a questo compito⁴⁵. L'opera, in effetti, rivela evidenti presenze lockiane (è la stessa autrice a riferirsi esplicitamente sia a *The Reasonableness of Christianity*⁴⁶ sia al *Some Thoughts Concerning Education*⁴⁷), che ne potrebbero giustificare parzialmente l'iniziale erronea attribuzione. Tuttavia, non è nostra intenzione addentrarci, in questa sede, nell'esame dei contenuti, né nell'analisi delle istanze profemministe presenti nelle pagine di Masham, o delle ascendenze lockiane, per le quali rinviamo alla già congrua bibliografia⁴⁸. Piuttosto, ci preme, in linea con l'obiettivo del presente lavoro, che è rintracciare echi ed eredità neoplatonici nel pensiero della *Learned Lady*, richiamare

⁴⁴ *Ivi*, p. 11.

⁴⁵ «The actual assistance of Mothers, will (generally speaking) be found necessary to the right forming of the Minds of their Children of both Sexes; and the Impressions receiv'd in that tender Age, which is unavoidably much of it passed among Women, are of exceeding consequence to Men throughout the whole remainder of their Lives, as having a strong and oftentimes unalterable influence upon their future Inclinations and Passions» (*ivi*, p. 8).

⁴⁶ *Ivi*, p. 109.

⁴⁷ *Ivi*, p. 185.

⁴⁸ Per una ricostruzione più ampia di questi temi si vedano: L. FRANKEL, *Damaris Masham: A Seventeenth-Century Feminist Philosopher*, in *Hypatia*, 4 (1), 1989, pp. 80-90; J. BROAD, *Women Philosophers of Seventeenth Century*, cit.; K.J. READY, *Damaris Cudworth Masham, Catharine Trotter Cockburn, and the Feminist Legacy of Locke's*, cit.; J.G. BUCKERHOOD, *Introduction*, cit., pp. xxxviii-xliv; S. HUTTON, *Lady Damaris Masham*, cit.; G. DI BIASE, *Damaris Cudworth Masham contro il deismo*, cit.

brevemente l'attenzione sull'idea di ragione che ella elabora negli *Occasional Thoughts*, alla quale attribuisce un ruolo cardine all'interno della sua filosofia morale. In un passo molto denso, Masham scrive quanto segue:

Reason is that which either in kind or degree, differences Men from Brutes; and that there are few, if any, who would lose this distinction, it is by common consent acknowledg'd that Reason is in respect of all others, a preferable indowment. And if Beasts, only inferiour to Men in the advantages of this Faculty, appear hereby intended to be subjected to Men, it cannot be less evident That that part in Men which they have in common with Beasts, was likewise design'd by their Maker to be subjected to their Reason also. From All which, it undeniably follows that we do not act answerably to the Will, or pleasure of God, in making us such Creatures as we are, if we either neglect the Search of those Measures of our Actions prescrib'd to us by the discernable Natures of Things⁴⁹.

Il brano risulta decisamente interessante, perché fornisce una chiara descrizione dell'ambito d'azione della ragione: innanzitutto, è ciò che distingue gli esseri umani dai bruti e dagli animali; quelli sono superiori a questi, nella misura in cui esercitano questa facoltà; allo stesso titolo, proprio come gli animali si assoggettano agli uomini per via di tale disparità intellettuale, così anche la parte più ferina dell'essere umano dovrebbe assoggettarsi alla ragione. Tuttavia, la parte conclusiva del brano definisce chiaramente i limiti della ragione stessa, che da sola non è sufficiente a rispondere alla volontà di Dio, se non è accompagnata dalla ricerca di quelle «Measures of our Actions», prescritte dalla *natura delle cose*. La ragione è «the only Guide God has given us for our Conduct in our Actions and Opinions»⁵⁰, perché ha la capacità di discernere i comportamenti viziosi, quelli dettati dalle passioni e dall'illusoria felicità legata al soddisfacimento dei piaceri effimeri, dalla pratica della virtù e dal «Duty» di ogni essere umano, in quanto cristiano e creatura razionale, dovere che non si fonda sulle opinioni incerte e variabili degli uomini, ma sulla «unchangeable nature of things»⁵¹. La ragione che è capace di scorgere questa immutabile natura delle cose, di percepire la «Law of Nature», che, in questo senso, si configura come «Eternal Law of Reason»⁵², è quella che Masham definisce *Right Reason* e che si distingue dalla *Unassisted Reason*, che opera in totale

⁴⁹ D. MASHAM, *Occasional Thoughts*, cit., pp. 66-67.

⁵⁰ *Ivi*, p. 33.

⁵¹ *Ivi*, p. 17.

⁵² *Ivi*, pp. 2; 53-54; 72; 77-78; 86; 103-104; 118; 120; 122.

autonomia, ignorando o screditando gli insegnamenti della Rivelazione⁵³. Tale tipo di ragione, fine a sé stessa, allontana gli esseri umani dalla religione e, di conseguenza, anche dalla pratica della virtù, alimentando il deismo, che, secondo Masham, è già dilagante «in a Sceptical, loose and unthinking Age; wherein Wit is apt to pass upon many for Reason»⁵⁴.

Per Masham, la religione è sempre *religione rivelata*,

For – spiega ancora negli *Occasional Thoughts* – tho' without the help of Revelation, the Commands of Jesus Christ (two positive Institutions only excepted) are, as dictates likewise of Nature, discoverable by the Light of Reason; and are no less the Law of God to rational Creatures than the injunctions of Revelation are; yet few would actually discern this Law of Nature in its full extent, meerly by the Light of Nature⁵⁵.

Poiché solo in pochi sono capaci di percepire pienamente la legge della natura mediante il solo lume naturale, la Rivelazione divina, introducendo un'idea «so repungant» rispetto a ciò che i sensi attestano quotidianamente, quale quella di vita eterna, si serve di un «necessary inforcement of the Law of Nature»⁵⁶, che è il sistema di ricompense e punizioni legate ai comportamenti virtuosi o viziosi. Tale sistema, tuttavia, pur inducendo all'obbedienza all'eterna volontà di Dio, non si connota come fondamento della morale. Seguire i testi sacri senza l'assistenza della retta ragione, infatti, potrebbe alimentare un entusiasmo sfrenato e cieco, basato su un insieme di pratiche superstiziose e faticose, del tutto superflue rispetto al fine della salvezza degli esseri umani, ma molto spesso utili soltanto per

⁵³ *Ivi*, p. 54.

⁵⁴ *Ivi*, p. 13. Sulle affinità con la posizione lockiana anti-deista si veda G. DI BIASE, *Damaris Cudworth Masham contro il deismo*, cit. Sul ruolo della ragione, nel pensiero di Masham, in vista della conoscenza di Dio, del dovere morale e della felicità segnaliamo: L. FRANKEL, *Masham and Locke: Reason, Religion, and Education*, Commentary to *Locke and Masham*, in K.J. WARREN (ed.), *An Unconventional History of Western Philosophy Conversations between Men and Women Philosophers*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth 2009, pp. 223-257: 245-257; M.P. LASCANO, *Damaris Masham and «The Law of Reason or Nature»*, in «The Modern Schoolman», 88 (3-4), 2011, pp. 245-265. Si veda anche T. SAYEV, O.F. LEVINA, *The Law of Reason and Beyond. Damaris Cudworth Masham as a Natural Law Scholar*, in «Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki» [«Philosophy. Journal of the Higher School of Economics»], 7 (4), 2023, pp. 105-124.

⁵⁵ D. MASHAM, *Occasional Thoughts*, cit., p. 53.

⁵⁶ *Ivi*, p. 106.

quei «cunning Men» che esercitano la propria autorità sulla gente comune e la raggirano dietro la promessa vana dell'espiazione dei peccati⁵⁷.

Masham, dunque, ritiene che la pratica della virtù richieda una ben coordinata cooperazione tra ragione e Rivelazione, la cui reciproca assistenza si misura in ragione della conformità con l'eterna e naturale costituzione delle cose. In questi termini, il peccato stesso si connota come «the greatest Nonsense, Folly and contradiction conceivable, with regard purely to the *immutable* perfection of the Divine Nature; and to the *Natural constitution of things, independently* upon any positive command of God to us, or his irresistible power over us»⁵⁸. Tale posizione è strettamente connessa a una visione esplicitamente intellettualista, che Masham sembra condividere col padre. Ella, infatti, ritiene che la volontà divina non possa essere definita come una serie di determinazioni successive senza dipendenza o connessione reciproche, passibili di incoerenza, contraddittorietà e mutevolezza; piuttosto, «the Divine Will» è «one steady, uniform, unchangeable result of infinite Wisdom and Benevolence, extending to, and including All his Works»⁵⁹.

La posizione intellettualista di Cudworth permea tutto l'impianto neoplatonico della metafisica che sostiene la sua teologia cristiana. E Lady Masham mostra di esserne pienamente consapevole, tanto che, in una lettera a Leibniz dell'ottobre 1705, ella spiega che, sebbene le nature plastiche, di cui il padre parla in *The True Intellectual System*, dispongano di una certa autonomia operativa, tuttavia «their operations are always determin'd by the ideas in the divine intellect»⁶⁰. La prospettiva intellettualista è evidente anche nei testi di Cudworth ancora inediti al tempo in cui scrive Masham, come *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (pubblicato postumo solo nel 1731), in cui sostiene che Dio, che è l'essere supremamente buono, vuole le cose perché sono buone, e non il contrario, e che i principi morali sono tali per natura, in quanto, cioè, si fondano sulla bontà e sulla sapienza di Dio, ma non sulla sua volontà⁶¹. In un altro trattato inedito, *A Treatise of Frewill*, egli spiega ancor più esplicitamente quanto segue:

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 116-119.

⁵⁸ *Ivi*, p. 69. Corsivo nostro.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Masham a Leibniz, 20 ottobre 1705, in G.W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, cit., III, p. 372.

⁶¹ Cfr. R. CUDWORTH, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, in ID., *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with A Treatise of Frewill*, ed. by S. HUTTON, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 9-27: *passim*.

[...] according to Scripture God is a nature of infinite love, goodness, or benignity, displaying itself according to infinite and perfect wisdom, and govern[ing] Rat[ional] creat[ures] in righteousness, and this, is liberty of the Deity, so that it consisteth not in infinite indifferency blindly and arbitrarily determining all things. There is a nature of goodness and a nature of wisdom antecedent to the will of God, which is the rule and measure of it⁶².

Non sappiamo con certezza se Damaris Masham abbia avuto accesso ai manoscritti inediti del padre, ma è senza dubbio innegabile che gli stimoli intellettuali provenienti dal circolo cantabrigense, nel quale ella è cresciuta, riemergono come fiumi carsici anche nei testi della maturità, finanche in un'opera, come gli *Occasional Thoughts*, nella quale l'ispirazione lockiana è assai percepibile.

3. Il *côté* teologico arminiano

L'importanza della retta ragione nella decodifica degli insegnamenti contenuti nelle Scritture e nell'esercizio del libero arbitrio, in opposizione a un rigido calvinismo, assai presente al tempo sia nell'Europa continentale riformata sia nell'Inghilterra anglicana, favorisce il dialogo intellettuale tra alcuni degli esponenti prominenti del circolo platonico di Cambridge, su tutti proprio Henry More e Ralph Cudworth, e alcuni teologi arminiani operanti in Olanda, quali Philippus Van Limborch e Jean Le Clerc⁶³. Il primo intrattiene interessanti corrispondenze epistolari sia con More che con Cudworth, tra il 1667 e il 1687, ma anche con Damaris Masham tra il 1704 e il 1705, che, in quegli anni, ne incontra i figli e li accoglie in occasione dei loro soggiorni Inghilterra. Il secondo, Jean Le Clerc, a partire dal 1703 e fino al 1706, pubblica nei primi nove tomi della sua *Bibliothèque choisie* diversi estratti da *The True Intellectual System* di Cudworth, di cui ha ricevuto una copia proprio da Lady Masham⁶⁴, richiamando l'atten-

⁶² R. CUDWORTH, *A Treatise of Frewill*, in ID., *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with A Treatise of Frewill*, cit., p. 187.

⁶³ Un'ampia e dettagliata ricostruzione dei rapporti tra platonici di Cambridge e arminiani è offerta da R. COLIE, *Light and Enlightenment: a Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.

⁶⁴ Cfr. Le Clerc a Locke 13 gennaio 1699, in J. LE CLERC, *Epistolario*, a cura di M.G. e M. SINA, 4 voll., Firenze 1987-1997, II, #298, p. 293.

zione degli intellettuali coevi (su tutti di Bayle e Leibniz) sull'opera e, in particolare, sulla nozione di natura plastica⁶⁵.

Come noto, l'arminianesimo, che prende il nome dal fondatore Jacobus Hermandszoon (1560-1609), detto Arminius, pastore protestante e professore di teologia a Leiden, si connota come una forma di teologia protestante che sostiene il libero arbitrio umano e una visione condizionale della predestinazione. Secondo gli arminiani, infatti, gli esseri umani possiedono la capacità di scegliere autonomamente se accettare o rifiutare la grazia salvifica di Dio, il quale predestina alla salvezza coloro che, secondo la sua prescienza, sceglieranno liberamente di rispondere alla sua chiamata, contrariamente alla predestinazione incondizionata sostenuta dal calvinismo. È evidente, alla luce di quanto detto finora, che questo orizzonte teologico costituisca un retroterra favorevole allo sviluppo di un dialogo con i platonici cantabrigensi. Ma non solo, perché evidentemente anche John Locke condivide alcuni aspetti della teologia arminiana, come l'idea di una grazia assistita e della reciproca interazione di ragione e Rivelazione⁶⁶. Per di più, non si può ignorare il fatto che lo stesso Locke intrattiene, sin dai tempi del suo soggiorno in Olanda, solidi e cordiali rapporti umani e intellettuali sia con Philippus Van Limborch, destinatario della famosa *Lettera sulla Tolleranza*, sia con Jean Le Clerc.

Uno scorcio emblematico di tale orizzonte intellettuale, all'interno del quale il platonismo di Cambridge entra virtualmente in dialogo con l'empirismo lockiano grazie all'intermediazione di un certo *coté* teologico arminiano, è offerto da una lettera di Damaris Masham proprio a Philippus Van Limborch del 17 settembre 1715, nella quale ella racconta un gustoso aneddoto di vita privata, di quando scopre che il padre, un tempo sottoscrittore dei trentanove articoli di religione della Chiesa anglicana,

⁶⁵ Cfr. J. LE CLERC, *Bibliothèque Choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque Universelle*, 28 voll., Amsterdam 1703-1718, Tome I, art. III, pp. 63-139; Tome II, artt. I-II, pp. 11-130; Tome III, art. I, pp. 11-106; Tome V, art. IV, pp. 283-303; Tome VI, art. VII, pp. 422-427; Tome VII, art. I, pp. 19-80; Tome VIII, art. I pp. 11-42 e art. II, pp. 43-106; Tome IX, art. I, pp. 1-40 e art. II, pp. 41-103.

⁶⁶ Arthur W. Wainwright ritiene che «on the theological map of his day [Locke] was somewhere between Socinianism and Arminianism» (A.W. WAINWRIGHT, *Introduction to J. LOCKE, A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, ed. by A.W. Wainwright, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1987, I, pp. 1-88: 58). Diego Lucci sottolinea molto opportunamente che, nonostante alcune affinità e una certa compatibilità dell'arminianesimo con le sue proprie conclusioni teologiche su diversi temi, il cristianesimo di Locke si presenta autonomo tanto rispetto alle posizioni sociniane quanto rispetto a quelle arminiane (cfr. D. LUCCI, *John Locke's Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 7-8).

di ispirazione calvinista, si rivolge successivamente verso posizioni considerate eretiche dagli anglicani più intransigenti, ma meno radicali e più vicine a quelle arminiane. Di seguito riproponiamo un ampio estratto della missiva, che è scritta in francese, perché tradotta da Pierre Coste, visto che Limborch, che scrive alla nobildonna in latino, non conosce l'inglese e Masham, dal canto suo, non sa scrivere in latino e, pur avendo studiato il francese e comprendendolo nella lettura, non ritiene la sua capacità di scrittura in questa lingua adeguata ad un carteggio del genere⁶⁷:

Je ne sai pas précisément quelles sont les Opinions des Arminiens, mais je m'imagine qu'elles ne different pas beaucoup des sentiments de ceux q'on a appellez Arminiens parmi nous, c'est à dire de presque tous les Ecclesiastiques de l'Eglise Anglicane. Je ne puis pas dire la même chose de l'Eglise, puisque ses Articles sont Calvinistes quoi que nos Theologiens qui pour la plûpart sont plus zelez contre le Calvinisme que contre aucune autre Doctrine trouvent je ne sai comment le moyen de satisfaire leur conscience en declarant qu'ils donnent a ces Articles-là non seulement *consensum* mais aussi *assensum*. C'est ce que tant d'excellens hommes ont fait qu'à peine osé-je censurer cette pratique.

Mais à l'égard de mon Père, lorsque j'étois fort jeune je n'ai pas été peu troublée en mon Esprit en considerant comment avec les sentimens où je le voyois, lesquels étoient si differens de ceux que ces Articles renfermentent, il avoit pû y souscrire. Et je ressentis une grande joye lorsque quelques années après je rencontrais chez l'Eveque de Worcester un vieux ministre qui s'enquerant de la santé de mon Père qu'il n'avoit point vû depuis environ quarante ans, ajoûta: *Je l'aimerai toujours quoi qu'il se soit opposé à mon admission [d'être socius]*⁶⁸ dans le College d'Emanuel, parce que j'étois Arminien. Je crus d'abord qu'il me prenoit pour la Fille de quelque autre jusqu'à ce qu'il eut ajoûté en riant qu'il remercioit Dieux d'avoir vécu assez long-temps pour avoir vu traiter Mons^r Cudworth comme un plus grand Heretique que lui-même. Lorsque je recontai cela à mon Père il se mis à soûrire, & dit qu'il étoit vrai qu'il avoit été alors assez [fort]⁶⁹ pour s'opposer à l'election d'un Homme de merite en faveur d'un qui n'en manquoit pas non plus par la seule raison que ce premier étoit dans le sentimens où il étoit presentement

⁶⁷ In apertura di lettera ella si scusa con Limborch per il ritardo con cui risponde alla sua missiva precedente, spiegandogli che «je ne saurois vous écrire en François sans le secours d'autrui. Si je pouvois le faire moy-même, vous seriez peut-être embarrassé d'un commerce qui me procureroit à moi beaucoup de plaisir et d'utilité» (UBA, Allard Pierson, University of Amsterdam, Hs. M 31c).

⁶⁸ Aggiunta poco comprensibile.

⁶⁹ Oppure «fou». Anche in questo caso il termine non è del tutto chiaro.

lui-même, mais qu'il n'embrassa que quelques années après. Je pris alors la liberté de lui dire que j'avois été souvent surprise qu'il eut pû souscrire aux Articles de l'Eglise Anglicane; mais que je n'avois jamais osé le questionner sur cela parce que je croyois qu'il ne pourroit point me donner de réponse satisfaisante. Je me souviens qu'il me dit en faveur d'autres personnes qui signent ces Articles ce qu'on a accoutumé de répondre ordinairement en pareil cas. Mais je ne laissa pas d'être très contente qu'il eut quelque chose de plus à dire pour lui-même. Cette petite histoire m'étant venue dans l'Esprit comme je vous écrivois j'espere que vous ne trouverez pas mal à propos que je vous en aye fait part. J'ai vû avec beaucoup de plaisir dans votre lettre comment vous faites connoissance en Hollande avec M^r Locke. Il étoit né & avoit fait ses études dans le temps que le Calvinisme étoit à la mode en Angleterre; mais cette Doctrine y étoit fort décreditée avant que je vinisse au monde, de sorte que M^r Locke avoit accoutumé de parler des opinions que j'avois tousjours trouvées en vogue dans l'Université & parmi le Clergé comme de quelque chose qui lui étoit nouveau. Et comme plusieurs Années avant que d'aller en Holand il n'avoit eû que très peu de commune avec des Ecclesiastiques, je m'imagine que les sentimens qu'il trouva reçus parmi vous, lui plurent d'autant plus qu'il n'étoit pas fort accoutumé à entendre parler des Théologiens d'une manière si raisonnable. Mais quoi qu'il en soit, je sai qu'il a toujours continué ici de parler avec beaucoup d'affection non seulement de ses Amis qui en Hollande sont dans ces sentimens, mais en general de toute la société des Remonstrans⁷⁰.

Conclusioni

Damaris Masham può essere a pieno titolo considerata una pensatrice lockiana, per via di tutta una serie di elementi che caratterizzano la sua riflessione filosofica, come l'adesione all'epistemologia empirista, una certa tensione anti-occasionalista, l'allergia nei confronti dello sfrenato entusiasmo religioso, l'attenzione all'educazione basata su solidi principi e precoci abitudini, la convinzione che il cristianesimo sia una religione ragionevole e che la morale sia principalmente la pratica della virtù, favorita dall'interazione tra ragione e Rivelazione. D'altronde, Locke trascorre gli ultimi anni della sua vita a Oates presso la residenza di campagna dei Masham, dove si crea un vero e proprio salotto intellettuale, animato dalla

⁷⁰ UBA, Allard Pierson, University of Amsterdam, Hs. M 31c.

«Rational conversation with mutual Good will»⁷¹, frequentato fisicamente e virtualmente da molti tra i più brillanti ingegni coevi⁷². La convivenza quotidiana con uno dei pensatori più eminenti nella storia intellettuale occidentale può aver influenzato l'evoluzione del pensiero maturo della nobildonna, la quale ha peraltro tutti i mezzi per esercitare reciprocamente la propria influenza su di lui⁷³.

Cionondimeno, nel presente lavoro abbiamo mostrato come la formazione giovanile di Damaris Masham, avvenuta all'interno degli ambienti platonici cantabrigensi, costituisca il sostrato culturale su cui, nel corso del tempo, si sono gradualmente sedimentate altre esperienze intellettuali. Tuttavia, l'impronta neoplatonica tende a ripresentarsi carsicamente all'interno degli scritti pubblici e privati della *Learned Lady*. Così, percorrendo il carteggio giovanile con John Locke, abbiamo visto che la «no Ill Opinion» che ella gli confessa di avere dei platonici di Cambridge non si fonda sulla semplice «Vertue and Friendship», che ha sperimentato durante i molti anni trascorsi «amongst Philosophers of that Sect»⁷⁴, ma soprattutto su una concreta conoscenza del pensiero e dei testi, perlomeno, di quelli più attivi fra loro, come Smith, More e Cudworth. La familiarità con quelle dottrine, che è ancora presente nell'epistolario maturo con Leibniz e che le consente di difendere il padre, Ralph Cudworth, dalle accuse di ateismo sollevate da Pierre Bayle in merito alla dottrina delle nature plastiche, riemerge finanche nell'opera in cui l'ispirazione lockiana è forse più tangibile, gli *Occasional Thoughts* del 1705, nella quale abbiamo rintracciato echi platonici sia nell'idea che la pratica della virtù si fondi sull'interazione tra ragione e Rivelazione e che la loro reciproca assistenza si declini in conformità con l'eterna e naturale costituzione delle cose, sia nella prospettiva intellettualista che sta alla base della filosofia morale di Masham. Infine, abbiamo visto come il ruolo di intermediatrice della nobildonna tra posizioni storiograficamente considerate quasi incompatibili, come appunto il platonismo di Cambridge e l'empirismo di Locke, sia stato favorito da un contesto culturale comune, popolato da intellettuali arminiani, che offre un re-

⁷¹ Masham a Leibniz, 8 agosto 1704, in G.W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, cit., III, p. 361.

⁷² Sul salotto intellettuale di Oates si vedano: M. GOLDIE, *John Locke and the Mashams at Oates*, University of Cambridge, Churchill College 2004; L. SIMONUTTI, *Lady Damaris Masham, Liberty, Reason and the Love of God*, cit., pp. 2-4.

⁷³ Cfr. J. BROAD, *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, cit.

⁷⁴ J. LOCKE, *Correspondence*, #690, p. 493.

troterra teologico, più moderato del rigido calvinismo, favorevole per il dialogo tra le due tradizioni di pensiero. Alla luce di tutto ciò, non sorprende, dunque, che Damaris Masham usi lo stesso appellativo per indicare tanto Henry More quanto John Locke: «Friend».

Bibliografia

- BALLARD G., *Memoirs of several ladies of Great Britain, who have been celebrated for their writings or skill in the learned languages arts and sciences*, Jackson, Oxford 1752.
- BROAD J., *Women Philosophers of Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 114-140.
- BROAD J., *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, in «Journal of the History of Ideas», 67, 2006, pp. 489-510.
- BROGI S., *Nature plastiche e disegni divini. La polemica tra Bayle e Le Clerc*, in «Studi Settecenteschi», 20, 2000, pp. 51-88.
- BUICKERHOOD J.G., *Introduction*, in *The Philosophical Works of Damaris, Lady Masham*, Reprinted from the 1696-1705 editions, with an Introduction by J.G. BUICKERHOOD, Thoemmes Continuum, Bristol 2005.
- COLIE R., *Light and Enlightenment: a Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- CUDWORTH R., *The True Intellectual System of the Universe*, Royston, London 1678, riproduzione anastatica, Stuttgart 1964.
- ID., *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with A Treatise of Frewill*, ed. by S. HUTTON, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- DE TOMMASO E.M., *Amore per Dio e amore per le creature. Damaris Masham contro l'occasionalismo di John Norris*, in «Bruniana & Campanelliana», 27 (1-2), 2021, pp. 461-473.
- ID., *The Debate on Plastic Natures in the Correspondence between Masham and Leibniz. Epistolary Exchanges as an Intellectual Framework in the République des Lettres*, in E.M. De Tommaso e D. Giovannozzi (a cura di), «Impertinencies of a Womans Pen». *Anonimato, paratesti, epistolari nelle scritture delle donne tra medioevo e età moderna*, «Lo Sguardo», 38 (1), 2024, pp. 95-118.
- DI BIASE G., *Damaris Cudworth Masham contro il deismo. Una difesa di The Reasonableness of Christianity di John Locke*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 11, 2019, pp. 101-112.
- FRANKEL L., *Damaris Masham: A Seventeenth-Century Feminist Philosopher*, in «Hypatia», 4 (1), 1989, pp. 80-90.
- ID., *Masham and Locke: Reason, Religion, and Education*, Commentary to *Locke and Masham*, in K.J. WARREN (ed.), *An Unconventional History of Western Philosophy Conversations between Men and Women Philosophers*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth 2009, pp. 223-257.

- GOLDIE M., *John Locke and the Mashams at Oates*, University of Cambridge, Churchill College 2004.
- HUTTON S., *Damaris Cudworth, Lady Masham: between Platonism and Enlightenment*, in «British Journal for the History of Philosophy», 1 (1), 1993, pp. 29-54.
- EAD., *Lady Damaris Masham*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014.
- EAD., *Damaris Masham, Ralph Cudworth and John Locke: Some Philosophical Continuities*, in «Studia z Historii Filozofii», 12 (3), 2021, pp. 11-35.
- LASCANO M.P., *Damaris Masham and «The Law of Reason or Nature»*, in «The Modern Schoolman», 88 (3-4), 2011, pp. 245-265.
- LE CLERC J., *Bibliothèque Choisie, pour servir de suite à la Bibliothèque Universelle*, 28 voll., Amsterdam 1703-1718.
- LEIBNIZ G.W., *Die Philosophischen Schriften*, Hrsg. C.I. Gerhardt, 7 vol. (Berlin 1875-90), reprint G. Olms, Hildesheim 1965.
- LOCKE J., *The Correspondence of John Locke*, 8 vols, ed. E.S. DE BEER, Clarendon Press, Oxford 1976-1989.
- LUCCI D., *John Locke's Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.
- MASHAM D., *Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life*, A. and J. Churchill, London 1705.
- MOORE T., *John Locke and Damaris Masham, née Cudworth: Questions of Influence*, in «Think. Philosophy for Everyone», Cambridge, 34, 2013, pp. 97-108.
- MORE H., *An Antidote against Atheism, or An Appeal to the Naturall Faculties of the Minde of Man, whether be not a God*, J. Flesher, London 1655.
- O'DONNELL S., «My Idea in Your Mind». *John Locke and Damaris Cudworth Masham*, in R. PERRY, M. WATSON BROWNLEY (eds.), *Mothering the Mind. Twelve Studies of Writers and Their Silent Partners*, Holmes & Meier, New York/London 1984, pp. 26-46.
- READY K.J., *Damaris Cudworth Masham, Catharine Trotter Cockburn, and the Feminist Legacy of Locke's*, in «Eighteenth-Century Studies», 35 (45), 2002, pp. 563-576.
- ROSA S., *Ralph Cudworth in the République des Lettres: The Controversy about Plastic Nature and the Reputation of Pierre Bayle*, in «Studies in Eighteenth-Century Culture», 23, 1994, pp. 157-160.
- SAYEV T., LEVINA O.F., *The Law of Reason and Beyond. Damaris Cudworth Masham as a Natural Law Scholar*, in «Filosofiya. Zhurnal Vysheyshykh shkoly ekonomiki» [«Philosophy. Journal of the Higher School of Economics»], 7 (4), 2023, pp. 105-124.
- SIMONUTTI L., *Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle lettere*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987, pp. 141-165.
- EAD., *Bayle and Leclerc as Readers of Cudworth. Elements of the Debates on Plastic Nature in Dutch Learned Journals*, in «Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland», 40, 1993, pp. 147-165.
- EAD., *Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana: Damaris Cudworth, Lady Masham. Con tre poemi*, in P. Totaro (a cura di), *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, Collana scientifica del CNR, Roma 1999, pp. 173-199.

- EAD., *Lady Damaris Masham, Liberty, Reason and the Love of God*, in «Laboratorio dell'ISPSPF», 13, 2018, pp. 1-14.
- SLEIGH R., *Reflections on the Masham-Leibniz Correspondence*, in C. MERCER, E. O'NEILL (eds.), *Early Modern Philosophy. Mind, Matter and Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 119-126.
- SMITH J., *Select Discourses*, Printed by JOHN HAYES, for W. Morden Bookseller, Cambridge 1673.
- STANCIU D., *The Sleeping Musician. Aristotle's Vegetative Soul and Ralph Cudworth Plastic Nature*, in M. HORSTMANSHOFF, H. KING, C. ZITTEL (eds.), *Blood, Sweat and Tears. The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Brill, Leiden 2015, pp. 713-750.
- UBA, Allard Pierson, University of Amsterdam, Hs. M 31c.
- WAINWRIGHT A.W., *Introduction to J. Locke, A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, ed. by A.W. WAINWRIGHT, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1987.
- WEBB S., *Living Philosophy: Self-revelation and Damaris Masham's Philosophical Autobiography*, in «Journal of Speculative Philosophy», 34 (1), 2020, pp. 30-48.
- WILSON C., *Love of God and Love of Creatures: The Masham-Astell Debate*, in «History of Philosophy Quarterly», 21 (3), 2004, pp. 281-298.

Indice

Prefazione	5
<i>Elisa Ravasio e Maddalena Bonelli</i>	
Paradigma platonico, paradigma aristotelico, o sulla possibilità per le donne di praticare la filosofia	7
1. <i>Platone e l'uguaglianza dei sessi</i>	7
2. <i>Il sessismo di Aristotele</i>	8
<i>Conclusioni</i>	16
<i>Bibliografia</i>	17
<i>Elisa Ravasio</i>	
Donne guardiane, un'ipotesi di uguaglianza?	19
1. <i>Introduzione</i>	19
2. <i>L'avvio della discussione</i>	20
3. <i>Solo una questione di tempo</i>	22
4. <i>Anime mediche e altre nature</i>	23
5. <i>Guardiani e guardiane, stesse nature identiche occupazioni</i>	27
6. <i>Criticità nella Repubblica?</i>	31
7. <i>La figura della donna in altri dialoghi</i>	33
8. <i>Lastenia e Assiotea: due donne in Accademia</i>	36
9. <i>Conclusioni</i>	37
<i>Bibliografia</i>	38
<i>Sandra Plastina</i>	
Dalla critica del paradigma aristotelico sul genere all'affermazione dell'eccellenza delle donne:	
Lucrezia Marinelli	41
1. <i>Il sesso femminile più nobile, ed eccellente</i>	42
2. <i>La base metafisica dell'uguaglianza di genere</i>	47
<i>Bibliografia</i>	56

Delfina Giovannozzi

«A che effetto sfidar una Donna?».

Sara Copio sull'immortalità dell'anima:

tra consapevolezza filosofica ed esuberanza retorica

- | | |
|--|----|
| | 59 |
| 1. <i>Cronologia degli eventi</i> | 63 |
| 2. « <i>Farina del sacco di Sarra</i> »? | 69 |
| 3. <i>La disputa sull'immortalità dell'anima</i> | 72 |
| 3.1 <i>Struttura e strategia argomentativa:</i>
« <i>atterrar quanto mi è stato macchinato contra</i> » | 74 |
| 3.2 <i>La Risposta di Bonifacio e il disprezzo contro</i>
<i>la «Donna, e donna Hebraea»</i> | 80 |

Bibliografia 87

Giuliano Gasparri

La discussione di tesi filosofiche di Maria Lucrezia Giastefia

Conti (Napoli, 1644)

- | | |
|---------------------|-----|
| | 91 |
| <i>Appendice</i> | 104 |
| <i>Bibliografia</i> | 114 |

Emilio Maria De Tommaso e Valentina Zaffino

«I have no Ill Opinion of the Platonists»

Presenze cantabrigensi negli scritti pubblici e privati

di Damaris Masham

- | | |
|---|-----|
| | 115 |
| <i>Premessa</i> | 116 |
| 1. <i>Echi cantabrigensi nell'epistolario tra Masham e Locke:</i>
<i>John Smith, Ralph Cudworth e Henry More</i> | 119 |
| 1.1 <i>John Smith</i> | 119 |
| 1.2 <i>Ralph Cudworth</i> | 121 |
| 1.3 <i>Henry More</i> | 128 |
| 2. <i>Ragione e rivelazione</i> | 130 |
| 3. <i>Il côté teologico arminiano</i> | 135 |
| <i>Conclusioni</i> | 138 |
| <i>Bibliografia</i> | 140 |

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di luglio 2025
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it

ASPASIA

1. *Platonismo e aristotelismo nelle filosofe di età moderna*, a cura di Elisa Ravasio e Maddalena Bonelli (luglio 2025)

