



Consiglio Nazionale
delle Ricerche

ILIESI

DONNE, FILOSOFIA DELLA NATURA E SCIENZA

a cura di

**DELFINA GIOVANNOZZI
EMILIO MARIA DE TOMMASO**

**ILIESI
DIGITALE**

RICERCHE | 01

2024

ILIESI DIGITALE

RICERCHE | 01

Tutti i contributi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

RESPONSABILE EDITORIALE

Maria Cristina Dalfino

ASSISTENTE EDITORIALE

Pamela Barletta

PROGETTO GRAFICO

Silvestro Caligiuri

ISSN

3035-0565

ISBN

978-88-97828-18-1



Consiglio Nazionale
delle Ricerche

ILIESI

DONNE, FILOSOFIA DELLA NATURA E SCIENZA

a cura di

**DELFINA GIOVANNOZZI
EMILIO MARIA DE TOMMASO**

ILIESI
DIGITALE

RICERCHE | 01

2024

Volume finanziato dall'Unione Europea – Next-GenerationEU – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) – MISSIONE 4 COMPONENTE 2, INVESTIMENTO N. 1.1, BANDO PRIN 2022 PNRR D.D. 1409 del 14/09/2022. Progetto *Le Invisibili – LeI. Women's Intellectual Invisibility from the Renaissance to Present Day* (Codice P2022YLZN3; CUP Master C53D23009420001; CUP RU CNR B53D23031240001).

Con la collaborazione della Rete Internazionale di Ricerca MUSAE per lo studio del pensiero delle donne e del pensiero utopico e critico nell'Europa della prima modernità (<https://musae.univ-tours.fr>).

INDICE

- 5 **Prefazione**
Sulla strada dell'inclusione: verso la ridondanza
Delfina Giovannozzi, Emilio Maria De Tommaso
- 13 *Un'altra terra. Il corpo umano secondo Ildegarda di Bingen*
Michela Pereira
- 29 *Ancora su Isotta Nogarola. Fra 'eloquenza' e 'sapienza': la difesa di Eva*
Elisabetta Selmi
- 49 *"Come benissimo dichiara Alessandro Piccolomini". La filosofia naturale di*
Fiammetta Frescobaldi e Camilla Erculiani
Eleonora Carinci
- 69 *"Tan extraño y nuevo es el libro, quanto es el autor". La riforma della medicina*
nella Nueva Filosofia di Oliva Sabuco
Brunello Procopio
- 93 *Opinioni o articoli di fede? Il pensiero delle donne e la tradizione filosofica tra*
Cinquecento e Seicento
Sandra Plastina
- 113 *La presenza della filosofia aristotelica nelle opere spirituali di*
Lucrezia Marinella
Armando Maggi

- 131 *Invisibili traduttrici. Donne e scienza nella prima età moderna*
Luisa Simonutti
- 155 *Giuseppa Eleonora Barbapiccola. Il cartesianesimo e l'istruzione delle donne tra Seicento e Settecento*
Pina Totaro
- 173 *Il luogo dei corpi e degli spiriti. Cockburn in dialogo con Clarke, Law e Watts sull'ontologia dello spazio*
Emilio Maria De Tommaso
- 197 *Una donna tra arte e scienza. Anna Morandi e la ceroplastica anatomica settecentesca*
Miriam Focaccia

DELFINA GIOVANNONZI, EMILIO MARIA DE TOMMASO

PREFAZIONE

SULLA STRADA DELL'INCLUSIONE: VERSO LA RIDONDANZA

‘Inclusivo’ è uno degli aggettivi più ricorrenti in letteratura, allorché si riflette sull’esigenza ormai improcrastinabile di ridefinire il canone sulla base del quale scriviamo la storia della filosofia e della scienza. Un lungo tragitto è già stato percorso in questa direzione, negli ultimi decenni, e numerose figure femminili sono state riscoperte e restituite alla storia intellettuale, perlomeno nel mondo occidentale. La comunità scientifica, che fino a pochi anni fa considerava gli studi sulle filosofe e sulle scienziate come mere curiosità, prodotti di nicchia o di una letteratura esclusivamente militante, sta gradualmente sciogliendo riserve e pregiudizi e inizia a guardare con serietà al contributo filosofico e scientifico di molte donne, che hanno operato in epoche diverse, dall’antichità fino ai giorni nostri. Cionondimeno la strada verso l’inclusione è ancora lunga.

Recentemente Karen Detlefsen e Lisa Shapiro, nell’introduzione del volume da loro curato *The Routledge Handbook of Women and Early Modern European Philosophy* (New York-London, Routledge, 2023) hanno manifestato la speranza che il lavoro di recupero e valorizzazione del ruolo delle donne nella storia della filosofia moderna possa “rendere un libro come questo ridondante (*redundant*) nell’arco di un decennio circa” (p. 2). Al di là dell’ampio campo semantico del termine, delle oscillazioni di significato nella traduzione dall’inglese e del possibile (ma non così evidente) intento provocatorio delle due studiose, l’aggettivo ‘ridondante’ indica una nuova prospettiva nel lavoro verso un canone inclusivo: l’aspirazione alla ridondanza, appunto, perché questa significherebbe che “le filosofe sarebbero completamente integrate nella nostra storia della filosofia” (*ibidem*).

Occorre, però, ragionare su due elementi chiave di questa prospettiva storiografica: 1) quali aspetti dobbiamo auspicare finiscano entro il perimetro della ridondanza? 2) quali strategie adottare affinché tale aspirazione trovi realizzazione?

Una parziale risposta alla prima domanda forse si può azzardare sulla base della cospicua letteratura già esistente, che ha pregevolmente e in vari modi analizzato cause, effetti e dinamiche di evoluzione di alcuni elementi penalizzanti della condizione femminile in tutte le epoche: ad esempio, la persistenza dei pregiudizi di genere, le impari opportunità educative, la subalternità sociale e la marginalizzazione politica. Questi sono aspetti ineludibili per ogni tentativo di studio storico-critico dell'attività intellettuale delle donne e, di certo, vale la pena richiamarli spesso, per non dimenticare e valorizzare adeguatamente il contributo femminile alla storia intellettuale. Tuttavia, il valore degli studi di cui già disponiamo al riguardo è tale da rendere pleonastiche, e quindi 'ridondanti', ulteriori analisi introduttive di questi fenomeni – salvo, ovviamente, nei casi in cui l'approfondimento di un particolare aspetto contestuale sia funzionale ad una specifica interpretazione.

Analogamente per quelle figure già sottratte all'oblio, sulle quali esiste una considerevole produzione scientifica – e alcune fra le pensatrici presenti in questo volume rientrano in tale novero –, gli aspetti relativi alle vicende biografiche, alla contestualizzazione e alla valorizzazione delle doti intellettuali possono essere ragionevolmente considerati come acquisiti. È evidente, infatti, che il lavoro di recupero e presentazione delle informazioni storico-biografiche sia tanto utile ed essenziale per quell'ancora ampio numero di figure poco note, quanto non necessario per le autrici già conosciute dalla comunità scientifica. In questo caso la 'ridondanza' dei dati forniti non si limita semplicemente alla loro superfluità, ma si connota talvolta come storiograficamente controproducente, perché oscura o addirittura fagocita l'interpretazione al cui servizio invece dovrebbe essere.

La seconda domanda, relativa a come fare per realizzare questa aspirazione alla ridondanza, presenta un livello di complessità e variabilità ancora maggiore. Immaginiamo e auspichiamo che nuove linee interpretative emergeranno nei prossimi anni, il che ci offrirà più di un modo o di una strategia per perseguire l'obiettivo scientifico di una narrazione inclusiva della storia intellettuale occidentale. Quella sulla quale lavoriamo da qualche tempo e che proponiamo anche in questo volume è legata alla ricostruzione dei contesti intellettuali, all'analisi delle condizioni che consentono la nascita e la circolazione delle idee, nonché l'infiammarsi di dibattiti culturali più o meno ampi e duraturi. In quest'ottica, il nostro intento scientifico non si ferma al semplice recupero e alla valorizzazione del contributo intellettuale delle donne, ma, attraverso l'analisi dei connotati specifici di ogni contesto, mira a misurare il

calibro di quello stesso contributo all'interno della storia del pensiero filosofico e scientifico.

Questo volume raccoglie una selezione di saggi nati dagli interventi presentati in occasione delle Giornate di studio "Donne, filosofia della natura e scienza" tenutesi a Roma dal 2019 al 2022 e organizzate da Delfina Giovannozzi e Sandra Plastina (<https://www.iliesi.cnr.it/cicli.php?id=28&tp=1>). Questa iniziativa individua il focus della riflessione sul contributo delle donne alla storia culturale occidentale a partire dalla loro presenza nei dibattiti filosofici e scientifici in un arco temporale piuttosto ampio, anche se indagato con inevitabile parzialità attraverso una selezione di figure femminili diversamente inserite nel confronto intellettuale coevo. Dagli scritti naturalistici di Ildegarda di Bingen, passando per le letture dei testi dello Stagirita – filtrate dal diffondersi dell'aristotelismo volgare – di Fiammetta Frescobaldi, Camilla Erculiani e Lucrezia Marinella, fino alla partecipazione al dibattito sul cartesianesimo di Giuseppa Eleonora Barbapiccola e alle dispute sulla natura ontologica dello spazio che mette in dialogo Catharine Cockburn con alcuni tra i maggiori filosofi inglesi del XVIII secolo, il volume riflette inoltre sul ruolo centrale delle donne che traducono testi filosofico-scientifici o si misurano con discipline più tecniche connesse con la medicina, come Anna Morandi. Sullo sfondo, a fare da filo conduttore, stanno i contesti culturali in cui questa partecipazione ha avuto luogo, dalla solitudine conventuale alle spezierie, ai salotti, fino al limitare delle aule universitarie e delle maggiori istituzioni culturali, in cui le donne trovano spesso un ruolo all'ombra di carriere maschili più visibili.

Il primo saggio, di Michela Pereira, indaga la cosmo-antropologia di Ildegarda di Bingen (1098-1179) nella prospettiva di un'originale rilettura delle dottrine naturalistiche e delle fonti mediche allora disponibili. La sua interpretazione filosofica del mondo naturale è fortemente saldata con una concezione dell'essere umano, del quale si rivendica l'omologia con la terra, in virtù di una corporeità che è dato originario della natura umana e non – secondo l'interpretazione più diffusa nel suo tempo – come il frutto della punizione divina per il peccato di Eva. Proprio la corporeità garantisce la *similitudo* tra l'uomo (maschio e femmina) e il suo creatore, pienamente realizzata nell'incarnazione di Cristo. Tuttavia, la caduta originale comporta uno squilibrio tra anima e corpo che è alla radice delle malattie e della modalità di riproduzione; alla medicina – insieme con la *visio* profetica – Ildegarda affida il compito di recuperare l'armonia delle origini, attraverso uno "scambio metabolico" (tramite l'alimentazione e l'assunzione di medicine) con la terra, con cui l'uomo condivide una strutturale omologia.

Il contributo di Elisabetta Selmi si incentra sulla figura della letterata veronese Isotta Nogarola (1418-1466) e sulla sua ambiziosa progettualità cultura-

le, che oltrepassa i confini delle esercitazioni retoriche e di scuola che l'educazione umanista riconosceva alle donne di censo elevato e si afferma piuttosto come la proposta di una rinnovata identità femminile, pronta a eradicare i pregiudizi misogini riguardo alla natura dell'anima, le capacità intellettuali, la *loquacitas* delle donne, che recavano con sé un inevitabile accesso ineguale all'educazione e ai saperi. Sulla scia di Christine de Pizan e della sua coraggiosa rilettura della vicenda genesiaca in difesa di Eva, nel *De pari aut impari Evae atque Adae peccato* Nogarola reinterpretata in chiave originale e per certi versi audace l'esegesi cristiana della storia della creazione, smentendo lo statuto ontologico di gregarietà della donna rispetto all'uomo, la sua presunta *fragilitas* e *ignorantia*. Il suo è un autentico progetto *vita et studia*, di costruzione del sé attraverso la cultura dottrina, sacra e profana, e di affermazione intellettuale femminile, che ricomponne il nodo tra *sapientia* e *castitas* compromesso dalla perfidia dell'*indignatio* antimuliebri.

Il saggio di Eleonora Carinci è dedicato alla diffusione delle dottrine filosofiche aristoteliche tra il pubblico femminile favorita dal moltiplicarsi delle traduzioni volgari degli scritti dello Stagirita durante il XVI secolo. In particolare, si sofferma sull'influenza che le traduzioni e le opere di adattamento della filosofia aristotelica del letterato senese Alessandro Piccolomini esercitarono su due autrici: suor Fiammetta Frescobaldi (1523-1586), monaca benedettina a Firenze, e la speciale padovana Camilla Erculiani (ca. 1540-post 1586). Pur nella diversità delle vicende umane e intellettuali, legate ad ambienti e contesti assolutamente differenti, entrambe mostrano una sicura conoscenza dei suoi scritti di divulgazione del pensiero di Aristotele. Frescobaldi compendia infatti la *Sfera del mondo* di Piccolomini nella prima parte della sua *Sfera dell'universo* – pensata come strumento per avvicinare a semplici concetti astronomici le monache del convento di San Jacopo di Ripoli –, mentre nelle *Lettere di philosophia naturale* (1584) Erculiani cita la *Seconda parte della philosophia naturale* a sostegno della sua tesi circa l'origine naturale del diluvio universale. Entrambe le loro letture della filosofia aristotelica non sono mere riproposizioni di ciò che avevano appreso nel contesto di semplificazione di Piccolomini, ma lasciano filtrare un preciso e consapevole indirizzo delle loro proposte interpretative.

Il contributo di Brunello Procopio è incentrato sulla figura di Oliva Sabuco (1562-1622 ca.), autrice della prima opera medica a stampa di mano femminile, la *Nueva Filosofia de la naturaleza del hombre*. Pubblicata a Madrid nel 1587, essa si inserisce nel processo di rinnovamento della scienza medica favorito nel Cinquecento dal moltiplicarsi delle edizioni e dei commentari di Aristotele, Ippocrate e Galeno e dal grande impulso dell'anatomia sperimentale. Oltre a consentire di ritagliare uno spazio specifico per il corpo e la salute della donna, l'opera contribuì al dibattito sull'eguaglianza dei sessi e al superamento della concezione della donna come maschio imperfetto che da Aristotele in poi ave-

va segnato la cultura occidentale. Sabuco propone una visione della medicina molto ampia, liberata dai pregiudizi e dagli errori della tradizione, orientata al complessivo miglioramento della vita dell'uomo. In essa assumono un ruolo fondamentale le emozioni e le passioni, che influenzano le condizioni di salute dell'essere umano, la specificità del corpo femminile e il suo ruolo attivo nei processi di riproduzione, nella prospettiva di una riforma generale della società, del sistema giuridico e della politica ambientale.

Sandra Plastina affronta un problema metodologico fondamentale per la costruzione di una storia della filosofia più rappresentativa della molteplicità di voci che hanno contribuito al suo sviluppo. Inserendosi nel dibattito internazionale che da tempo si impegna in questa direzione, propone infatti di riconsiderare come fonti filosofiche un insieme più esteso rispetto a quello dei testi che possono configurarsi come 'trattati' in senso stretto, a lungo considerati come la forma espressiva privilegiata per i contenuti filosofici e in qualche modo la condizione necessaria per l'inclusione di un autore nel canone della storia della filosofia. Considerando la permeabilità delle diverse discipline, in particolare tra Cinque e Settecento, si sofferma quindi su epistolari, fonti letterarie, poesia filosofica per dare risalto alle molte donne che pur avendo partecipato ai dibattiti coevi, non si sono espresse attraverso le forme canoniche della scrittura filosofica. In particolare, il saggio si incentra su Lucrezia Marinelli (ca. 1571-1653), Camilla Erculiani e Moderata Fonte (1555-1592), indagando sia il loro rapporto con la tradizione platonica ed aristotelica, sia la presenza, nei loro scritti, di spunti riconducibili al pensiero stoico ed epicureo.

Il contributo di Armando Maggi discute il rapporto della più rappresentativa tra le autrici del barocco italiano, Lucrezia Marinelli, con la filosofia aristotelica. Pur facendo riferimento alla severa critica delle posizioni di Aristotele relative all'inferiorità del genere femminile nel celeberrimo *La nobiltà, et eccellenze delle donne* (1600), il saggio si misura con lo sperimentalismo e la complessità delle agiografie in prosa, in cui il debito con Aristotele è per lo più mediato da Tommaso d'Aquino e rinuncia alla polemica corrosiva che contraddistingue il trattato, aderendo a una lettura per molti versi "cattolica" degli scritti dello Stagirita. Il saggio mette in risalto l'insolito e singolare impiego di testi aristotelici di natura scientifica nella agiografia monumentale, dedicata al Santo di Assisi, *Le vittorie di Francesco il Serafico. Li passi gloriosi della diva Chiara* (1643), nonché la complessità e le stratificazioni di rimandi alla tradizione filosofica, spesso filtrati dalle sillogi ampiamente circolanti all'epoca, nei commenti e nelle allegorie del poema in dieci canti *Amore innamorato et impazzato* nell'edizione veneziana del 1618.

Il testo di Luisa Simonutti pone l'accento sul ruolo spesso misconosciuto delle traduttrici come autentiche mediatrici culturali, con un'attività creativa

che porta non solo a veicolare e diffondere contenuti, ma a vivacizzare un dialogo culturale spesso alimentato proprio dalle opere di traduzione, nelle quali progressivamente, ma in modo sempre più diretto, si definisce uno spazio per la discussione delle proprie idee personali e si affermano prospettive innovative. Partecipi e spesso protagoniste di dibattiti filosofico-scientifici, le donne traduttrici affermano in questa attività il proprio ruolo attivo, spesso trovando spazio per inserire e descrivere esperimenti condotti in prima persona, non solo per illustrare le posizioni dell'autore tradotto, ma per discutere le proprie idee all'interno di un dibattito che contribuisce a costruire il progresso delle scienze. Il saggio propone una riconsiderazione del lavoro cruciale di scienziate, traduttrici, poligrafe, spesso nascoste sotto il velo dell'anonimato, talvolta firmatarie delle proprie opere o almeno dei paratesti che le accompagnano, ponendo l'attenzione sulle radici della storica "invisibilità" di queste figure.

Pina Totaro esplora nel suo saggio l'opera di traduzione di Giuseppa Eleonora Barbapiccola (1702-1740 ca.) dei *Principia Philosophiae* di Descartes, sia come momento cruciale del diffondersi del cartesianesimo in Italia, sia come riflessione e rivendicazione del ruolo di partecipazione attiva delle donne nel dibattito culturale coevo. Nella *Prefazione* alla traduzione del 1722 del trattato di metafisica e filosofia naturale di Descartes, Barbapiccola – che assunse nell'Accademia degli Arcadi il nome grecizzante di "Mirista Acmena" e fu animatrice sensibile del circolo culturale napoletano nato attorno a Giambattista Vico – sottolinea infatti come per le donne sia fondamentale riappropriarsi dello spazio sottratto loro dall'egemonia culturale maschile e dal radicato pregiudizio per cui alla loro "natura", e non alla sbilanciata "educazione" dei due sessi, sarebbe riconducibile l'inclinazione rispettiva verso le scienze o le arti tradizionalmente considerate femminili. Barbapiccola afferma infatti con decisione che conoscenza e sapere non sono appannaggio esclusivo di un genere o di un gruppo culturale, ma l'aspirazione condivisa di ogni intelligenza orientata dalla chiarezza e dall'evidenza della ragione.

Il saggio di Emilio Maria De Tommaso mostra la vivace presenza di una voce femminile, quella di Catharine Trotter Cockburn (1679-1749), nel dibattito filosofico-scientifico circa la natura ontologica dello spazio, con un particolare focus sulla sua declinazione nel Settecento inglese. Esaminando il serrato confronto dell'autrice con alcuni dei maggiori pensatori dell'epoca, in particolare Samuel Clarke, Edmund Law e Isaac Watts, il contributo mostra come Cockburn sia in grado di intervenire nel dibattito contemporaneo con una soluzione alternativa a quella dei suoi interlocutori, affermando che lo spazio è sia una sostanza, sia un ente reale, dallo statuto ontologico intermedio tra corpo e spirito. Elaborata nel solco della tradizione neoplatonica cantabrigense, essa sembra riecheggiare la natura ontologica dello spirito ficiniano – "quasi non corpus et quasi iam anima, item quasi non anima et quasi iam corpus" –,

intermedio tra anima e corpo e come tale nodo centrale della relazione, quantomai dibattuta tra Sei e Settecento, tra sostanze immateriali e materiali.

Sullo sfondo politico-culturale che nella Bologna del Settecento, grazie all'azione congiunta di Prospero Lambertini e un nutrito gruppo di scienziati, promosse la partecipazione delle donne alla vita cittadina, sostenendone e incoraggiandone le carriere, Miriam Focaccia si sofferma sulla figura di Anna Morandi (1714-1774). Come la più nota Laura Bassi, Morandi non era di estrazione sociale aristocratica ma, consapevole delle proprie competenze e della loro pubblica utilità, rivendica uno spazio e la giusta retribuzione per il proprio lavoro. Dopo aver ricevuto la carica di eccellenza di modellatrice in cera presso la cattedra di Anatomia dello Studio bolognese, il suo prestigio e la sua fama le procurarono riconoscimenti e proposte di lavoro internazionali. La sua collezione di cere anatomiche, oggi nei Musei di Palazzo Poggi a Bologna, è realizzata sulla base della dissezione anatomica dei corpi, eseguita personalmente dalla "Signora Anatomista" e mostrano una particolare attenzione al circuito cervello-nervi-muscoli nel funzionamento della macchina umana, al senso del tatto e al ruolo della mano nei processi di percezione che preludono alla conoscenza.

Ritorniamo, per concludere, allo spunto di riflessione iniziale, ossia l'aspirazione alla ridondanza che un volume come questo dovrebbe nutrire, secondo Detlefsen e Shapiro, e alle due questioni che abbiamo sollevato a tal riguardo: quali aspetti ridurre alla ridondanza e quali strategie adottare in questa prospettiva. È forse il caso, a questo punto e alla luce dei contributi qui raccolti, di riflettere brevemente sul peso tematico dell'identità di genere, che inevitabilmente condiziona ogni tentativo di risposta ad entrambe le nostre domande: non esiste, lungo la strada dell'inclusione, volume, saggio o articolo scientifico che non assuma come elemento cardine, se non come tema centrale, la donna in quanto tale. Questo ci ricorda che siamo ancora in una fase pionieristica, nella quale la parità e l'integrazione hanno bisogno di essere reclamate e ribadite. Mary Astell nel 1694 scriveva:

Tis Custom therefore, that Tyrant Custom, which is the grand motive to all those irrational choices which we daily see made in the World, so very contrary to our present interest and pleasure, as well as to our Future. [...] having inur'd ourselves to Folly, we know not how to quit it; we go on in Vice, not because we find satisfaction in it, but because we are unacquainted with the Joys of Vertue (*A Serious Proposal to the Ladies*, ed. by P. Sheridan, Peterborough (ON), Broadview Press, 2002, pp. 67-68).

Le cattive abitudini possono essere sradicate solo grazie a nuove buone abitudini. Ma, per diventare abitudini, i comportamenti e gli atteggiamenti devono essere reiterati per lungo tempo, finché non sono percepiti come naturali. In questo senso, la centralità tematica della donna ha ancora bisogno di esse-

re enfatizzata e ribadita, per contrastare la persistente convinzione che una donna intellettuale costituisca un'eccezione. L'aspirazione alla ridondanza, dunque, potrà trovare realizzazione solo quando lo stesso termine 'donna' sarà percepito come ridondante nei titoli dei lavori scientifici. Fino ad allora, *repetita iuvant*.

[Delfina Giovannozzi](#)

ILIESI, CNR - Roma

email: delfina.giovannozzi@cnr.it

[Emilio Maria De Tommaso](#)

Università Telematica degli Studi IUL - Firenze

email: e.detommaso@iuline.it

MICHELA PEREIRA

SISMEL

(Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino)

email: pereira1michela@gmail.com

**UN'ALTRA TERRA.
IL CORPO UMANO SECONDO
ILDEGARDA DI BINGEN**

Sommario: La concezione dell'essere umano è uno dei temi più interessanti del pensiero di Ildegarda di Bingen. La corporeità è per lei un dato originario e la composizione duale (vita e *rationalitas*, corpo e anima), insieme alla differenza dei sessi, caratterizza la creazione dell'essere umano. Il corpo conferisce all'*homo* la *similitudo* col creatore sulla base dell'evento futuro dell'incarnazione, è una protezione dal peccato di orgoglio dell'angelo 'nudo' (solo spirito), e in virtù della corporeità la condizione umana contiene in sé l'intera creazione. Su questo sfondo antropologico si sviluppa il discorso fisiologico e medico di Ildegarda. Dai quattro umori della tradizione ippocratico-galenica, in relazione con i quattro elementi cosmici, si differenziano nel corpo umano una serie di secrezioni concrete e tangibili: *sucus*, *humor*, *sudor*, *spuma*, *flecmata*, *livor*. Il corpo umano è quindi un miscuglio complesso fin dalla sua nascita e, come conseguenza del peccato originale, comporta la presenza di fluidi generatori di malattie, che manifestano lo squilibrio tra corpo e anima introdotto dal peccato. Dal peccato originale deriva anche la modalità di procreazione come la conosciamo nella nostra esperienza, che è chiaramente in tensione con la concezione dei due sessi come modalità originaria dell'esistenza umana. Tuttavia è possibile curare le malattie a partire dalla relazione primaria di scambio metabolico con le creature terrestri intese come cibi e farmaci, attribuendo alla medicina una funzione salvifica che affianca le altre vie indicate dalla *visio* profetica per ritrovare l'armonia di anima e corpo.

Abstract: The conception of the human being is one of the most interesting themes in Hildegard of Bingen's thought. For her, corporeality is a primary feature and the dual composition (life and *rationalitas*, body and soul), together with the difference of the sexes, characterizes the creation of the human being. Body gives *homo* the similarity with the creator, grounding on the future event of the incarnation, is a protection from the sin of pride of the 'naked' angel (spirit only), and by virtue of corporeality the human condition contains in itself the whole creation. From this anthropological background Hildegard's physiological and medical discourse develops. From the four humors of the Hippocratic-Galenic tradition, related to the four cosmic elements, a series of concrete and tangible secretions differ in the human body: *sucus*, *humor*, *sudor*, *spuma*, *phlecmata*, *livor*. The human body is therefore a complex mixture from its birth and, as a consequence of the original sin, includes the presence of disease-generating fluids, which manifest the imbalance between body and soul introduced by sin. From the original sin also derives the mode of procreation as we know it in our experience, which is clearly in tension with the conception of the two sexes as the original mode of human existence. However, it is possible to cure diseases starting from the primary relationship of metabolic exchange with terrestrial creatures taken as food and drugs, attributing to medicine a salvific function that sides the other paths indicated by the prophetic vision to rediscover the harmony of soul and body.

Keywords: Anthropology; Human Body; Physiology; Medicine; Harmony of Soul and Body

Nel panorama filosofico e scientifico del XII secolo, caratterizzato da un grande slancio innovativo sia sul piano delle fonti disponibili che su quello della creazione intellettuale, occupa un posto di rilievo Ildegarda di Bingen (1098-1179), *magistra* delle monache dell'abbazia mista di Disibodenberg dal 1136 e poi, dal 1151, del monastero solo femminile da lei fondato a Rupertsberg.¹ Ultima grande esponente della cultura di tradizione monastica a fianco di Bernardo da Chiaravalle, che ne riconobbe il sapere (*interior eruditio*) e il crisma magistrale (*unctio docens de omnibus*), ebbe un atteggiamento ben più complesso di quello del 'papa senza mitria' nei confronti della nuova cultura scientifica, la cui accoglienza nelle scuole cittadine dette nutrimento alla crescita di un nuovo atteggiamento intellettuale verso il mondo naturale. Bernardo aveva opposto una rigida chiusura tradizionalista, sfociata in vere e proprie condanne di quei *magistri*, come Abelardo a Parigi e Guglielmo di Conches a Chartres, che nei primi decenni del secolo si erano cimentati con un'interpretazione filosofica del mondo naturale, riferendosi dapprima al *Timeo* platonico e all'idea in esso centrale di *anima mundi*, ma ben presto supportati anche da altre fonti greche tradotte dall'arabo. Ildegarda, non meno legata di Bernardo alla tradizione biblica e patristica – che costituiva la spina dorsale delle dottrine monastiche e dell'educazione impartita a quanti, uomini e donne, sceglievano la vita religiosa –, praticò invece una diversa strategia, accogliendo e sviluppando molte delle idee nuove che circolavano e operandone una sintesi originale.² Autrice feconda – è la donna medievale che ha lasciato più opere scritte – e poliedrica, presentò le proprie idee in forma dottrinale nella trilogia teologica scritta in forma di commenti alle visioni che era certa di ricevere direttamente da Dio (*Scivias*, 1141-1151; *Liber vite meritorum*, 1151-1161; *Liber divinorum operum*, 1163-1175), e in uno scritto naturalistico il cui titolo (che è anche un'indicazione sintetica del contenuto) conosciamo dal prologo del *Liber vite meritorum: Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. Quest'opera, che deriva dalla stessa modalità cognitiva delle opere profetiche, da lei indicata col termine *visio* al singolare,³ è stata tramandata come due opere diverse: l'enciclopedia naturalistico-farmacologica intitolata *Physica* (o *Liber simplicis medicinae*), uno scritto compiuto e riconosciuto come di indubbia autenticità, e il trattato cosmo-antropologico-medico *Cause et*

1. Per un'introduzione sintetica alla biografia, alle opere e al pensiero di Ildegarda di Bingen mi permetto di rinviare al mio Pereira 2017a (con bibliografia). Una bibliografia internazionale in continuo aggiornamento, *Digitale wissenschaftliche Gesamtbibliographie – Hildegard von Bingen*, si legge nel sito dedicato a Ildegarda <https://www.hildegard-akademie.de/bibliographie.html>. Un altro sito con materiali aggiornati è quello della *Hildegard Society*, <http://www.hildegard-society.org/p/home.html>.

2. La maggior parte delle opere di Ildegarda sono disponibili in edizione critica nella collana Brepols 'Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis' (da ora in avanti CCCM). Sull'accesso di Ildegarda alla cultura del suo tempo si vedano: Dronke 1996 (CCCM 92); Moulinier 2003; Rabassó 2018; Fassler 2023.

3. Hildegardis Bingensis 1995 (CCCM 90): 8: "Eadem visio [...] mihi ad explanandum ostenderit".

cure (o *Liber compositae medicinae*), una compilazione elaborata a Rupertsberg negli anni successivi alla sua morte, in cui i primi due libri sono certamente riconducibili a lei, anche se in particolare il secondo è “troppo disordinato” per essere considerato compiuto,⁴ mentre le sezioni successive, pur rispondenti allo spirito del suo insegnamento, includono materiali diversi. Il terzo ramo della produzione ildegardiana sono gli scritti poetico-musicali, ovvero la *Symphonia armoniae caelestium revelationum* (titolo che, come quello del *Liber subtilitatum*, viene enunciato nel prologo del *Liber vite meritorum*), e l'*Ordo virtutum*, sacra rappresentazione in parole e musica; in essi ritroviamo i nuclei simbolici centrali del pensiero della *magistra* di Bingen, presenti anche nelle altre sue opere, ‘minori’ per dimensioni ma non per l’impegno teologico ed etico che le caratterizza tutte quante, e nell’epistolario, nel quale emerge la dimensione pubblica di Ildegarda, consiglia di grandi personaggi politici ed ecclesiastici del suo tempo, ma anche di comunità monastiche e perfino di semplici donne laiche.⁵

La concezione dell’essere umano, inserita nel grande quadro cosmo-teologico che Ildegarda delinea già in *Scivias* e sviluppa con ulteriori arricchimenti fino alle ultime sue opere, è uno dei temi più interessanti del suo pensiero, sia per i lineamenti dottrinali, sia perché è un filo che ritorna in tutti gli scritti, tenendo assieme in un quadro unitario teologia, medicina e musica. In primo luogo, naturalmente, il tema della creazione, che Ildegarda sviluppa a partire dai testi genesiaci di riferimento, Gen. I, 26-31 e II, 7, presentandolo in termini molto simili sia nei testi naturalistici che in quelli profetici. Nel prologo della *Physica* scrive: “Al momento della creazione dell’uomo, dalla terra fu tratta un’altra terra: l’uomo. Tutti gli elementi erano al suo servizio poiché percepivano che era vivo e collaboravano con lui in tutte le sue attività, e lui con loro. La terra forniva la sua *viriditas*”.⁶ L’omologia esplicita *terra-homo* (la parola latina *homo* va intesa nel significato inclusivo di umanità: uomo e donna)⁷ viene successivamente

4. Il giudizio è di Moulinier 2003: lxiii.

5. Oltre al *Liber divinatorum operum* e al *Liber vite meritorum*, citati nelle due note precedenti, in CCCM si ritrovano i seguenti volumi: 43-43A, *Scivias* (1978); 91-91B, *Epistolarium* (1991-2001); 226-226A, *Opera minora* (2007-2016). Le opere naturalistiche sono invece state editate separatamente: *Hildegardis Bingensis* 2010; *Hildegardis Bingensis* 2003.

6. *Hildegardis Bingensis* 2010: 49: “In creatione hominis de terra alia terra sumpta est que homo est, et omnia elementa ei serviebant, quia eum vivere sentiebant, et obviam omnibus conversationibus eius cum illo operabantur et ipse cum illis. Et terra dabat viriditatem suam”. La traduzione citata è in Ildegarda di Bingen 2011: 39. Il termine *viriditas* (che preferisco lasciare in latino piuttosto che usare il brutto calco italiano ‘viridità’) è una parola-chiave del lessico di Ildegarda, che lo usa per indicare la vitalità e la fecondità a tutti i livelli del reale, sia divino e spirituale che, più tradizionalmente, per il mondo materiale, dove può significare l’umidità della terra, i succhi e la linfa dei vegetali, la circolazione dei fluidi vitali nei corpi sia animali che umani, la fecondità femminile. Cfr. Lautenschlager 1997 e il mio intervento on-line Pereira 2021.

7. Basta solo ricordare che Ildegarda definisce a più riprese se stessa *simplex homo*, per esempio nell’incipit del *Liber divinatorum operum* restituito dal manoscritto Wiesbaden, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek Rhein-Main Hs 2, f. 202r: “Incipit liber diuinorum operum per simplicem hominem a uiuente luce prolatus”.

articolata richiamando la dottrina, enunciata esplicitamente nel *Cause et cure*, dei quattro elementi empedoclei, su cui sia la cosmologia che la fisiologia ildegardiana si basano: “Quando Dio creò l’essere umano, il fango dal quale esso fu formato venne impastato con l’acqua, e Dio immise in quella forma un soffio di vita fatto di fuoco e d’aria. E poiché quella forma era fatta di fango e d’acqua, il fango fu fatto carne dal fuoco del soffio di vita, e l’acqua con cui il fango era stato impastato fu fatta sangue dall’aria di quello”.⁸ Nel contesto teologico di *Scivias* la stessa scena della creazione è così narrata: “Poi ancora la stessa fiamma all’interno di quel fuoco ardente si portò vicina a una piccola zolla di terra fangosa che era sul fondo di quell’aria e la riscaldò, cosicché divenne carne e sangue; e soffiò su di essa, cosicché fu fatta uomo vivente”.⁹

La vita è la caratteristica primaria immessa dal soffio divino, poiché Dio stesso è il supremo vivente, e lo Spirito divino si definisce “vita di fuoco della sostanza divina”.¹⁰ Insieme alla vita la *rationalitas*, scintilla del fuoco divino nell’anima, è l’altra proprietà essenziale attribuita all’umanità nella sua interezza psicosomatica.¹¹ Tuttavia per prima – non cronologicamente ma ontologicamente – viene la vita, che pertiene alla corporeità e definisce l’appartenenza dell’umanità stessa alla terra. Non perché razionale, ma perché dotato di un corpo vivente l’essere umano è collocato in uno scambio attivo e di reciprocità con gli elementi e con l’intero mondo creato: “E così Dio raffigurò nell’uomo tutte le creature”.¹² La corporeità è per Ildegarda il dato originario che caratterizza l’essere umano, e non – secondo un’interpretazione largamente accolta nel suo tempo – una punizione per la colpa commessa nel giardino dell’Eden. L’anima, collocata all’interno del corpo, è invisibile alle altre creature e pertanto non è conosciuta da esse: “L’anima viene dal cielo, il corpo dalla terra; e l’anima la si conosce per mezzo della fede, il corpo per mezzo della vista”.¹³ In parallelo alla struttura duale originaria dell’essere umano si distinguo-

8. Hildegardis Bingensis 2003: §76, 71: “Nam cum deus hominem crearet, limus per aquam conglutinat est, ex quo homo formatus est, misitque deus in formam illam spiraculum uite igneum et aereum. Et quia forma hominis ex limo et aqua fuit, ex igne eiusdem spiraculi uite limus caro factus est, et ex aere eius aqua, per quam limus conglutinat est, sanguis effecta est”. Le traduzioni dal *Cause et cure* sono mie; esiste una traduzione italiana completa condotta sull’edizione pre-critica del testo: Ildegarda di Bingen 1997.

9. Hildegardis Bingensis 1978: II.1, 110: “Deinde etiam eadem flamma in igne et ardore illo extendit se ad parvam glebam limosae terrae iacentem in fundo eiusdem aeris eam calefaciens, ita quod caro et sanguis effecta est, eamque aspirans, ita quod uiuens homo erecta est”. Le traduzioni da *Scivias* provengono dalla traduzione integrale che ho in corso per le edizioni Valla.

10. Ildegarda di Bingen 2003: I.1, 138-139: “ego ignea uita substantię diuinitatis”. Il testo latino riportato a fronte della traduzione italiana è quello dell’edizione critica curata da Peter Dronke e Albert Derolez (Hildegardis Bingensis 1996).

11. Chávez Alvarez 1991.

12. Ildegarda di Bingen 2003: II.1, 810-811: “Sic et Deus omnem creaturam in homine signauit”. Torneremo più avanti sul tema del microcosmo, cui questa affermazione allude.

13. *Ibidem*: “Anima enim de celo, corpus autem de terra est; et anima per fidem, corpus uero per uisum cognoscitur”.

no dunque due forme di conoscenza, *per fidem* e *per uisum*, che si applicano ad ambiti diversi della realtà.¹⁴ Il vedere di cui Ildegarda sta qui parlando non è, chiaramente, la *visio* interiore di cui lei stessa fruisce per conoscere le realtà invisibili, ma la visione sensibile, quella che permette, tra l'altro, il paragone fra la struttura del corpo umano e il corpo del mondo, microcosmo e macrocosmo, nell'ampia e dettagliata rassegna che occupa gran parte della quarta visione del primo libro del *Liber divinorum operum*.¹⁵

Accostando i due racconti della creazione dell'*homo*, Ildegarda introduce il tema dell'ulteriore dualità umana, quella dovuta alla differenza dei sessi, leggendo così la distinzione fra maschio e femmina (Gen. II, 22-25): "Adamo era virile, dalla verde linfa della terra, e fortissimo, dagli elementi, mentre Eva fu molle, dal midollo delle sue ossa, ed ebbe una mente aerea e un'arte sottile e una vita piacevole, perché il peso della terra non la schiacciò. E come essa fu tratta dal maschio, così l'intera umanità procedette da lei".¹⁶ Pertanto è la donna la creatura più perfetta, il vero e proprio culmine della creazione, perché creata a partire da una materia già viva, 'cotta' dal calore vivificante. All'affermazione che leggiamo nel *Liber divinorum operum*, nel contesto di una trattazione antropologica vera e propria, "La donna [...] è stata plasmata dalla carne e dal sangue, diversamente dall'uomo che era fango prima di essere formato",¹⁷ corrisponde quanto Ildegarda scrive nel *Cause et cure*, dove la costituzione del mondo e l'estesa riflessione sull'umanità spesso riprendono (o forse anticipano) quasi alla lettera passi dell'ultima opera teologica in un contesto naturalistico che sfocia su una vera e propria trattazione medica: "Adamo si trasformò, perché era stato creato a partire dalla terra e reso vitale con gli elementi, mentre Eva, originata dalla costola di Adamo, non subì alcuna trasformazione".¹⁸

Lo schema di fondo della cosmo-teologia di Ildegarda – che si mantiene inalterato in tutto il suo percorso intellettuale – vede nella creazione dell'umanità doppiamente duale (anima e corpo, uomo e donna) il culmine dell'opera creatrice nel sesto giorno (*plenum opus Dei*), ma non ancora il suo compimento, che si dà con l'unione del principio divino col mondo creato, nell'incarnazione del Verbo mediante cui il mondo stesso è venuto all'essere, il settimo giorno,

14. La vista è veicolo della conoscenza visibile ma non permette di accedere alle realtà trascendenti; per questo una tentazione diabolica, cui Ildegarda fa riferimento nel *Liber vite meritorum* (Hildegardis Bingensis 1995: I, 65) è appunto l'ordine rivolto all'umanità di adorare soltanto "deum [...] quem uidet et cognoscit".

15. Ho analizzato questa parte dell'opera nel contributo Pereira 2017b: 59-63.

16. Hildegardis Bingensis 2003: §89, p. 77: "Et idem Adam de uiriditate terre uirilis et de elementis fortissimus erat, Eua autem de medullis suis mollis fuit et aeream mentem ac acutam artem et deliciosam uitam habuit, quoniam pondus terre eam non pressit. Sed ut ipsa de uiro est educta, sic omne genus humanum ex ipsa processit".

17. Ildegarda di Bingen 2003: I.4, 498-499: "Vnde et mulier [...] de carne et de sanguine plasmata est, quod uir non est, quoniam primum limus fuit".

18. Hildegardis Bingensis 2003: §88, 77: "Et Adam de terra creatus et cum elementis suscitatus mutabatur, Eua uero de costa Ade mutata non est".

fine e ‘riposo’ del creatore.¹⁹ È possibile intravedere dietro a questa idea, che riunisce la creazione al creatore in una quiete sovratemporale, un’analogia con la quarta partizione della realtà nel *De divisione naturae* di Giovanni Scoto Eriugena, il grande filosofo neoplatonico vissuto in età carolingia.²⁰ Quello che interessa qui, tuttavia, non è la questione della fonte possibile di questa idea teologica da altri condivisa e definita come ‘predestinazione assoluta’,²¹ ma il suo significato in relazione alla valorizzazione del corpo umano, che presso nessun autore o autrice medievale emerge con altrettanta forza e consapevolezza.²²

Il corpo conferisce all’*homo* la *similitudo* col creatore a partire dall’evento futuro dell’incarnazione, che è previsto nel piano divino originario: “Dio disse, come invitando l’uomo a un banchetto: ‘... facciamo l’uomo a nostra immagine, cioè secondo quella tunica che germoglierà nel ventre della vergine, che la persona del figlio indosserà per la salvezza dell’uomo’ [...] Dio creò l’uomo dandogli quel visibile corpo di carne che anche il figlio suo senza peccato avrebbe indossato; lo fece come l’uomo fa la propria tunica a immagine di sé, secondo quella forma che Dio conosceva da sempre, prima del tempo”.²³ E ancora: “Dio, che prima del tempo e nel tempo è vita senza inizio, al tempo dovuto prese per sé la propria veste, che dall’eternità era occulta in lui. E in questo modo dio e uomo sono una cosa sola come l’anima e il corpo, poiché ‘dio fece l’uomo a propria immagine e somiglianza’”.²⁴ E non solo il corpo, ma la sua sessuazione è immagine cristologica, poi-

19. Ildegarda di Bingen 2003: II.1, 836-837: “ego in filio meo die septimo [...] omnem operationem meam sic definiui (io portai a termine tutte le mie opere nel figlio, nel settimo giorno)”.

20. Sulla presenza di temi eriugeniani in Ildegarda e sui possibili tramiti della conoscenza delle opere di Scoto si vedano: Meier 1985; Rainini 2015.

21. Cfr. Rainini 2019.

22. L’unico filone del pensiero medievale che valorizzi il corpo umano in un contesto cosmoteologico è quello ermetico. Il rapporto di Ildegarda con questa tradizione è come minimo ambiguo, sulla scorta dei due giudizi autorevoli, ma in contrasto tra loro, di Agostino e di Lattanzio sull’*Asclepius*, l’unico testo filosofico ermetico conosciuto nel Medioevo, in cui si legge: “E così, quando Dio ebbe creato l’essere umano ‘essenziale’, rendendosi conto che questo essere non sarebbe stato in grado di prendersi cura di tutte le cose, a meno di non essere coperto di un rivestimento terreno, lo ricoperse del corpo” (*Asclepius*, 10, in Ermete Trismegisto 2005: 526-527: “cum itaque eum οὐσιώδη <fecisset> et animaduerteret eum non posse omnium rerum esse diligentem, nisi eum mundano integimento contegeret, textit eum corporea domo”).

23. Ildegarda di Bingen 2003: II.1, 806-809: “et ait quasi hominem ad prandium uocans [...] ‘faciamus hominem ad imaginem nostram’, id est secundum tunicam illam, quæ in utero uirginis germinabit, quam persona filii pro salute hominis induens [...] Creauit Deus hominem secundum formam humanæ carnis, qua filius eius sine peccato induendus erat, sicut et homo tunicam suam ad similitudinem sui facit, secundum formam utique illam, quam Deus ante secula presciebat”.

24. Hildegardis Bingensis 2003: §130, 101: “deus, qui ante eum et in euo uita sine principio fuit, in constituto tempore indumentum suum, quod eternaliter in ipso latuit, sibi attraxit. Et hoc modo deus et homo unum sunt ut anima et corpus, quoniam ‘deus hominem ad ymaginem et ad similitudinem suam fecit’”.

ché “il maschio rappresenta la divinità, la femmina l’umanità del figlio di Dio”.²⁵

La creatura umana, e in particolare la donna, era dunque nel piano divino della creazione come *medium* del definitivo compimento di questa nell’umanizzazione di Dio stesso nel Verbo incarnato. Non si indagherà qui la portata di questa conclusione, che sembra richiamare – o alla quale sembrano richiamarsi: ma entrambe le possibilità non hanno fondamento storico – posizioni teologiche contemporanee di estrema arditezza come quella, per fare un solo esempio, di Pierre Teilhard de Chardin. Va sottolineata, tuttavia, perché fa emergere come l’attenzione naturalistica e medica di Ildegarda di Bingen per il corpo umano non sia un aspetto collaterale ma converga con il centro orientatore del suo pensiero, mostrandone l’unità di fondo.

Dopo la creazione, Ildegarda vede nella caduta di Lucifero il primo episodio saliente nello sviluppo del creato, a cui si connette un altro aspetto della riflessione sul corpo umano, in questo contesto definito una ‘protezione’ che gli angeli non hanno.²⁶ Secondo lei, proprio la luminosità tutta spirituale dell’angelo ribelle era stata all’origine del dramma primordiale, provocato dalla pretesa di Lucifero di “rifulgere là com’egli [Dio] qui”;²⁷ in questo atto di superbia, che equivaleva a voler duplicare il principio divino, risiede l’origine del male, e di conseguenza anche del peccato umano, che fu il demonio a provocare facendo breccia nella debolezza di Eva.²⁸ Lucifero e gli angeli ribelli vennero precipitati nell’inferno, spegnendosi come neri tizzi di carbone, e il loro splendore venne ripreso dal creatore: “Il grande fulgore trasparente, che il diavolo perse a motivo della sua superbia ribelle [...] ritornò a Dio padre per essere custodito nel suo intimo; perché la gloria di quello splendore non doveva essere inutile, e allora Dio la conservò per un altro giorno della creazione [...] per quel fango cui dette forma umana, proteggendolo con la più vile natura della terra, affinché non si innalzasse volendo

25. Ildegarda di Bingen 2003: I.4, pp. 610-1: “Et uir diuinitatem, femina uero humanitatem filii Dei significat”. Questo passo, verso la fine di un ampio paragrafo in cui Ildegarda afferma con vigore il rapporto di reciprocità fra donna e uomo, non implica affatto una minore valenza ontologica della donna, perché – come si è visto sopra – è proprio nell’incarnazione, e dunque nell’umanità di Cristo, che la creazione giunge a compimento.

26. Hildegardis Bingensis 1978: I.2, 23: “angelus tegmen carnis non habens”. L’unità psicosomatica umana viene presa ad esempio dell’unione delle virtù principali, umiltà e carità, nel capitolo conclusivo di questa densa visione, la cui parte centrale, dedicata al matrimonio, espone la morale sessuale del suo tempo.

27. Ivi: 15: “in semetipso sic de Deo dicebat: ‘Volo fulgere illic quemadmodum et iste hic’”.

28. Ivi: 18-19.

somigliare a Dio”.²⁹ Lucifero era incorporeo, “nudo”,³⁰ e questo dettaglio fa ancor più risaltare la funzione di protezione del corpo, dando una luce speciale all’interpretazione delle bibliche “tuniche di pelle” (Gen. 3, 21). Questa concezione viene ripresa e approfondita nel *Liber divinorum operum*, dove Ildegarda ribadisce che, creando l’essere umano anima e corpo, Dio volle schernire il demonio: “Ecco come viene schernito il diavolo, che era un angelo e volle essere Dio! Dio in certo modo gli mostrò la sua stoltezza proprio creando dal fango della terra l’uomo, che è anima e corpo in un essere unico; né l’anima senza il corpo né il corpo senza l’anima è un essere umano”.³¹

Il valore del corpo è dunque insieme il valore del limite e quello dello strumento che permette all’umanità di agire nel creato, proprio perché terra dalla terra. Nell’ultima visione del *Liber divinorum operum*, ripercorrendo i tempi della storia dalla creazione fino al suo presente per poi profetizzare la fine del tempo, Ildegarda confronta l’angelo, che “celebra Dio senza le opere del corpo”³² e l’essere umano, che invece può celebrarlo anche con le opere proprio perché, come si è appena visto, “è anima e corpo in un essere unico”. Proprio in virtù della sua composizione, pertanto, “l’essere umano è la pienezza delle opere divine”.³³ Quest’affermazione apre la trattazione che riveste un ruolo centrale nell’antropologia di Ildegarda di Bingen:³⁴ in essa l’esposizione sintetica delle sue idee sull’*homo* segue una dettagliata disamina delle analogie fra la struttura del mondo e il corpo umano, nella quale tutti i saperi della badessa – cosmologia, medicina, teologia morale – sono messi in gioco, per illustrare la nozione che l’ultima delle creature sia in certo qual modo tutte le cose (*quodammodo omnia*), come aveva affermato Gregorio Magno, opera di Dio che contiene la totalità delle creature: “Creò l’essere umano dotando il maschio di maggior forza e la donna di energia più delicata; e ordinò le loro membra secondo una misura equilibrata in lunghezza e in larghezza, così come aveva disposto rettamente anche l’altezza, la profondità e la larghezza delle altre creature, affinché

29. Ivi: III.I, 344-345: “perspicuus et magnus fulgor, quem diabolus propter superbiam et contumaciam suam perdidit [...] reuersus est ad Deum Patrem seruatus in secreto eius; quia gloria splendoris illius non debuit esse uacua, sed Deus seruauit eam alteri factae luci [...] seruauit limo, quem formauit hominem, tegens ipsum uilissima natura terrae, propterea ne se extolleret in similitudinem Dei”. Nel *Libro delle opere divine* I.4, capp. 13 e 14, il racconto della caduta di Lucifero prelude direttamente alla considerazione del corpo umano nella sua valenza microcosmica (Ildegarda di Bingen 2003: 376-377: “omnes creaturas in homine signauit”, “ha impresso nell’uomo il segno di tutte le creature”).

30. Hildegardis Bingensis 1978: 345: “quem Deus nudum surgere iussit atque non coopertum carne”.

31. Ildegarda di Bingen 2003: III.5, 1054-1055: “Hinc autem diabolus illuditur, qui angelus existens Deus esse uoluit; sed Deus illum quasi decepit, cum de limo terre hominem creauit, qui anima et corpus in uno est; nec anima sine corpore, nec corpus sine anima homo existit”.

32. Ildegarda di Bingen 2003: III.5, 1052-1053: “angelus sine opere carnali laus est”.

33. Ivi: I.4, 610-611: “Homo enim plenum opus Dei est”.

34. Si tratta dei capp. 100-104 della quarta visione (ivi: 609-621).

nessuna di esse fosse sproporzionata rispetto alle altre. E così Dio raffigurò nella creatura umana tutte le creature”.³⁵

Mentre nelle corrispondenze fra corpo umano e mondo, nonché nelle considerazioni sulle proporzioni che entrambi condividono si potrebbe riconoscere una sorta di ‘anatomia’ ildegardiana,³⁶ nel *Cause et cure* ne viene accennata la *ratio* originaria, spiegando che il grumo di fango si differenzia da sé, acquisendo una sorta di dinamismo quasi come un embrione in formazione, la cui forza strutturante è identificata con l’illuminazione divina: “Quando dio creò Adamo, infatti, lo splendore della divinità rifulse tutt’attorno all’impasto di fango con cui fu creato, e così quel fango all’esterno apparve nella forma che gli era stata data, con le membra delineate, e dentro vuota. A quel punto, da quello stesso impasto di fango, all’interno dio creò il cuore, il fegato, i polmoni, lo stomaco, le viscere, il cervello, gli occhi, la lingua e tutti gli altri organi interni”.³⁷ Poi, dopo la formazione delle membra esterne e interne, il corpo di Adamo prende vita: “Adamo dunque fu fatto di terra, il fuoco lo accese, l’aria lo animò e l’acqua lo riempì, e perciò era tutto in movimento. Allora dio immise in lui il sonno, e in mezzo a queste potenze venne cotto, cosicché la sua carne ribolliva grazie al fuoco, e iniziò a respirare grazie all’aria, e l’acqua prese a circolare al suo interno come un mulino”.³⁸ Una spiegazione naturalistica che non elimina la presenza divina ma le attribuisce la funzione di energia creativa, e che non assegna una gerarchia di valore al corpo maschile e a quello femminile pur differenziandoli qualitativamente, mentre mantiene

35. Ildegarda di Bingen 2003: II.1, 808-811: “Creavit hominem, masculum scilicet maioris fortitudinis, feminam uero mollioris roboris faciens, et in recta mensura longitudinem et latitudinem in omnibus membris illius ordinans; quemadmodum etiam altitudinem, profunditatem et latitudinem reliquę creaturę in rectum statum posuit, ne aliqua illarum alteram inconuenienter transcendat. Sic et Deus omnem creaturam in homine signauit”.

36. A questo riguardo si veda l’accurato studio iconologico Salvadori 2021: 92-94 (“Il corpo dell’uomo e il firmamento”) e 98-101 (“Le misure dell’uomo e del firmamento”). Non va poi dimenticato che per ogni dettaglio dell’analogia micro-macrocosmica Ildegarda propone anche un terzo termine, che potremmo definire ‘anagogico’, riguardante il campo spirituale: per esempio i sette intervalli uguali nei quali si ripartisce la distanza fra la sommità della testa e la fronte sono posti in analogia ai sette pianeti e ai sette doni dello Spirito santo; gli occhi corrispondono alle stelle del firmamento nonché alla scienza e alla prudenza; mento e gola corrispondono alle nubi e a speranza e fede (cfr. Pereira 2017b: 59-63).

37. Hildegardis Bingensis 2003: §76, 71: “Cum enim deus Adam crearet, splendor diuinitatis massam limi, de qua creatus est, circumfulsit, et ita limus ille illata forma in liniamentis membrorum exterius apparuit et interius uacua. Tunc etiam deus interius in eadem et ex eadem massa limi creauit cor et iecur et pulmonem ac stomachum et uiscera et cerebrum ac oculos et linguam et reliqua interiora eius”.

38. Ivi: §85, 75: “Adam enim cum terra fuit, ignis eum excitauit, et aer eum suscitauit, et aqua eum perfudit, quod totus mouebatur. Tunc deus soporem in eum misit, et in hiis uiribus coctus est, ita quod caro eius per ignem estuabat et quod per aerem spirauit, et quod sicut molendinum aqua in eo circuiuit”.

esplicitamente il collegamento fra la condizione umana e quella degli animali e del resto della creazione.³⁹

Nel *Cause et cure*, in particolare nel secondo libro, viene presentata – seppure in forma non completamente organizzata – una vera e propria fisiologia del corpo umano, che mostra l'ampiezza delle conoscenze mediche di Ildegarda e la non riconducibilità di tutte le sue osservazioni a fonti mediche note.⁴⁰ Il corpo umano è, come tutti gli altri corpi terrestri, formato dai quattro elementi della tradizione medica galenico-araba, che in esso si manifestano come i quattro umori fondamentali: sangue, colera o bile gialla, flegma, colera nera o melancolia. Questi, nella concezione ildegardiana, sembrano essere la griglia profonda che esprime l'articolarsi dell'umidità vitale (*viriditas*)⁴¹ e regola la costituzione psicomatca, ovvero determina le diverse combinazioni degli umori di cui ciascuno è dotato per nascita, spiegando così la differente costituzione corporea (*complexio*) dei quattro tipi umani, che in *Cause et cure* Ildegarda esamina dettagliatamente nella loro variante sia maschile che femminile.⁴² Fra gli umori viene presa particolarmente in considerazione la *melancholia*: il temperamento melanconico è infatti considerato il più pericoloso per l'equilibrio psicosomatico umano, a motivo della sua relazione con il peccato dei protoplasti: “nera e amara, da lei emanano tutti i mali, ed è connaturata a ogni creatura umana da quel primo suggerimento del diavolo”.⁴³ Laddove la melancolia è l'umore prevalente, l'uomo o la donna sono meno vitali e maggiormente inclini a sentimenti e comportamenti negativi; per essi è più facile che per gli altri cadere in uno dei peccati più aberranti trattati nel *Liber vite meritorum*, la *Tristitia seculi* (tristezza terrena, in pratica la depressione, simboleggiata da una figura femminile intrecciata a un albero completamente secco).⁴⁴

Ma la fisiologia umorale di Ildegarda, oltre a presentare tali risvolti di ordine psicologico e morale, è di per sé più complessa rispetto allo schema galenico: l'equilibrio dei quattro elementi, che caratterizzava il

39. Sarebbe interessante confrontare dettagliatamente questa narrazione ‘profetica’ con quella ‘filosofica’ di Guglielmo di Conches, il *magister* della Scuola di Chartres a cui si attribuisce il tentativo più avanzato di spiegazione naturalistica del suo tempo (cfr. Gregory 1955; Obrist & Caiazzo 2011).

40. Sui problemi strutturali e sull'autenticità del *Cause et cure*, più una compilazione da materiali ildegardiani che uno scritto compiuto, si veda Hildegardis Bingensis 2003: lix-lxii.

41. La funzione radicale di questo concetto per la vita biologica sembra per molti aspetti un antecedente dell'*humidum radicale* nella medicina scolastica (Crisciani & Ferrari 2010); un cenno analogo, in relazione però all'*humor* della terra, anche in Sweet 2006: 260 (nota 176). Tuttavia occorre tenere presente che per Ildegarda la *viriditas* non è un concetto esclusivamente attinente alla materia corporea ma, come vedevamo, della matrice energetica di ogni manifestazione vitale, anche sul piano spirituale: cfr. *supra*, nota 6.

42. Le caratteristiche umorali degli uomini sono considerate in Hildegardis Bingensis 2003: §§142-149, 105-114; quelle delle donne ivi: §§172-175, 126-128.

43. Hildegardis Bingensis 2003: §69, 66: “nigra et amara e omne malum efflat [...] naturalis omni homini de prima suggestione dyaboli”.

44. Hildegardis Bingensis 1995: V.35, 241-242.

corpo umano al momento della creazione, si è rotto a partire dal peccato originale, e dallo sconvolgimento degli umori così determinato si è generata nel corpo una complessa circolazione di fluidi. Dai quattro umori in relazione con i quattro elementi cosmici si differenziano infatti nel corpo umano una serie di secrezioni concrete e tangibili: *sucus*, *humor*, *sudor*, che sembrano avere valenza positiva, in quanto liquidi organici non patologici; la *spuma*, ovvero il liquido seminale, che secondo una tradizione di antica ascendenza ippocratica è attribuito non solo all'uomo ma anche alla donna;⁴⁵ e infine i fluidi che determinano l'insorgere delle malattie: *flecmeta* (muchi, non identificabili in maniera diretta col flegma galenico, che corrisponde all'elemento acqua) e *livor* (marciume, *pus*, sostanza corrotta).⁴⁶ Dunque l'origine delle malattie non viene semplicemente attribuita da Ildegarda a uno squilibrio fra i quattro umori radicali, ma al concreto manifestarsi di secrezioni che ne mostrano l'avvenuta degradazione e determinano o accompagnano gli stati patologici. "Il fatto che alcuni esseri umani soffrano di diverse malattie, deriva dal muco che in essi è abbondante. Se l'umanità fosse rimasta nel paradiso, non avrebbe nel proprio corpo i muchi da cui procedono molti malanni, e la carne umana sarebbe incorruttibile. Quando infatti acconsentì al male e abbandonò il bene, divenne simile alla terra, che genera erbe buone e utili ma anche cattive e inutili, e che ha in sé l'umidità buona e cattiva e la linfa".⁴⁷

Il corpo alla nascita è già un misto complesso, animato da questa circolazione di fluidi; proprio in questa complessità, che include la presenza di *livor* e muchi, è da rintracciare la traccia del peccato originale, perché i bisogni e i malesseri del corpo costituiscono un fattore importante della disarmonia rispetto all'anima. Tuttavia il modo in cui il nuovo nato si svilupperà non è determinato soltanto da questa dotazione originaria, migliore o peggiore che sia, bensì anche dal rapporto di scambio metabolico con la terra e le sue creature: "Dopo che un bambino è uscito dal ventre materno, allora si muove agilmente ed è capace di operare, e suda e ha in sé i flegmi e gli umori diversi, a seconda della natura della sua costituzione di nascita, e a seconda di come quegli umo-

45. Avevo messo in luce i temi legati alla fisiologia sessuale e riproduttiva nel mio primo studio su Ildegarda: Pereira 1980. Ulteriori sviluppi e approfondimenti in Cadden 1984; e 2003: 70-88; Moulinier 2005; e 2009.

46. Sweet 2006: 94-106: l'autrice, di formazione medica, presenta un approccio interessante a Ildegarda come "praticante modello" della medicina del suo tempo, in cui il 'modello' medico risulta strettamente legato alla cosmologia e alla concezione ciclica del tempo. Teso a integrare il discorso medico di Ildegarda con i temi spirituali delle sue opere lo studio di Giovanni Giambalvo Dal Ben (2021). Si veda anche Glaze 1988.

47. Hildegardis Bingensis 2003: §64, 63-64: "Quod autem quidam homines diuersas infirmitates patiuntur, hoc de flecmate est, quod in ipsis habundat. Si enim homo in paradyso permansisset, flecmata in corpore suo non haberet, unde multa mala procedunt, sed caro eius integra esset absque liuore. Cum autem malo consensit et bonum reliquit, similis factus est terre, que et bonas et utiles ac malas et inutiles herbas gignit, et que bonam et malam humiditatem et succum in se habet".

ri possono essere accresciuti e diminuiti in base a ciò che mangia e beve”.⁴⁸ Il nutrimento che si ottiene dalle erbe e dagli animali può infatti sia favorire l’equilibrio della *complexio* – a cui consegue una più facile ricerca di armonia con l’anima – sia produrne lo squilibrio provocando l’instaurarsi delle malattie, cui la presenza del *livor* predispone il corpo umano. Ecco perché nella medicina ildegardiana la *complexio* viene corretta e le malattie curate a partire dalla relazione primaria di scambio metabolico con la sostanza del mondo, con le creature terrestri intese come cibo e medicina. E con questo torniamo alla pagina d’apertura della *Fisica* richiamata all’inizio, cui segue immediatamente l’osservazione che vi sono alcune erbe che si cuociono nei cibi e che vengono assimilate diventando carne umana, e poi piante nocive o *ventose* come le definisce Ildegarda, nonché piante velenose, prodotte dal “sudore della terra” e inutili dal punto di vista nutritivo. Le piante che sono invece utili, commestibili e utilizzabili dall’uomo anche per altri scopi, derivano dall’*humor* della terra.⁴⁹

Ildegarda stabilisce una strutturazione chiara del rapporto fra il corpo umano e la terra da cui proviene: il corpo in equilibrio, comunque bisognoso del nutrimento, si giova dei prodotti della terra più equilibrati, tali per virtù propria (derivante dall’umore terrestre) o per l’intervento del lavoro umano; il corpo squilibrato trova invece possibili correttivi per tenere a freno gli umori *noxios et infirmos* del corpo, che producono le malattie, in quelle piante che crescono spontaneamente dai loro semi caduti a terra, senza l’intervento del lavoro umano, e spuntano all’improvviso mostrando una qualche analogia con le bestie selvatiche. Come per la fisiologia umana, il funzionamento delle piante medicinali è legato in primo luogo alle loro qualità elementari, ma l’adesione al sistema tradizionale ippocratico-galenico della *complexio* elementare viene integrata con considerazioni legate alla terra in cui la pianta nasce e alle altre caratteristiche sensibili che si percepiscono nell’osservazione e nella pratica.

48. Hildegardis Bingensis 2003: §135, 103: “Postquam autem infans de uentre matris egressus fuerit, deinde mobilis, agilis et operans est et sudat et diuersa flecmata atque humores habet, secundum quod et natura complexionis de ortu eius est et secundum quod etiam augeri et minui possunt de escis et de potibus”.

49. Hildegardis Bingensis 2010: 49-50: “Et terra habet sudorem et humorem atque succum. Sudor vero terre inutiles herbas profert, et humor eius utiles herbas que comedi possunt, et que ad alios usus hominis valent. Succus autem eius vindemiam et germinantes arbores producit. Herbe que per laborem hominis seminantur [...] in modo cibis et potibus eius bone et utiles sunt. Herbe autem que cadente suo semine absque labore hominum crescunt [...] contrarie sunt homini ad comedendum [...] Sed tamen noxios et infirmos humores in hominibus quedam earum in medicina compescunt”; Ildegarda di Bingen 2011: 40: “La terra racchiude sudore, umore e succo. Il sudore della terra produce le piante inutili, il suo umore quelle utili, commestibili, e utilizzabili dall’uomo anche per altri scopi. Il succo produce la vite e gli altri alberi da frutto. Le piante seminate con il lavoro dell’uomo [...] divengono buone e utili come cibo e come bevanda. Le piante che crescono semplicemente dal seme caduto [...] non sono buone per l’alimentazione umana [...] Tuttavia alcune di queste piante, utilizzate in medicina, calmano nell’uomo gli umori cattivi e portatori di malattie”. Ho esaminato il tema del nutrimento in Pereira 2017c. Sull’*humor*, equivalente alla *viriditas* della terra, cfr. *supra*, note 6 e 41.

Sia la questione dei fluidi corporei, sia la complessità della descrizione delle piante medicinali sollevano la questione del rapporto fra il ruolo dell'osservazione e dell'esperienza empirica nella tradizione della medicina monastica, in cui Ildegarda è radicata, e quello delle fonti mediche colte, arabosalernitane, che Laurence Moulinier ha messo in evidenza nei suoi studi sul *Cause et cure*.⁵⁰ Nel caso degli umori e dei fluidi corporei, considerando anche il significato teologico del corpo, si può forse ipotizzare una lettura dello schema galenico come fisiologia umana nella sua purezza originaria – collegata alla purezza del mondo retto dai quattro elementi,⁵¹ la cui rottura determinata dal peccato originale ha introdotto malattia e corruzione che sono i dati di esperienza a cui il medico – e Ildegarda nella sua funzione di madre benedettina – ha accesso direttamente.

Una tra le conseguenze del peccato, manifestazione dello squilibrio tra corpo e anima in esso introdotto, è la modalità della procreazione come la conosciamo nella nostra esperienza. “Quando l’essere umano disobbedì all’ordine divino, si trasformò tanto nel corpo che nella mente. Infatti la purezza del suo sangue si mutò e diventò diversa, e invece che purezza emise la spuma del seme. Perché se l’umanità fosse rimasta nel paradiso, sarebbe rimasta stabilmente in una condizione di perfezione immutabile. Ma tutte queste cose dopo la disobbedienza si mutarono e divennero diverse e amare”.⁵² Addirittura, come si vede dai testi citati, e da numerosi altri, il primo umore corrotto è stato il sangue che è diventato liquido seminale, ed è attraverso questa modalità ‘corrotta’ della generazione che si è introdotta la malattia. “Infatti assaporando il male il sangue dei figli di Adamo si trasformò nel veleno del seme, da cui vengono procreati i figli degli uomini. E dunque la loro carne venne coperta di ulcere e piaghe. E queste ulcere e piaghe producono nell’uomo uno sconvolgimento e un vapore umido e fumoso, da cui nascono e si solidificano i muchi, che immettono nei corpi umani malattie diverse”.⁵³

50. Sulle fonti del *Cause et cure* si veda Moulinier 2003: lxiii-ci, e in particolare per gli apporti di origine salernitana e araba rispettivamente alle pp. lxxvi-lxxxvii e lxxxvii-ci. La studiosa sottolinea che, come già rilevato da Victoria Sweet, “les moines, au sein de leur infirmerie ou au-dehors, constituaient ‘les principaux thérapeutes savants dans un monde où la médecine des laïcs n’était probablement qu’empirique’ [...] la pratique médicale des monastères bénédictins serait ainsi une source non négligeable du savoir rassemblé dans notre traité” (ivi: xci).

51. Hildegardis Bingensis 2003: §70, 68: “deus mundum quatuor elementis colligauit, ita quod nullum ab alio separari potest”.

52. Ivi: §56, 55: “Cum homo preceptum dei transgressus est, mutatus est tam corpore quam mente. Nam puritas sanguinis eius in alium modum uersa est, ita quod pro puritate spumam seminis eicit. Si enim homo in paradyso mansisset, in immutabili et perfecto statu perstisset. Sed hec omnia post transgressionem in alium et amarum modum uersa sunt” (cfr. il passo dal §64 citato *supra*, nota 47; cfr. anche le considerazioni di Moulinier 2003: lxxix).

53. Sempre in Hildegardis Bingensis 2003: §64, 64, Ildegarda continua: “Nam de gustu mali uersus est sanguis filiorum Ade in uenenum seminis, de quo filii hominum procreantur. Et ideo caro eorum ulcerata et perforata est. Que uiscere et foramina quandam tempestatem et

È evidente la tensione fra questa concezione e quella dei due sessi come modalità originaria dell'esistenza umana, fra questa idea del seme come sangue corrotto e la valorizzazione della procreazione come cooperazione all'opera divina della creazione, dove l'uomo e la donna sono considerati *operarii Dei* ed Eva prima della caduta è paragonata, in quanto contenente in sé l'intero genere umano, all'etere cosmico che ha in sé miriadi di stelle.⁵⁴ Nella riflessione naturalistica di Ildegarda, il *fil rouge* di tutte le sue opere – la centralità della ribellione a Dio come tragedia cosmica –, si ritrova nella considerazione dell'origine delle miserie del corpo umano; e tuttavia, letta sullo sfondo del piano divino originario del corpo umano come *similitudo* dell'incarnazione, anziché dare nutrimento alla svalorizzazione o al disprezzo (*contemptus*) del corpo e del mondo, questa considerazione diviene per lei lo stimolo a ricercare i mezzi per ricostituirne salute e bellezza, nell'intento di rinnovare per quanto possibile l'armonia delle origini, attribuendo alla medicina una funzione salvifica che affianca le 'vie' indicate dalla *visio* profetica.

BIBLIOGRAFIA

- Cadden, J. 1984. "It Takes all Kinds. Sexuality and Gender Difference in Hildegard of Bingen", *Traditio*, 40, pp. 149-174.
- Cadden, J. 2003. *The Meaning of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chávez Alvarez, F. 1991. *Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der rationalitas bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Crisciani, C. & Ferrari, G. 2010. "Introduzione", in Arnaldi de Villanova *Opera Medica Omnia*, V.2, *Tractatus de humido radicali*, Barcelona, Publicacions de l'Universitat, pp. 11-265/319-567.
- Dronke, P. 1996. "Introduction", in Hildegardis Bingensis 1996.
- Ermete Trismegisto 2005. *Corpus Hermeticum*, ed. by I. Ramelli, Milano, Bompiani.
- Giambalvo Dal Ben, G. 2021. "Ildegarda: la cura", in *Le vie di Ildegarda. Saperi, contemplazione, cura*, ed. G. Giambalvo Dal Ben and M. Pereira, Verona, Gabrielli Editori, pp. 177-263.
- Glaze, E. 1988. "Medical Writer. 'Behold the Human Creature'", in *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, ed. by B. Newman, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, pp. 125-148.
- Gregory, T. 1955. *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni.
- Hildegardis Bingensis 1978. *Scivias*, ed. A. Führkötter, A. Carlevaris, 3 voll. Turnhout, Brepols (CCCM 43-43A).
- Hildegardis Bingensis 1995. *Libervitameritorum*, ed. A. Carlevaris, Turnhout, Brepols (CCCM 90).
- Hildegardis Bingensis 1996. *Liber divinatorum operum*, ed. A. Derolez and P. Dronke, Turnhout, Brepols (CCCM 92).
- Hildegardis Bingensis 2003. *Cause et cure*, ed. L. Moulinier, Berlin, Akademie Verlag.
- Hildegardis Bingensis 2010. *Physica*, ed. by R. Hildebrandt and T. Gloning, 2 voll., Berlin-New York, De Gruyter.

humectatem fumi in hominibus faciunt, de quo flecmata oriuntur et coagulantur, que diuersas infirmitates corporibus hominum inferunt".

54. Cfr. gli studi citati *supra*, alla nota 45, e Pereira 2019.

- Ildegarda di Bingen 1997. *Cause e cure delle infermità*, a cura di P. Calef, Palermo, Sellerio (2019²).
- Ildegarda di Bingen 2003. *Il libro delle opere divine*, a cura di M. Cristiani-M. Pereira, Milano, Mondadori.
- Ildegarda di Bingen 2011. *Libro delle creature. Differenze sottili delle nature diverse*, a cura di A. Campanini, Roma, Carocci.
- Fassler, M. 2023. *Cosmology, Liturgy, and the Arts*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Lautenschlager, G. 1997. *Viriditas. Ein Begriff und seine Bedeutung*, in *Hildegard von Bingen Prophetin durch die Zeiten*, hrsg. von E. Forster, Freiburg, Herder.
- Meier, C. 1985. "Eriugena in Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den figmenta prophetica Hildegards von Bingen", *Frühmittelalterlichen Studien*, 19, pp. 466-497.
- Moulinier, L. 2003. "Introduction", in *Hildegardis Bingensis 2003*.
- Moulinier, L. 2005. "Conception et corps féminin selon Hildegarde de Bingen", *Storia delle donne*, I, pp. 139-157.
- Moulinier, L. 2009. "Aspects de la maternité selon Hildegarde de Bingen (1098-1179)", *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 17, pp. 215-234.
- Obrist, B. & Caiazzo I. (eds.) 2011. *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII^e siècle*, Firenze, SISMELE – Edizioni del Galluzzo.
- Pereira, M. 1980. "Maternità e sessualità femminile in Ildegarda di Bingen. Proposta di lettura", *Quaderni Storici*, 15, pp. 564-579.
- Pereira, M. 2017a. *Ildegarda di Bingen Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, San Pietro in Cariano (VR), Gabrielli Editore.
- Pereira, M. 2017b. "Macrocosmo e microcosmo nel *Liber divinorum operum* di Ildegarda di Bingen", in *L'ombra. Tracce e percorsi a partire da Jung*, Special Issue *Microcosmo e macrocosmo*, 10, pp. 44-66.
- Pereira, M. 2017c. "Cibo e misura, salute e salvezza in Ildegarda di Bingen", in *Nutrire il corpo, nutrire l'anima*, ed. by C. Crisciani and O. Grassi, Pisa, ETS, pp. 153-179.
- Pereira, M. 2019. "Feminea forma. Le donne nello sguardo di Ildegarda", in *Speculum futurorum temporum. Ildegarda di Bingen tra agiografia e memoria*, Atti del Convegno di studio (Roma, 5-6 aprile 2017), a cura di A. Bartolomei Romagnoli e S. Boesch Gajano, Roma, ISIME, pp. 171-194.
- Pereira, M. 2021. "Immaginate che una donna immagini. Ildegarda di Bingen, profetessa della *viriditas*", <https://www.autricidicivilta.it/immaginate-che-una-donna-immagini-ildegarda-di-bingen-profetessa-della-viriditas-michela-pereira/>
- Rabassó, G. 2018. *L'univers vivent d'Hildegarda de Bingen: perspectives filosòfiques*, Barcelona, Diputació.
- Rainini, M. 2015. "Ildegarda, l'eredità di Giovanni Scoto e Hirsau. *Homo medietas* e mediazioni", in *Unversehrt und Unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, hrsg. von R. Berndt and M. Zatoryi, Münster, Aschendorff Verlag, pp. 139-165.
- Rainini, M. 2019. "*Sanctissimam humanitatem Filii Dei negant*. Ildegarda e gli eretici fra visione e teologia in Germania nel XII secolo", *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 2, pp. 333-358.
- Salvadori, S. 2021. *Hildegard von Bingen. Nel Cuore di Dio*, Milano, Skira.
- Sweet, V. 2006. *Rooted in the Earth, Rooted in the Sky. Hildegard of Bingen and Premodern Medicine*, New York-London, Routledge.

ELISABETTA SELMI

Università di Padova

email: elisabetta.selmi@unipd.it

ANCORA SU ISOTTA NOGAROLA
FRA 'ELOQUENZA' E 'SAPIENZA':
LA DIFESA DI EVA

Sommario: Nel XV secolo, la misoginica svalutazione della natura femminile induce a considerare come inevitabilmente inconciliabili la virtù morale delle donne, la loro interiore castità, con la sapienza e l'esercizio di una parola integra da ingannatrici doppiezze. Il presente saggio analizza tale questione attraverso la riflessione di Isotta Nogarola – incentrata in particolare sul *De pari aut impari Evae atque Adae peccato* – che, parallelamente alla coeva voce di Christine de Pizan, propone un modello di *loquacitas* femminile capace di schivare i colpi dell'*indignatio* antimuliebre, affermando contestualmente un progetto di perfezionamento intellettuale, un programma di *vita et studia*, in vista della costruzione del sé attraverso la cultura dottrina, sacra e profana e dell'affermazione intellettuale della donna.

Abstract: In the 15th century, the misogynistic devaluation of female nature led to the perception that women's moral virtue and their inner chastity were inevitably irreconcilable with wisdom and the practice of speech free from deceitful duplicity. This essay examines this issue through the reflections (centred in particular on *De pari aut impari Evae atque Adae Peccato*) of Isotta Nogarola who, in parallel with the contemporary voice of Christine de Pizan, proposes a model of feminine *loquacitas* capable of dodging the blows of anti-female *indignatio*, while simultaneously asserting a project of intellectual refinement, a program of *vita et studia* aimed at the construction of the self through doctrinal, sacred, and profane culture, and the intellectual affirmation of women.

Keywords: Isotta Nogarola; Christine de Pizan; Female *loquacitas*; Women's Wisdom; Defence of Eve

Luminis est etiam prisci tibi flamma reposta
 Mentis in arcano. Foelices quippe parentes
 Quam reor esse tuos, quibus addis nata decorem
 Et pariter morum dulcis pariterque sophiae!
 (*Constantiae Varanaeiae carmen*)¹

1. CONTRO NATURA

Ma non ci si meravigli di tutto ciò, quando la seconda sorella nubile, che si è guadagnata tante lodi per la sua eloquenza indulge ad azioni che poco si adattano alla sua erudizione e alla sua reputazione – per quanto io ritengo vero questo detto di molti saggi: *che una donna eloquente non è mai casta; e la condotta di tante donne erudite conferma la sua veridicità*. [...] Ella che non si pone limiti in questa sozza lussuria, osa immergersi così profondamente nei più nobili studi letterari.²

Nel tradizionale discredito, con l'infamante accusa di un meretricio aggravato anche dal sospetto di dubbie pratiche incestuose, che la misoginia umanistica esercitava nei confronti delle erudite *femmes savantes* cultrici degli *studia humanitatis* e di una ritrovata dignità muliebre, di una “memoria nostri” per “*litteras repertas*”³ – come recitava speranzosa Ginevra Nogarola con sorvegliato “stilo” ciceroniano –, anche la sua più illustre nubile sorella, quell'Isotta veronese celebrata per i meriti della dottrina e delle sue “*luculentissimae orationes*”,⁴ ostensivamente esibite pure nell'arengo dell'epidittica sacra,⁵ dovette confrontarsi con l'umiliante esperienza della calunnia: una diffamazione

1. Il *Constantiae Varanaeiae carmen ad dominam Isotam Nogarolam* si legge nella edizione degli *Opera* di Isotta Nogarola, curata nell'Ottocento da Eugenius Abel. Cfr. *Opera*, II: 8.

2. Segarizzi 1904: 54.

3. Lorenzini 2008: 81-104.

4. Nel *De Isotha virgine Nogarola Veronense erudita*, in *De plurimis claris sceletisque mulieribus*, Ferrara, Laurentius de Rubeis, 1497, opera dell'agostiniano Giacomo Filippo Foresti da Bergamo, si consacrano i meriti intellettuali dell'umanista veronese e le “splendide orazioni” con cui si era messa alla prova del genere laudativo pubblico rivolto alle alte gerarchie ecclesiastiche, cardinali e papi, Nicolò V e Pio II.

5. Ludovico Foscarini, nella sua lettera (LXXIV) a Isotta, da Brescia del 1453 (in *Opera*, II: 119) in cui elogia i pregi dell'Orazione della Nogarola sul “beato Hieronimo”, la definisce una “*orationem virginalem*” di esemplare “genere dimostrativo” con “*maximo splendore illustratam*”. L'interesse di Isotta per i Padri della Chiesa, e in particolare per le opere di Girolamo, Agostino e Giovanni Crisostomo, risulta documentato dai carteggi della donna con gli umanisti veronesi e dell'area veneta. Nella Lettera, I, XXX, pp. 210-214 (*ex Venetiis die 10 Septembris 1438*) di Isotta a Damiano del Borgo, di particolare interesse sul modello delle Consolatorie, riprende una serie di loci esemplari della “*epistola ad Tyrasium*” di san Gerolamo, per rivolgere una meditazione sulla morte e un cordoglio cristiano all'amico per la perdita della figlia. Su richiesta della madre, Bianca Borromeo, che insieme alla zia Angela, raffinata poetessa umanista, in contatto con il cenacolo di Francesco Filelfo, si prende cura dell'educazione delle figlie, Ognibene da Lonigo (il Leoniceno) tradusse per Isotta e Ginevra, “*l'oratione de virtute et vitio*” di S. Giovanni Crisostomo (cfr. Sabbadini 1886: 435-443; secondo Sabbadini:

giostrata ad arte, da un oscuro “Plinius Veronensis”,⁶ come stigma di una superbia “contro natura” ormai dilagante fra le “mulierculae” saccenti, novelle Diotime dell’umanesimo italiano. Delle vicende storiche e culturali di Isotta Nogarola, dell’“umanista devota” – lungimirante cifra con cui Margaret L. King,⁷ già trent’anni or sono, riassumeva l’esemplarità iconica della letterata veronese, dimidiata fra l’ardore della mente e della conoscenza (con l’esercizio di una parola e di un pensiero in un coniugio di retorica e filosofia, posto al servizio di una *consuetudo litterarum* come *paideia* integrale di una ciceroniana “sapientia”, “humanarum divinarumque rerum cognitio”) e l’isolamento ascetico imposto ma, infine, introiettato come strumento ed arma di un’eccellenza e di una libertà intellettuali femminili – molto si è scritto, in quest’ultima stagione critica, soprattutto in ragione del rilancio del suo più noto *liber*, *De pari aut impari Evae atque Adae peccato*. Si fa riferimento all’operetta, di incerta fisionomia e di ancora irrisolti nodi filologici nella *constitutio* del testo e della *traditio*,⁸ salita alla ribalta, fra le tante carte di una doviziosa produzione latina di

“Nell’anima di Isotta la superficie era umanistica, ma il fondo era mistico [...]. Superati i vent’anni obbedì alle sue inclinazioni ascetiche e si diede allo studio dei libri sacri”).

6. Cfr. Carpanè 2013.

7. King 1991. Numerosi i contributi della King sulla Nogarola, si ricordano qui solo quelli di maggiore riferimento: King 1978, 1994; 2005. La King insieme a Diana Robin ha pubblicato una nuova edizione delle opere della Nogarola in traduzione inglese (Nogarola 2004).

8. Il *De pari aut impari Evae atque Adae Peccato* [*praeclara inter clarissimum D.D. Lodovicum Foscarenum venetum artium et utriusque iuris doctorem et generosam ac doctissimam divinamque dominam Isotam Nogarolam veronensem contentio super Aureli Augustini sententiam videlicet: peccaverunt impari sexu sed pari fastu*] venne pubblicato da Abel nell’Edizione degli *Opera* di Isotta (II: 185-216). Riguardo al titolo scelto per il ‘libello’ originario quattrocentesco, come trascrizione di una disputa (o di un “contraddittorio”) orale e pubblica in forma di *quaestio* filosofico-scolastica, Abel informa di averlo desunto, integrando ed emendando alcune difformità con criteri arbitrari di dubbia filologia ottocentesca, dalla *recensio* dei due codici, da cui trae il testo, il *Corsinianus* (=C: Biblioteca Nazionale dei Lincei e Corsiniana, 839 [43 D 8] e il *Veronensis* (=V: Biblioteca Capitolare, 256): “Titulum ex V sumpsit, nisi quod v. 5 *et atque iuris* de meo addidi et leviora quaedam menda (Adde... Isottam... contentio... sententiam... set...) Codex C, in quo praecedit Isotae ad Foscarenum epistola, hunc titulum exhibet: *Propositio eiusdem domine Ixote: utrum plus peccaverit Adam an Eva: in qua defendit Evam et dicit ipsam minus peccasse*”. La questione del titolo è dirimente perché implica la corretta definizione della tipologia dell’operetta e registra, nella seriazione dei manoscritti (cui devono aggiungersi ai due citati da Abel, anche il *Florentinus* (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, *Magliabecchianus* XXXVIII 142), il *Laurentianus* (Biblioteca Laurenziana, 90 sup. 47) e il *Neapolitanus* (Biblioteca Nazionale di Napoli, V B 35), i diversi stadi redazionali e le indecisioni con cui la Nogarola venne via via configurando il libello nel suo presumibile riadattamento da una fase orale di dibattito pubblico e di commercio epistolare, in un *côté* di scuola e di eruditi e dotti umanisti, commentatori anche dei testi sacri (quello dei Maffei, dei fratelli Cendrata, di Giovanni Antonio Panteo o dei Barbaro), alla forma assunta nella compilazione scritta fra i modelli della *quaestio* e del nuovo dibattito oratorio e trattatistico di stampo umanistico. Il *De pari aut impari*, nella scarsa documentazione epistolare che vi accenna, viene nominato *altercatio* nella tradizione coeva, come si evince dalla lettera di Matteo Bosso, forse del 1451, *infra*, pp. 44-45. L’edizione curata da Abel non rispetta la strutturazione dello sviluppo argomentativo che nei manoscritti riproduce schemi e formule scolastici della *contentio* nella suddivisione in lemmi fra *propositio* e *responsio* (tipologia del discorso, correttamente, restaurata nella recente riedizione: Nogarola 2022). Inoltre, Abel genera una sovrapposizione fra la *quaestio* che riprodurrebbe il testo

Isotta, epistolare, oratoria e poetica, cui non si è rivolta una stessa cura, nella prospettiva genealogica della storia delle donne e di genere, di indubbi meriti e sollecitazioni ma, forse, anche con qualche eccesso anacronistico nella lettura profemminista che ne ha acclarata l'autorialità inglobandola, insieme con gli scritti più illustri della coeva Christine de Pizan, nella filiera antesignana e modellizzante delle future *querelles des femmes*, per l'audacia con cui disserta, con argomenti filosofici e teologici sulle vicende genesiache della storia biblica, nell'*altercatio* difensiva dell'*infirmas* di Eva, atta a dirimere le reciproche responsabilità della coppia edenica nel dramma della colpa e della corruzione originarie. È una progettualità culturale, quella della Nogarola, certo non riduttivamente circoscrivibile nell'ambito dilettantesco ed estemporaneo delle esercitazioni eloquenti e di scuola concesse anche alla formazione alfabetizzante delle donne di censo patrizio, nel clima di risveglio e condivisione dei nuovi miti dell'educazione umanistica che si diffusero nei territori della Serenissima e delle corti padane, pur sempre sotto il vigilante controllo di *magistri* come Guarino Veronese e i suoi allievi,⁹ perché quella di Isotta, della sua formazione e delle sue opere, è la storia, lungo il corso di un'intera vita, in cui si rispecchia esemplarmente la costruzione di un'identità intellettuale femminile proiettata, nella "libreria cella" di una ispirata 'Sibilla', a sfatare gli inveterati pregiudizi misogini che "litteras in feminis virus ac pestem publicam appellant".

2. LOQUACITAS FEMMINILE

È un itinerario sapienziale complesso, talvolta insidioso e ingannevole nella comprensione delle ragioni genetiche che stringono a filo doppio la contingenza esistenziale e il posizionamento in proprio di Isotta nel quadro mitizzato che celebra i progressi di acculturazione femminile e dei suoi modelli di riconoscimento letterario nei ranghi di una cultura umanistica, essa stessa *in progress* nell'esercizio sincretistico di codici intellettuali vecchi e nuovi, classici e cristiani, chiamati a rifondare il linguaggio e i rapporti gerarchici e valoriali dell'*ordo scientiarum* (fra eloquenza, filosofia, teologia), quanto le loro proiezioni sociali, come i comportamenti e i pregiudizi di una radicata misoginia, antica

quattrocentesco e la tipologia "Dialogo" che s'instaura, invece, nell'*editio princeps*, interpolata e rimaneggiata dal pronipote Francesco Nogarola, data alle stampe aldine nel 1563.

9. Cfr. Lettera di Isotta a Ludovico Cendrata: *Opera*, I, XVIII: 117-119 (lettera *Veronae* 1438): "Martinus [Rizzoni, allievo di Guarino] enim praeceptor noster eruditissimum de te mirabiliter et loquitur et sentit, ceterique non pauci litteratissimi homines admirari videntur plurimam hoc tuum ingenii acumen, quod iam tantos et tam speciosos virtutibus et scientia flores profert. [...] Ita te sub Guarino viro praestantissimo curavit. [...] In eo est quaedam Graecarum Latinarumque litterarum summa cognitio, isque quasi quoddam Italiae lumen et sidus existit. [...] Te vero precibus obsecro, ut doctissimos viro Guarino Veronensi me plurimum commendes". Abel, in *Opera*, I: 65-78, Lettera XII (*post XI Oct. 1436*); 79-82, Lettera XIII (*X aprile 1437*), pubblica le due note lettere di Isotta all'illustre *magister*, ormai trasferito alla corte estense, in cui si lamenta della stessa maldicenza femminile per la sua ambizione ad elevarsi nei ranghi degli *studia humanitatis*.

e moderna, nella preclusione (con sempre più sofisticate mistificazioni sull'anima, naturalmente imperfetta, femminile) alle donne dell'accesso ai saperi. La parabola culturale di Isotta, quella sua travagliata affermazione come "voce pubblica", autorialità eloquente e riconosciuta,¹⁰ mediatrice di una sapienza che ambiva umanisticamente a farsi prassi integrale e misura della propria perfezione, risponde nelle sue determinazioni più autentiche alla ricerca di un modello intellettuale di sintesi, alternativo alle consuetudini con cui la tradizione era venuta interpretando e distinguendo valori e gerarchie, funzioni e fini della vita attiva e contemplativa e uno *status* sociale irreggimentato, per le donne, fra matrimonio e cenobio. Nella lettera databile al biennio 1439-1440, durante il ricovero a Venezia delle Nogarole per sfuggire all'infuriare della pestilenza, in cui Isotta s'interroga e discute con Damiano del Borgo la legittimità e il valore della *loquacitas* femminile, da non travisare quale cifra negativa della chiacchera e del vaniloquio muliebri, la Veronese tratteggia una galleria di esemplarità storiche e mitiche atte a illustrare l'esercizio civile ed eroico di un'unitaria virtù delle donne, paradigmatica sia nell'ambito dell'eloquenza forense e della prudenza politica che della fortezza militare:

Cum dicas mulieres viros loquacitate superare. Fateor enim id propter paucas evenire quae faciunt ut omnes hoc iudicio dignae videamur [...] Volumus in eloquentia aspice Cornelia Gracchorum matrem; Amesiam, quae Romano coram populo frequenti concursu prudentissima oratione causam dixit; Affraniam Lucinii Buconis senatoris coniugem quae easdem causas in foro agitavit, Hortensia nonne hoc idem factitavit? Nonne Sapho mira carminis suavitate manavit? *Portiam, Fauniam et reliquas quantis doctissimorum virorum versibus decantantas legimus?* [...] *Amazones nonne sine viris auxerre rem publicam?* Marpesia, Lampedo, Orithia maiorem partem Europae subiecerunt, nonnullas quoque sine viris Asiae civitates occupaverunt? Tantum enim virtute et singulari belli scientia pollebant, ut Herculi et Theseo impossibile videtur Amazonum arma regi suo afferre. [...] Quod cum ita sit, te rogo, ut me certiolem reddas, si mulieres loquacitate vel potius eloquentia et virtute viros superent?¹¹

10. Nella Lettera XLIII (*Opera*, I: 244-245) di Damiano del Borgo a Isotta (*Verona Die XXI mensis Novembris a. 1439*), il dotto umanista con cui la Nogarola intrattiene un significativo carteggio epistolare sin dagli anni giovanili del suo esordio pubblico, prezioso per la ricostruzione della biblioteca di testi, classici e cristiani, che circolavano fra i due e su cui il "pater" d'elezione e la sua "dilettissima figlia" discutono e commentano i testi della *tradio* (come nella Lettera XXXIII: 291 dove si enuncia la lettura di Sallustio, Livio, Giustino), il Burgus si rammarica che la Nogarola consideri soltanto come una lusinghiera adulazione il riconoscimento di una precoce attitudine sapienziale che egli le attribuisce: "Sed angit me quod vitatione tue arrogante nostris laudibus non glorieris, quin imo nostra adulatione ludificari credis, tam parva apud te valemus auctoritate. Sed profecto non mentior. Quod si ficta loquor, numquam verum exeat ore. Quis enim est qui tuam auctoritatem autem deridere, cuius famam tantum percubunt tuarum diffusione virtutem, ut non minus tuum quam Apollinis iudicium extimemus tuque iam habes tua in pubertate cognomen sapientis".

11. *Opera*, I: 257 Lettera XLVIII di Isotta a Damiano del Borgo. Corsivo nostro.

E ancora, nella citatissima lettera, del 1436, di Isotta a Guarino, con cui l'acclama sublime maestro, a Ferrara, di una *scola* di prestigiosa eloquenza classica in grado di resuscitare il nobile modello dell'Accademia platonica e del suo ideale di sapienza, Isotta che confida nell'apprezzamento pubblico dell'illustre umanista che già si era espresso, in una lettera a Giacomo Foscarelli,¹² elogiando la facondia ("apta verborum concinnius", "sermonis proprietate consuetudineque latinus") e la "antiquitatis notitia" dell'apprendistato retorico di cui davano prova le *Orationes* delle sorelle Nogarole, si profonde nella memoria di quelle dotte donne filosofe, come Axiothea (lettrice, secondo Temistio, della *Respublica*) e Lasthenia, ricordate nella tradizione (Diogene Laerzio, *De vitis philosophorum*, X) per l'audacia di un travestimento virile con cui si erano rese partecipi di un discepolato presso Platone. Con loro richiama un manipolo non meno virtuoso di "clarissimae mulieres" "quas tantopere extollit antiquitas, quales fuerunt Cornificia, Nicaula ex Aethiopia, Faunia Fauni soror, Cornelia, Portia et reliquae",¹³ delle quali intende raccogliere l'ideale eredità, se Guarino vorrà "mendare" le sue "nugas" così da sconfessare le "tacendi leges mulieribus praesertim impositas", consacrando il valore della sapienza femminile.¹⁴ Sono noti l'iniziale silenzio e poi la tardiva risposta con cui Guarino replicava alle accuse di Isotta di averla, con tale negligenza, esposta al ludi-

12. Lettera X (*Veronae, mense septembri a. 1436*), in *Opera*, I: 46-54.

13. In Cox 2016 si ricavano alcune preziose osservazioni sul sistema delle esemplarità che aureola il valore di una donna indubbiamente esemplare, per la cultura affermata alcuni decenni dopo, nel primo Rinascimento, come Vittoria Colonna, in grado di coniugare le virtù morali, incarnate dalle consuete Corinna e Lucrezia, con le virtù intellettuali, come Saffo o le filosofe greche Aspasia e Diotima (considerata una figura storica), insieme con il manipolo di oratrici romane, quali Corinna e Ortensia, Gaia Afrania, menzionata da Valerio Massimo, di cui la tradizione trasmetteva però anche la nota di una certa sfrontatezza o di una difficile proponibilità a modello inequivocabile di rispettabilità domestica, nel caso della pur lodatissima Cornelia, figlia di Scipione l'Africano, per via del destino dei Gracchi.

14. *Opera*, I: 76-77: Lettera XII (*Verona haud ita multo post diem XI, mensibus octobris a. 1436*). Oltre alle "tacendi Leges", classiche e cristiane rivolte alle donne, Isotta ricorda qui anche il "praecceptum Vergerii" che nella sua educazione dei giovani "monet parum loqui prodesse, cum in multo sermone semper sit quod possit reprehendi". Fa riferimento a Pietro Paolo Vergerio il vecchio, capodistriano ma che nel Quattrocento, nel suo stato di chierico soggiornò a lungo nei territori padovani, uno degli autori della prima pedagogia umanistica che impronta anche la sua *Commedia terenziana*, *Ad iuvenum mores corrigendos*, di cui Isotta sembrerebbe avere notizia, è alquanto probabile che conoscesse anche gli interventi del Vergerio nelle questioni della riforma della Chiesa e dello scisma (*Pro redintegranda uniendaque Ecclesia*, 1406) come sembrerebbe evincersi dalla sua epidittica sacra (le *Orationes* per Ermolao Barbaro e per San Gerolamo), forse anche tramite il fratello Leonardo Nogarola, valente filosofo, cresciuto alla scuola patavina di Lauro Quirini, e commentatore delle Sacre Scritture, francescano, eletto protonotario apostolico nel 1477, che prese parte al Concilio di Ferrara in cui si tentò di raggiungere l'unità delle Chiese di Roma e di Bisanzio (cfr. Venier 2020). Per la frequentazione di Isotta di autori e testi dell'umanesimo cristiano veronese, e per un profilo del fratello Leonardo, autore di vari trattati (*De aeternitate animi*, Bologna 1481; *De beatitudine*, Vicenza 1485; *De immortalitate animi*: Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 83.22, ff. 2r-65v; Ashb 180, ff. 185r-249v) si rinvia a Perpolli 1915: 69-72; Gasparini De Sandre 2002; Papiernik 2024. Della Lettera di Isotta a Guarini: cfr. Lenzi 1982: 209-216.

brio delle “scelestas linguas”, della irrisione malevola di uomini e donne per la vana ambizione del suo sesso (“quoniam femina nata sum, quae a viris re atque verbis derisae sunt”, *Opera*, I: 79); già la King osservava come la risposta dell’umanista denunciasse chiaramente tutta l’ambiguità contraddittoria di un comportamento intellettuale che, per quanto disponibile a riconoscere i pregi di un ingegno non ordinario, incline agli *studia* più nobili, ne sottolineava insieme anche i limiti e i confini di un esercizio ritenuto intrinsecamente condizionato dalla sua natura femminile. Di ciò erano testimonio proprio le querule rimostranze di Isotta, espressione di una vacillante *fortitudo animi*, incapace di dominare l’*infirmitas* innata nella ‘corporeità’ femminile, in conformità a quella “virtù” della mente e a quell’*officium litterarium* e ai suoi codici sapienziali con i quali, se davvero ambiva confrontarsi impugnando la penna, avrebbe dovuto trascendere la propria natura e *magnanima* “in muliere virum facere” (*Opera*, I: 85) quale “costantissima virago”. Guarino ricorreva a un termine, “virago”, anch’esso segnato nella filiera dei suoi ricorsi da una genetica ambivalenza, residuale retaggio medievale di un’etichetta sprezzante con cui si bollavano le donne che osavano uscire dall’ombra per rivendicare un accesso alla conoscenza e a una fraternità intellettuale con i dotti, come Eloisa, o che scendevano in campo con l’azione di una parola ispirata e della veggenza profetica eccentriche (e non di rado sospettate di eresia) rispetto agli spazi legittimati della solitudine claustrale e dell’invisibilità femminile, sul modello di santa Chiara e Caterina o, per altri versi, di Ildegarde e della Porete.

3. CHRISTINE DE PIZAN E LA PAROLA DI EVA

Come osserva Alessandra Bartolomei Romagnoli, tra il 1350 e il 1450, nei decenni in cui si forma Isotta e ambisce ad esporsi come voce pubblica celebrativa di autorità spirituali e sensibile ai temi della *reparatio Ecclesiae*, è la stagione in cui si assiste alla affermazione, sull’onda delle esemplarità di Brigida di Svezia e Caterina da Siena,¹⁵ del modello delle donne ispirate, preludio delle future “sante vive”, delle profetesse attive nella storia e carismatiche di un magistero orale o verbalizzato in cui la parola si declinava in azione riformatrice. La stessa Christine de Pizan, si ricorda, recupera l’archetipo di Giovanna d’Arco e reinterpreta l’emblematica vicenda della “Pulzella” nel quadro della sua valorizzazione di un paradigma profetico-sapienziale peculiare della perfezione delle donne, laico e in grado di incidere nei tempi e negli sviluppi vivi della storia, come le Sibille antiche e secondo una misura nuova di profetismo femminile, di altra marca rispetto a quello della apocalittica – ed è bene rammentare che Caterina rifiutava, in tal senso, per sé la qualifica di profetessa –, nella prospettiva dialettica “di una storicità intesa come campo del libero ope-

15. Bartolomei Romagnoli 2009. Il termine “sante vive” proviene dagli studi di Gabriella Zarri che su tali figure ha fatto scuola: cfr. Zarri 1996.

rare di Dio e dell'uomo".¹⁶ La Pizan, nella *Cité des dames*, conia l'intraducibile e polifonico *clergesse*, l'"amateur de clergie" e mediatrice di sapienza delle donne colte del passato,¹⁷ per dotare di uno specifico lessico femminile, e quindi di una simbolica riappropriazione identitaria, quell'esercizio intellettuale di un linguaggio e di una "voce" pubblica che si negava alle donne, snaturandone l'esemplarità nell'androginia della "virilis foemina": stigma stesso con cui anche Jean Gerson menziona e caratterizza la personalità di Christine, di cui pure apprezza il valore dell'ingegno con il quale l'aveva affiancato nel dibattito sul *Roman de la Rose*,¹⁸ trasceso da una polemica letteraria in una controversia ad ampio raggio ed enciclopedica su questioni che coinvolgevano la morale e la teologia cristiane e la classificazione, etico-filosofica, di amore, *castitas* e "lussuria". La Pizan, di cui non sempre si rammenta l'antecedenza rispetto alla Nogarola nella coraggiosa rilettura della vicenda genesiaca e della difesa di Eva, sottratta alla tradizione esegetica della misoginia patristica e alla sua colpevolizzazione nell'ambito delle tesi strumentali che imputavano le responsabilità della prima madre al vincolo, intrinseco alla natura creaturale femminile, di lussuria e di ignoranza, colpisce da autentica polemista, nel complesso capitolo della *querelle* sulla *Rosa*, smontando dall'interno e con il ricorso agli stessi codici della morale e dell'ermeneutica cristiana, il castello delle 'astuzie interpretative' con cui i chierici, forzando la 'lettera' biblica, avevano costruito sulla oltracotanza carnale e sull'eccesso di curiosità e di parola di Eva l'imposizione del silenzio femminile e l'esclusione delle donne dal sapere. Ne era derivato un groviglio di pretestuose conseguenze legittimate teologicamente cui Christine si trova a rispondere proprio nel contesto di un contraddittorio pubblico, in cui deve, in primo luogo, difendersi dal disprezzo con cui i suoi antagonisti, difensori dell'opera di Jean de Meun, Jean de Montreuil e Gontier e Pierre Col,¹⁹ religiosi o umanisti che fossero, cercavano di ridicolizzarla,

16. Bartolomei Romagnoli 2009: 26.

17. Ne commenta la pluralità dei significati: Soletti 2015. Ma una sintesi sempre lucidissima di tutte le questioni ermeneutiche in Caraffi 2000 e 2003: 123-138. Per il dibattito critico sulla pluralità di significati dell'intraducibile "clergesse" ("forma femminile di chierico") di Christine de Pizan: Köning-Pralong 2000; Brownlee 2000: II sgg.

18. Per la ricostruzione del dibattito sul *Roman de la Rose*: Garavelli 2006: 5-19. La traduzione della Garavelli riprende i testi dall'edizione critica di Hicks 1977 (si cita dalle trad. della Garavelli).

19. La frecciata contro la "superbia e l'arroganza" con cui Christine osa, essendo una donna, "criticare un autore tanto sottile e sminuire la sua opera" (Garavelli 2006: 37-38: Lettera A *Jean de Montreuil, persona molto importante e sapiente, segretario del re nostro sire*), segno dell'oltranza originaria della "natura passionale" femminile, ricalca il detto ciceroniano: *Meretricula etiam Leontium contra Theophrastum scribere ausa est* (*De natura deorum* I, 93), di repertorio nella letteratura misogina che censura le donne letterate, paragonata alla cortigiana Leontio che attacca il filosofo Teofrasto. Il primo a condannare Christine è Gontier Col nella sua seconda lettera *A femme de hault entendement*. Alla stessa tipologia si ritiene appartenga anche l'infamante lettera del "Plinius Veronensis" che calunnia Isotta rifacendosi proprio al *topos* antimuliebre fondativo dell'inconciliabilità fra "castità" e "sapienza". Christine gioca di rimando o di anticipazione nella Lettera a de Montreuil avvalendosi dell'*auctoritas* della parola

negandole il diritto alla partecipazione. La discussione scivola così per la Pizan, che sostiene nella fase di tramonto della società cortese, incalzata dalla cultura universitaria dei chierici e dalla predicazione degli ordini monastici, il nobile valore di amore (quanto delle sue proiezioni giuridiche e relazionali, matrimonio e reciprocità caritatevole) quale virtù cardinale e fondamento di ogni altra qualità spirituale,²⁰ su quella questione dirimente che nella misoginica svalutazione della natura femminile induceva a considerare come inevitabilmente inconciliabili la virtù morale delle donne, la loro interiore castità,²¹ con la sapienza e l'esercizio di una parola integra da ingannatrici doppiezze. Così, nel *Secondo trattato contro il Romanzo della Rosa*, assumendo in proprio la voce e l'"arringa" di *Dama Eloquenza* Christine nel ribattere a Pierre Col, che aveva inteso difendere Jean de Meun dalle accuse di misoginia, responsabilizzando del *vituperium* contro il *genus* femminile la Patristica cristiana e sant'Ambrogio piuttosto, reo di un infamante e universale marchio di Eva per le donne, nella condanna del loro sesso come "abituato ad ingannare", lasciava intendere quale fosse il vero bandolo della questione e l'interesse preminente che l'aveva indotta ad entrare in scena. Spostando l'orizzonte del discorso dal piano del giudizio morale a quello ermeneutico della verità dell'interpretazione e dei suoi costrutti culturali, della lettera "in figura" dei testi, argomentava:

Tu sai bene che quando i dottori della Chiesa hanno parlato avevano un doppio intento, così come Gesù Cristo nelle sue parabole: è altrettanto risaputo che sant'Ambrogio non parlò mai contro le donne. Credo infatti che non abbia mai voluto biasimare nulla all'infuori dei vizi. Perché ben

evangelica dove Gesù Cristo, "parlando delle peccatrici, le chiamò meretrice" (*Mt* 21, 31; *Lc* 15, 30), senza dare a questa una valenza dispregiativa: "E che lui le chiamasse con quel nome vi mostra chiaramente che il nome di *meretrice* non è disonesto in base alla viltà della cosa in sé – e più vilmente potrebbe essere detto anche in latino".

20. Christine de Pizan si esprime a più riprese sul tema dell'amore, oltre che esplicitamente nel *Dibattito*, in rapporto al "Decalogo del dio d'Amore" della *Rosa*, anche nel *Dit de la Rose*, che verrà letto e rappresentato con *tableau vivant* il 14 febbraio 1402, giorno onomastico di Valentina Visconti, moglie del duca d'Orléans e sua destinataria, così come nell'*Epistre au Dieu d'Amours*, un testo in forma di arringa e "causa processuale" in cui si scaglia contro l'*Ars amatoria* di Ovidio e il *Roman de la Rose*, sussunti come opere che insegnano l'inganno a danno delle fanciulle (cfr. Garavelli 2006: 8-9).

21. Sulla risemantizzazione aperta e personale che Christine dà al concetto di *castitas* femminile, potenziando la valenza positiva di una agostiniana *pudicitia*, virtù dell'anima e bene morale, e liberandolo dalle impalcature teologiche di una certa misoginia patristica, che lo interpretava in termini restrittivi come antidoto al marchio contaminante di Eva e all'innata carnalità concupiscente della donna, attraverso il ripensamento del *De nuptiis et concupiscentia* (I, i, e I XXII, 24) di Agostino, rispetto ai due passi biblici di *Genesi* 2, 17 e 2, 25 discussi nel *Secondo Trattato sulla Rosa*, e dei *loci* della *Città di Dio* (I, XVIII ecc.) reinterpretati estensivamente nella *Cité des dames*, *loci* in cui si tratta della natura creaturale in "carne" e in "spirito" della coppia edenica e della loro uguaglianza considerata rispetto a i due diversi ordini della Redenzione e della Creazione, in cui la donna è subordinata all'uomo come femmina, si rinvia a Walters 2000. Riguardo alla differente qualità dell'uguaglianza fra Adamo ed Eva *secundum historiam* o *secundum prophetiam* nell'esegesi della vicenda edenica riletta nell'agostiniano *De Genesi contra Manichaeos* si rimanda a Børresen 1968: 258 sgg.

sapeva che c'erano molte sante donne, ma voleva dire che c'è un sesso con cui l'uomo inganna la sua anima.²²

Nella *Cité des dames*, Christine si avvale ampiamente della riflessione agostiniana per sconfessare sia l'idea aristotelica della donna come *mas occasio-natus* sia per nobilitare in termini dianoetici la virtù della *castitas*, sapienza e pudicizia si fanno così un binomio indissolubile, un grimaldello con cui scardinare la costruzione culturale e l'involucro interpretativo che hanno configurato unidirezionalmente una storia della creazione e della sua corruzione tutta a detrimento della donna e della sua coscienza infelice. Riscrivere, reinterpretare diviene allora un atto dovuto, un *primum* da cui ripartire per riconciliare la 'carne' e lo 'spirito', quella comunione dei fini in grado di restituire alla donna la sua voce pubblica non screditata moralmente.

Pierre Col nella *querelle* aveva, soprattutto, messo in dubbio il diritto alla parola pubblica muliebre e di una voce femminile autorevole in grado di tradursi in una scrittura (dettata o in proprio, quali erano state le lettere di santa Caterina o il libro delle profezie di Brigida di Svezia) che intendesse farsi strumento riformatore di moralizzazione e di incivilimento per il governo degli uomini e delle città, di ammonimento per le alte gerarchie ecclesiastiche, per i costumi stessi del clero e dei potenti, andando ben oltre anche a quei generi che, pur di malgrado concessi, erano entrati nella pratica delle donne acculturate del Medioevo, come gli *Enseignements moraux* (per l'educazione familiare), l'epistolografia o il lamento amoroso di cui avevano fornito un valido esempio Eloisa o le *cansos* delle *trobairitz*.²³ Christine si impegna a conquistare ambiti intellettuali di creatività maschile, come nella polemica sulla *Rosa*, e la reazione che provoca è quella consueta o della svalutazione dell'autenticità della scrittura femminile – Gontier Col vi allude nel *Débat* sulla *Rose* ricorrendo all'immagine del «chappe a pluie» («mantello per la pioggia»), lasciando intendere che *Christine* sia solo un prestanome – o del discredito morale sulla condotta della donna. *Christine* nella *Città delle dame* (I, XXX) aveva inserito, ripreso dal *De mulieribus claris* di Boccaccio, la figura della greca Leonzio come modello di abilissima filosofa; i suoi detrattori, Jean de Montreuil, in particolare, se ne servono con astuzia per assimilare la Pizan alla sapiente, ma anche dileggiata cortigiana, intellettuale antica:

quanto perfidamente, ingiustamente e con somma arroganza alcuni inveiscono e abbaiono contro l'eccellentissimo maestro Jean de Meun e in particolare questa donna, di nome Cristina, che rende ormai pubblici i suoi scritti: *anche se non manca di intelletto, per quanto possa averne una donna, mi pare di ascoltare la cortigiana greca Leonzio che, come racconta Cicerone, «osò scrivere contro il grande filosofo Teofrastrò».*²⁴ (corsivo nostro)

22. Garavelli 2006: 116-117.

23. Cfr. Cerquiglini-Toulet 2003: 80-81.

24. *Il Dibattito* [Lettere intorno al Romanzo della Rosa], in Garavelli 2006: 51.

Christine, come ben ricostruisce Jacqueline Cerquiglini-Toulet, di fronte al dilemma che riguarda i modi dell'autoaffermazione della scrittura femminile, delinea con esemplare chiarezza la possibilità di una duplice scelta: “trasformarsi in uomo”, secondo quanto nel gioco prosopografico delle sue creazioni allegoriche le indica Filosofia nell'*Advision* (“Et fust mesmes converti ton corps foible et femmenin en homme pour estre transmuee de condicion”: III, XXI)²⁵ o “farsi superlativamente donna”, e proprio con l'impiego strategico di un'abile penna e di un inchiostro dissolvente in grado di rovesciare, in punto e prova di forza, ciò che per tradizione veniva imputato all'*infirmetas* e all'alterità negativa della donna: sublimare il “grembo” la potenzialità procreativa e generatrice muliebre a metafora di una rigenerata scrittura cui la chiama Natura insignendola del ruolo di “antigrafa” “des ses aventures” e di ‘scriba ispirata’ di “oroisons” e discorsi morali.²⁶ In questo scambio di ruoli maschile/femminile, nell'esercizio di un'impegnata “sapienza”, Christine ricorre alla topica animale, diffusissima nel linguaggio comico e irridente delle polemiche retoriche e dell'*aemulatio* mediolatine (di ripresa terenziana e pseudo-plautina), configurando nell'*Advision*, e in seguito ne *Le Chemin de longue étude* (vv. III9-III21),²⁷ gli attori della paradigmatica *querelle* in cui si era trovata coinvolta (*querelle*, inesaurevolmente, ricorrente sotto diversi cieli e differenti tempi), ossia i chierici malevoli, nell'immagine dei “rozzi buoi” e, se stessa, nella figura antifrastica di una “vacca di Barberia”.

4. NOGAROLA CONTRO L'INDIGNATIO ANTIMULIEBRE

Isotta Nogarola, quasi (o forse) nella presenza di un'ideale genealogia da un vocabolario controversistico di nuovo conio femminile, riprende efficacemente un analogo trasfigurato repertorio animale nella proverbiale lettera a Guarino Veronese in cui polemicamente reagisce contro i silenzi, o peggio ancora la derisione e l'ostracismo indistinto di uomini e donne nei confronti di una sua, più che legittima, ambizione al confronto e al riconoscimento con e nella comunità dei dotti della *litteraria Respublica*:

25. Cerquiglini-Toulet 2003: 82-83. Pizan 2001.

26. Pizan 2001: III, I, 92; I, V, 16. Per spiegare il valore nuovo dell'acquisizione del sapere, Christine ricorre all'immagine del 'prendersi nel grembo' i tesori della filosofia (“Et je, de ce non reffusente comme convoiteuse d'en enrichir, en la merciant, me baisse pour mon giron en emplir. Mais comme trop pesans fussent a mon corps feminin et foible, selon mon grant desir petit en emportay”); allora Natura la elesse: “antigraphe de ses aventures, et vout que par moy oroisons et chançons”. Secondo la Cerquiglini (83) il termine 'antigrafa' rimanda nel lessico dell'epoca al concetto del 'copiare' allusivo anche al ruolo professionale di 'scriba' assunto in proprio dalla Pizan e, vorremmo aggiungere, a un'idea in nuce di 'mimesi', *imitatio* che, attraverso Natura, riconosce alla scrittura femminile una ritrovata sigla autoriale.

27. Pizan 2000.

Per urbem enim irrideor meus me ordo deridet, neutrobi habeo stabile stabulam, asini me mordicus scindunt, boves me incursant cornibus. Non si ego hac contumelia digna eram maxime, tu tamen indignus qui faceres.²⁸

Già la King ne aveva interpretato i significati, rileggendo i figuranti simbolici, buoi ed asini, ossia il comportamento degli umanisti e l'incomprensione delle donne veronesi, nel contesto delle espressioni di violenza e di esclusione esercitate nei confronti dell'accesso al sapere delle donne, nonché la dipendenza di un giudizio e di una critica regolata sulle dinamiche delle relazioni sociali fra i sessi, rispetto a cui, forse, più dirimente, sul piano delle ragioni intellettuali, sembra essere la maschera sottilmente ironica e insieme querula con cui Isotta confuta, invero, l'idea pregiudiziale di una disuguaglianza ritenuta insormontabile perché geneticamente inscritta nel codice naturale e creazionistico della storia degli uomini e della parola fondativa della Bibbia. Una convinzione cui si uniforma anche la risposta, già citata, di Guarino che, mentre riconosce l'erudizione di Isotta, ne deprezza però la natura femminile, debole e disordinatamente passionale che la induce a lamentarsi ("Ora però apparisci così umile, così misera, così realmente femmina, da non mostrare nessuna delle pregevoli qualità che pensavo possedessi"), esortandola ad abbandonare il sesso che la condanna per natura all'inferiorità e a coltivare, in solitudine, le virtù della mente e gli *exempla* dei grandi artefici di una *historia magistra vitae* in grado di fecondare quello 'spirito virile' e "creare un uomo entro la donna".²⁹ Il teatrino delle convenzioni culturali, la falsa 'lettera' e la menzogna dei codici interpretativi su cui si era costruita la concezione ontologica (filosofica e aristotelica e teologico-scolastica) e insieme fisiologica di una sussidiarietà femminile e di una sua sapienza dimidiata sempre relegata al margine (sia costitutivamente nella *scientia de anima*, per il limite delle *facultates intellectuales*, sia eticamente per il seme corruttivo insinuatosi nella sua innocenza originaria) contro cui aveva affilato le sue armi dialettiche Christine de Pizan, mostrava di replicarsi nei suoi seriali ritorni, con tutta l'urgenza di una sfida che impegnerà, si crede, la Nogarola sul terreno arduo della dottrina speculativa e teologica, nell'ambito controversistico dell'esegesi biblica e della rilettura *a parte muliebris* della vicenda genesiaca, nell'*altercatio Quo utrum Adam vel Eva*. È, in fondo, proprio l'*altercatio* dialettica con Ludovico Foscarini, che nella sua veste originaria quattrocentesca (1451) di *Quaestio e Débat*, prima dell'interpolata e rimaneggiata (anche con concieri di rettifica prudenziale e intromissioni esplicative che ne snaturano l'impianto formale nella metamorfosi in Dialogo cinquecentesco o ne alterano le modalità ermeneutiche, soprattutto nella rilettura dei contenuti dottrinari agostiniani, con un approccio alquanto affine a quello cristiniano) *editio princeps* (1563) data alle stampe aldine dal pronipote Francesco, a rappresentare la meta di una faticosa conquista e valorizzazione

28. *Opera*, Lettera XIII (*Verona, paulo ante diem mensis Aprilis a. 1437*): 81.

29. Cfr. *supra*, nota 9.

ne intellettuale di Isotta lungo un itinerario graduale di riappropriazione e riscrittura dei testi capitali della cultura patristica e cristiana (Girolamo, Ambrogio, Agostino, Crisostomo, e poi l'immane *Consolatio* di Boezio), quanto dell'eloquenza e della filosofia classica (Cicerone, Aristotele, Seneca, Plutarco). Una strada lastricata di letture e ritorni sulle opere dei Padri della Chiesa che sin dagli anni della sua formazione giovanile, nel consorzio virtuoso e nelle rete delle relazioni intellettuali delle donne della famiglia Nogarola, con l'acquisizione di volgarizzamenti e testi propedeutici alla meditazione sull'etica cristiana, verranno via via a popolare la sua folta Biblioteca ben documentabile dall'epistolario; mentre raffina, come hanno ampiamente illustrato la Perpolli e l'Avesani, l'apprendistato di una scrittura eloquente e dialettica che si alimenta mimeticamente dei nuovi modelli della cultura umanistica nel dialogo con i maestri della *scola* veronese (il Rizzoni, il Basso, i Maffei, financo il Filelfo nel suo soggiorno veneto), con il sapere universitario patavino (Lauro Quirini), con l'*élite* maschile da cui auspica l'avallo di una ritrovata voce pubblica femminile. Ricomporre quel nodo infranto fra sapienza e *castitas*, fra l'accesso laico e attivo alla conoscenza e il paradigma corruttivo e di malevola ignoranza concupiscente imposto da un'etica di controllo e da secoli di esegesi scritturistica alla natura degradata femminile, viene configurandosi come la molla più intima e segreta che sembra indirizzare le scelte di lettura e di scrittura di Isotta, nei registri e negli stili elevati di un'epistolografia umanistica, dove la parola eloquente e comunicativa si amalgama con una meditazione sentenziosa e filosofica sulle istanze e i modelli moderni di un comune perfezionamento intellettuale ed esistenziale. Era un progetto totale di *vita et studia*, su cui plasmare nuove esemplarità virtuose e una nuova coscienza del prestigio intellettuale largito anche alle donne, decostruendo e riorientando la freccia interpretativa con cui tradizionalmente la dottrina, sacra e profana, era venuta fissando le ragioni causali e antropologiche di una storia dell'infelicità umana e di un debito di colpa imputabile alla superba e malvagia natura di Eva, sanabile soltanto con l'olocausto del sacrificio di Cristo.³⁰ Una freccia

30. La questione si pone nel cuore del dibattito del *De pari aut impari Evae atque Adae* [*Opera*, I: 236-246] a testimoniare la valenza epistemologica. Si riprende il passo dalla traduzione che ne fa Elisabetta Venini Franco, nella ristampa ottocentesca (1851) del *Isotae Nogarolae Veronensis Dialogus quo utrum Adam vel Eva magis peccaverit quaestio satis nota sed non adeo explicata continetur*, Venetiis, Aldus, 1563 [*Dialogo d'Isotta Nogarola Veronese in cui trattasi la quistione già nota ma non affatto definita se Adamo od Eva abbia maggiormente peccato*], pp. 31-32, in cui il passo presenta un'amplificazione e un riferimento palese al commento di Agostino (oltre al *De genesi ad litteram*, anche il *De Genesi contra Manichaeos*) rispetto al testo quattrocentesco, comunque senza snaturarne, in questo caso, i contenuti dottrinari: "Aggiungi, che, se Adamo non n'avesse mangiato, la colpa non sarebbesi trasfusa; ché peccando la sola donna, quelli, i quali fosser venuti in appresso, quantunque avrebbono contratto i difetti corporali e la passibilità, non sarebbero poi stati soggetti alla colpa originale, né tocchi da' mali, che risguardano lo spirito; perché come piacque ad Aristotele, il corpo non è se non dalla femmina, l'anima poi dal maschio. Non già che l'anima razionale s'infonda per la genitura, ma perché in questa è la virtù informativa, per cui negli animali si induce un'anima sensibile, e per l'uomo si organizza il corpo, ed apparecchiasi a ricevere l'anima razionale. Per la qual cosa non dicesi:

pregiudiziale che sottotraccia persisteva nell'invito di Guarini ad Isotta perché si rivestisse di una maggiore razionalità virile o che, più banalmente, animava la perfidia di quelle indistinte "scelestas linguas",³¹ maschili/femminili, marionette addestrate nel teatrino dei simulacri dell'*indignatio* antimuliebre. Di questi faceva parte la stessa calunnia di quel "Plinius Veronensis" che aveva instillato il dubbio e il discredito sulla condotta immorale di Isotta, con il ricorso alla consueta topica dossografica dell'inconciliabilità fra i meriti di una erudizione femminile, esibita nello sfoggio pubblico dell'eloquenza, con il *praesidium* di un *honor muliebris* che il codice della perfezione cristiana riconduceva al modello della *continentia*.

Isotta, con letture di prima mano, condotte sul *De nuptiis et concupiscentia* di Agostino, il *De verginitate* di Ambrogio o le opere morali di Gerolamo, era venuta ben comprendendo come la radice dell'esclusione della donna dal sapere e la condanna morale che ne conseguiva constavano nella tragica e strumentale deriva di quel "corpo muto", che si voleva marchiato dall'*infirmetas* e dalla corruzione nella "bonitas naturae" originaria per il superbo "appetitus sciendi"³²

'se Eva non avesse peccato, Cristo non avrebbe preso la natura umana". Avvalendosi della strategia dialettica della *quaestio*, Isotta si serve, per confutare la colpevolezza di Eva e delle sue gravi responsabilità sul piano della storia della salvezza (e secondo l'esegesi di Agostino nella prospettiva *secundum prophetiam*), proprio degli argomenti *a fortiori* dei detrattori della natura della donna (Aristotele, *De generatione e corruptione*, 2, 3 e Tommaso in *Summa theologica*, I, 99), di natura carnale.

31. *Opera*, I: 79-80; 82-83: Lettera XIII di Isotta a Guarino Veronese (*Veronae, paulo ante diem X, mensis Aprilis, a. 1437*; Guarino risponde con la Lettera XIV, *Ferrariae, die X, mensis Aprilis a. 1437*): "Saepissime mihi cogitanti, mulieres quanti sint, venit in mentem queri fortunam meam, quoniam femina nata sum, quae a viris re atque verbis derisae sunt. [...] Mihi litterarum inopi auxiliarier, quando mihi magnum decus addideris, atque istas scelestas linguas comprimes, quae me audaciae columen vocant meque in ultimas terras audaciae gratia asportandam". Isotta si lamenta di essere oggetto di ludibrio non solo della calunnia maschile, ma anche delle maldicenze delle donne. A lei Guarino risponde con l'invito ad assumere un 'animo virile': "Hoc vesperi tuas accipi litteras querimoniae plenas et accusationis, quibus incertum me reddidisti, tibine magis condoleam, an mihi ipsi gratuler. Nam cum tuum istud perspexisse viderer ingenium adiunctis doctrinae ornamentis insigne, te adeo virili animo et factis facere". Le lettere di Guarino si leggono anche nel suo *Epistolario*, raccolto, ordinato e illustrato da R. Sabbadini, II, Venezia, a spese della Società, 1916, pp. 292-298; 304-309; del carteggio dà conto lo stesso: *Isotta Nogarola*, «Archivio Storico Italiano», s. 4, XVII, 1886, pp. 435-443.

32. Proprio a quella tradizione esegetica patristico-cristiana che imputa ad Eva la maggiore responsabilità nella caduta originaria per colpa della sua superbia intellettuale nel desiderare una "visionis scientia" divina, replica Isotta Nogarola nell'*altercatio*, *De pari aut impari*, in *Opera*, II: 201-202, confutando, da una posizione filogina di difesa della prima Madre, l'immagine: "Fragilitas autem mulieris non fuit peccati causa, sed inordinatus appetitus appetendi id quod naturae suae non competeat" – quod procedit, ut scribis, ex superbia. Minus tamen peccatum videtur scientiam appetere boni et mali, quam transgrediendi praeceptum divinum, quia appetitus sciendi et quoddam naturale et omnes homines a natura scire desiderant. Et licet primus motus fuerit appetitus inordinatus, qui sine peccato esse non potest, tamen tolerabilius et quam transgressionis peccatum; nam mandatorum observantia est via qua itur ad salutis patriam: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Item: Quid faciendo vitam aeternam possidebo? Serva mandata. Et transgressio proprie oritur ex superbia, quia superbia nihil aliud est quam regulae divinae nolle subiciri, quam extollere se supra id quod secun-*

di Eva: una *cupiditas*, da doversi riscattare con il *pudor* e il silenzio, riconducibile nell'interpretazione delle diverse anime della patristica medievale alla carnalità di una natura difettosa, già contrassegnata aristotelicamente dalla sua condizione di "mas occasionatus" e da un'esegesi della storia della creazione e della vicenda genesiaca che ne avallava uno statuto ontico di gregarietà, di *fragilitas*, di *ignorantia*.

"Alle donne non è permesso di parlare in assemblea" nel noto passo paolino della I lettera ai Corinzi, prescrizione in realtà disciplinare nel complesso contesto delle questioni liturgiche ed escatologiche, della preghiera e della parola divina, che vi si discutono sulla perfezione della vita cristiana, dell'*amor charitas* e del matrimonio, in ragione dei diversi atti creativi che implicherebbero, nel *Genesi*, più che una diversa dignità del maschio e della femmina, un differente status antropologico e teologico che concede *in figura* alla "donna velata" (corpo vivente dello spirito e di una verginità non fisiologica, ma carismatica) la sapienza angelica e il dono della profezia; ma che la ricezione postuma strumentalizza nella glossa topica della misoginia patristica a titolo della più grave responsabilità di Eva nella caduta creaturale, condannando così la sua discendenza nell'immagine di una donna da silenziare nella parola e da contenere nella sua libera autodeterminazione. Contro il castello delle tendenziose interpretazioni e contro lo spregio della moralità femminile aveva inteso scendere in campo Isotta, con un audace contraddittorio sapientemente orchestrato con tutte le tecniche del dibattito scolastico e insieme le astuzie dello stile e della eloquenza antifrastica umanistica.

E che il suo *Débat* intellettuale non fosse stato un mero gioco retorico, resta testimoniato proprio da una lettera di quel Matteo Bosso che si annovera tra i maestri e gli estimatori sinceri della sapienza della Nogarola:

Tuum ego ingenium, tuam doctrinam, decus splendoremque intacti corporis tui, abstinentiam, frugalitatem, orationes, caeterasque virtutes semper venerabor tuas et insculptas mente gestabo. Te in his et has in te ad magnam dei laudem meique aedificationem perpetuum admirabor, in qua revixisse mihi plane videtur prisca illa virginum dignitas, quas illustre sempiterno praeconio decoravit antiquitas. Sic quoque editiones et epistolas lego tuas, ut nihil profecto tum minus quam de foemina cogitem; ita me tenet earum dignitas et cum lepore et eloquentia pondus. Atque nuper altercationem illam tuam cum Alvisio Foschareno patricio Veneto et urbis nostrae Praetore, viro praeterea optimo atque gravissimo et egre-

dum regulam divinam praefixum est dei voluntatem contemnendo et suam ad implendo. Item Augustinus *de natura et gratia*. [...] Cui concordat Ambrosius in *libro de paradiso: Peccatum est transgressio divinae legis et coelestium inoboedientia mandatorum*. Ecce qui transgressio et inoboedientia caelestium mandatorum ex maximum peccatum, cum peccati sit ista definitio: Peccatum est inordinatus appetitus sciendi. Ergo maius videtur peccatum transgressionis praecepti quam boni et mali scientiam appetere; - licet inordinate appetere sit peccatum, sicut in Eva, quae tamen non appetivit se esse deo similem in potentia, sed in scientia tantum boni et mali, sed quod sibi erat etiam a natura persuasum".

gie litteris culto, qua contenditur utrius peccatum gravius extiterit, patris Adae an Evae, et in qua tu Evam, ille Adam tuetur, cum voluptate sancta perlegi mihique illum admodum placuit, quod recenti cum theologia, quae ornatu nunc caret, tu cultum eloquentiamque iunxisti. (Lettera LXXVII, in *Opera* I: 131-132: Matthaeus Bossus Isotae Nogarolae, Veronae, 1451?)

APPENDICE

*Programma di studi che Lauro Quirino, da Padova, propone a Isotta*³³

Tu enim, quae politissima et exquisitissima arte dicendi edocta es assueta in eleganti oratione suavitateque dicendi, tuo iure perornatissimum exposcere potes eloquium, at nos semionatores minutique philosophi parvo et illo ineleganti persaepe contenti sumus. Quare et tibi gaudeo et tuae virtuti congratulor. An forte laetendum non est, quod inter raras quidem, sed claras certe feminas nomineris, cum prisca tempora gloriari videamus in huismodi praeclarissimarum feminarum eruditione? Etinem, ut dixerim, tam Graecae quam Romanae feminae a nobis hoc tempore taceantur, quae praecipue Sibylae, Aspasia, Periclis illius magni praeceptrix, Sapho, Proba Centona, Amesia, Hortensia, Cornelia Grachorum mater, quae solum in poetica re et arte dicendi doctae fuerunt quarumque laudes pervulgatae feruntur. Unam dumtaxat in medium afferre satis erit. Sinesium ergo eximuis philosophus Hepatram philosophae praeceptricem habuit, quam tam laude tantisque praeconis effert, ut cunctos illius temporis philosophos excoluisse magnopere affirmet. Iure igitur es tu quoque, Isota praeclara, summis laudius prosequenda, quippe quae naturam, ut sic dixerim, tuam superasti. Virtutem enim veram, quae virorum propria est, singulari industria es consecuta, nec eam quidem mediocrem, ut plerique virorum, sed ut integerrimae perfectaeque sapientiae virum decet, quare Cicero recte dicebat: Vos iuvenes animum geretis muliebrem illaque virgo viri. Itaque haut contenta his mediocribus studiis applicasti nobile tuum ingenium altioribus quoque disciplinis, in quibus acumen ingenii et mentis vest opus. Versaris enim in dialectica arte, quae semitam veritatis ostendit cognoscendae, ut ea adepta in lautiori atque uberiori philosophiae campo scite et erudite versari possis. Itaque tamquam provocatus magister amicae quidem atque fidelissimae humanitatis intuitu te venerandam virginem edocebo. Volo igitur, mea Isota, quam commutata persona germanae loco ob ingenii tui elegantiam quo mirifice delector et hanc litterarum nostrarum necessitudinem duco, - cupio, inquam, idque meo iure iubeo, ut novos hos philosophos novosque dialecticos tamquam homines minime verae philosophiae veraeque dialeticae instructos non modo evites et fugias, verum etiam omnia eorum scripta stomacheris, nam dialeticae quidem non viam disciplinae veteris iam probatae docent, sed nescio quibus puerilibus captationibus, inextricabilibus circuitibus et scrupolosis ambagibus huiusce disciplinae claram et delucidam semitam obfuscarunt [...] Propterea et subtiles quidam philosophi acuteque disputantes existimantur; nam cum ens sit id, de quo verae scientiae considerent, hi vero sophistae de non ente pertinaciter et contentiose altercentur (nam et Aristoteles eos non disputare, sed garrere affirmat) ita fit, ut mens vix queat, quod si recte formata erit, nequicquam prorsus capere potest. [...] His ergo explosis quos sequi debeas, breviter, edocebo. Lege igitur studiose Boetii Severini, viri facile acutissimi abundeque doctissimi praeclara monumenta, id est tractatus omnes, quos in arte dialetica erudite confecit, et eius commentarios,

33. *Opera*, II: 11-19.

quos in Aristotelis Cathegoriis et Periemeneias duplices edidit, primos ad litterae intelligentiam, secundos ad altioris artis indaginem. [...] Postea vero quod dialecticam id est modus sciendi, perdidiceris, Moralia Aristotelis, quae divinitus proscribit, abs te diligenter et accurate legantur, in quibus verae solidaeque virtutis vim facile dignosces. [...] Postremo vero in metaphysica, quam divinam scientiam nostri Peripatetici appellant, versari te oportet, ut deum trinasque substantias dignoscere valeas. Haec est recta semita et inclitus ordo sententiarum, quam veteres philosophi observantes ad eam tandem excellentiam eos pervenisse videmus [...] Averrois quidem, barbarus et incultus homo, ceterum philosophus eximius et singularis rerum arbiter, abs te iugiter et continuo legetur, quem tametsi in primis lectionibus forte intelligere desperabis, si tamen in eo acrem operam dabis, facilem invenies. Quod si festinanter propera philosophum intelligere, Thomas de Aquino saepius lege, ut quasi introductorium intelligendi Aristotelem et Averroim praestet.

ABBREVIAZIONI

Opera = *Isottae Nogarolae Veronensis opera quae supersunt omnia, accedunt Angelae et Zenevrae Nogarolae epistolae et carmina*, ed. E. Abel, 2 voll., Vienna, apud Gerold et socios, Budapest, apud Friedericum Kilian, 1886.

BIBLIOGRAFIA

- Bartolomei Romagnoli, A. 2009. "Mistica, profezia femminile e poteri alla fine del Medioevo (Brigida e Caterina)", in *Il liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XV in rapporto alle nuove culture*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti e F. Santi, Atti del XLV Convegno Internazionale (Todi, 12-15 ottobre, 2008), Spoleto, Edizioni del Galuzzo, pp. 485-515.
- Bórresen, K. E. 1968. *Subordination and equivalence: The Nature Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Brownlee, K. 2000. "Le projet 'autobiographique' de Christine de Pizan: histoires et fable de moi", in *Au champs des escriptures*, éd. par E. Hicks, D. Gonzalez e P. Simon, Paris, Honoré Champion.
- Caraffi, P. 2000. "Christine de Pizan e la scrittura di genere", *Medioevo Romanzo*, 24, pp. 141-148.
- Caraffi, P. 2003. "Christine de Pizan e Boccaccio: silenzio e crudeltà", in Ead., *Figure femminili del sapere (XII-XV secolo)*, Roma, Carocci.
- Carpanè, L. 2013. *Isotta Nogarola* (DBI, 78), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Cerquiglini-Toulet, J. 2003. *Christine de Pizan: dalla conocchia alla penna*, in *Christine de Pizan una città tutta per sé*, a cura di P. Caraffi, Roma, Carocci, pp. 71-85.
- Cox, V. 2016. "Vittoria Colonna e l'esemplarità", in *Al crocevia della storia. Poesia, religione e politica in Vittoria Colonna*, a cura di M. S. Sapegno, Roma, Viella, pp. 17-53.
- Garavelli, B. (ed.) 2006. *Il Dibattito sul "Romanzo della Rosa"*, Milano, Medusa.
- Gasparini De Sandre, G. 2002. "Isotta Nogarola umanista, monaca, devota e pellegrina al Giubileo (1450)", in *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel Veneto meridionale*, a cura di A. Rigon, Padova, Il Poligrafo, pp. 133-154.
- Hicks, E. 1977. *Le Débat sur le Roman de la Rose*, Paris, Honoré Champion.
- King, M. L. 1978. "The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418-1466). Sexism and its Consequences in Fifteenth Century", *Signs*, 3, pp. 807-822.
- King, M. L. 1991. "Isotta Nogarola, umanista e devota (1418-1466)", in *Rinascimento al femminile*, a cura di O. Niccoli, Roma-Bari, Laterza, pp. 4-31.
- King, M. L. 1994. *The Death of Child Valerio Marcello*, Chicago, University Press.

- King, M. L. 2005. *Humanism, Venice and Women. Essay on the Italian Renaissance* (Variorum Collected Studies series 802), Burlington, Ashgate.
- Köning-Pralong, C. 2000. "Le Laïcs dans l'histoire de la philosophie medieval", *Doctor virtualis*, 9 (on-line: <http://riviste.unimi.it/index.php/Doctor_Virtualis/article/view/479>).
- Lenzi, M. L. 1982. *Donne, Madonna. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Torino, Loescher.
- Lorenzini, S. 2008. "Ginevra Nogarola Gambara", in *Le stanze segrete. Storia e antologia della scrittura femminile a Brescia dal sec. XV al sec. XX* (Collana Fondamenta 10), a cura di E. Selmi, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana.
- Nogarola, I. 2004. *Complete Writing: Letter book, Dialogue on Adam and Eva, Orations*, ed. by M. L. King, D. Robin, Chicago, University Press.
- Nogarola, I. 2022. *Defense of Eve: De pari aut impari Evae atque Adae Peccato*, ed. by F. P. Boyle, S. A. Chapman, D. Goud, T. G. Hendrickson et alii, Cambridge, Pixelia Publishing.
- Papiernik, J. 2024. *Philosophies of the Afterlife in the Early Italian Renaissance, Fifteenth-Century Sources on the Immortality of the Soul*, London, Bloomsbury Academic.
- Perpolli, C. 1915. "L'Actio Panthea e l'Umanesimo veronese", *Atti e Memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze, Lettere ed Arti di Verona*, 4/16, pp. 3-162.
- Pizan, Ch. de 2000. *Le Chemin de longue étude*, éd. par A. Tarnowski ("Librairie générale française"), Paris, Le Livre de Poche.
- Pizan, Ch. de 2001. *Le livre de l'advison Christine*, éd. par C. Reno et L. Dulac, Paris, Champion.
- Sabbadini, R. 1886. "Isotta Nogarola", *Archivio Storico italiano*, 4/18, pp. 435-443.
- Segarizzi, A. 1904. "Niccolò Barbo patrizio veneziano del secolo XV e le accuse contro Isotta Nogarola", *Giornale storico della letteratura italiana*, 43, pp. 39-54.
- Soleti, M. A. 2015. *Mediatrici di sapienza. Il riflesso della tradizione profetica e femminile in Christine de Pizan*, Napoli, Orthotes.
- Venier, M. 2020. "Vergerio e Zabarella: fra autentici e presunti autografi", in *Diritto, Chiesa e Cultura nell'opera di F. Zabarella*, a cura di C. M. Valsecchi e F. Piovesan, Milano, FrancoAngeli, pp. 336-349.
- Veronese, G. 1916. *Epistolario di Guarino Veronese*, raccolto ordinato illustrato da R. Sabbadini, 3 voll., Venezia, A spese della Società, vol. II.
- Walters, L. J. 2000. "La réécriture de Saint Augustine par Christine de Pizan: de la *Cité de Dieu* à la *Cité des Dames*", in *Au champa des escriptures*, III Colloque International sur Christine de Pizan (Lausanne, 18-22 julliet, 1998), éd. par E. Hichs, D. Gonzales et P. Simos, Paris, H. Champion, pp. 197-200.
- Zarri, G. 1996. *Donne, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVIII secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

ELEONORA CARINCI

Universidad de Sevilla

email: ecarinci@us.es

**“COME BENISSIMO DICHIARA
ALESSANDRO PICCOLOMINI”.
LA FILOSOFIA NATURALE DI FIAMMETTA
FRESCOBALDI E CAMILLA ERCULIANI**

Sommario: Nelle sue opere di traduzione in volgare e semplificazione della filosofia aristotelica, Alessandro Piccolomini presta particolare attenzione al pubblico femminile. Questo saggio considera i casi di due donne del XVI secolo che, in contesti diversi e con scopi differenti, lessero effettivamente le opere di filosofia naturale di Piccolomini e ne scrissero. Suor Fiammetta Frescobaldi (1523-1586), monaca nel convento fiorentino di San Jacopo di Ripoli, inizia la sua opera geografica *La sfera dell'universo*, rimasta manoscritta, con un compendio dell'edizione del 1561 della *Sfera del mondo* di Piccolomini per proporre concetti di astronomia alle monache del suo convento; Camilla Erculiani (ca. 1540-post 1585), speziale a Padova, cita la *Seconda parte della philosophia naturale* di Piccolomini nelle sue *Lettere di philosophia naturale* (Cracovia 1584), da cui emergono tracce della sua lettura della *Sfera del mondo*. Il saggio esamina il rapporto delle opere di Frescobaldi ed Erculiani con gli scritti di Piccolomini e le implicazioni dell'uso e della circolazione delle opere del letterato senese tra le donne, sottolineando il fatto che mentre lo scopo dichiarato di Piccolomini era quello di incoraggiare le donne e le persone meno istruite a leggere la filosofia aristotelica, Frescobaldi ed Erculiani, non solo lessero le opere di filosofia naturale di Piccolomini, ma ne trassero ispirazione per il loro scritti, producendo a loro volta pensiero: la prima intende rendere la *Sfera del mondo* ancora più semplice e accessibile; la seconda usa Piccolomini come fonte e autorità per elaborare la sua teoria dell'origine naturale del diluvio universale.

Abstract: In his vernacular translations and adaptations of Aristotelian philosophy, Alessandro Piccolomini paid particular attention to female audience. This essay considers the cases of two 16th-century women, who, in different contexts and with different scopes, actually read Piccolomini's works on natural philosophy and wrote about it. Sister Fiammetta Frescobaldi (1523-1586), nun in the Florentine convent of S. Jacopo di Ripoli, begins her manuscript geographical work *La sfera dell'universo* with a compendium of the 1561 edition of Piccolomini's *Sfera del mondo* in order to propose concepts of astronomy to the other nuns of her convent; Camilla Erculiani (1540s – post 1585), apothecary in Padua, mentioned Piccolomini's *Seconda parte della philosophia naturale* in her *Lettere di philosophia naturale* (Cracow 1584), where there are also traces of her reading the *Sfera del mondo*. The essay discusses the relationships of Frescobaldi and Erculiani's works with Piccolomini's works and the implications of the use and circulation of Piccolomini's works within women, emphasizing the fact that while Piccolomini's declared aim was to encourage women and less-educated people to read Aristotelian philosophy, Frescobaldi and Erculiani, not only read natural philosophy, but also wrote about it: the former made Piccolomini's *Sfera del mondo* even simpler and more accessible; the latter used Piccolomini as one of her sources to elaborate her theory of the natural cause of the Universal Flood.

Keywords: Fiammetta Frescobaldi; Camilla Erculiani; Alessandro Piccolomini; Natural Philosophy; Vernacular Aristotelianism

INTRODUZIONE¹

Nell'ambito del progetto di volgarizzamento e semplificazione della filosofia antica, in particolare aristotelica, che intorno alla metà del Cinquecento aveva coinvolto numerosi intellettuali, è ormai nota l'attenzione riservata da Alessandro Piccolomini al pubblico femminile, a cui era tradizionalmente preclusa la possibilità di dedicarsi agli *studia humanitatis* e di leggere in lingua originale i classici latini e greci.² L'autore, infatti, in molte delle lettere dedicatorie delle sue opere di traduzione e semplificazione della filosofia aristotelica, considera un aspetto fondamentale del suo progetto il fatto che le donne, che nella maggior parte dei casi non erano in grado di leggere le lingue classiche, avrebbero agevolmente compreso e apprezzato i suoi scritti perché in volgare e volti a spiegare concetti complessi in un linguaggio relativamente semplice e comprensibile.³ Sia che l'attenzione di Piccolomini al pubblico femminile fosse uno stratagemma retorico e promozionale, in un momento in cui la *querelle des femmes* era al suo apice e in cui le donne erano ormai entrate nel sistema culturale, sia che l'autore si prefiggesse effettivamente di istruire le donne e i meno colti in discipline come la filosofia e la scienza, è legittimo chiedersi se, una volta che i libri venivano dati alle stampe e circolavano, le donne li leggessero davvero e cosa facessero di quanto avevano appreso. Non è possibile stabilire con certezza quante e quali donne si siano avvicinate alla filosofia e alle scienze naturali grazie a Piccolomini, ma che i suoi libri circolassero ampiamente e riscuotessero un certo successo, come mostrano le numerose ristampe, è un dato di fatto. Così come sono noti, e in corso di studio, casi di donne che erano in possesso di opere di Piccolomini.⁴ Inoltre, nella seconda metà del Cinquecento, l'interesse delle donne colte per le scienze naturali emerge in molte opere scritte da donne quali Moderata Fonte, Lucrezia Ma-

1. Il presente studio è frutto della ricerca portata avanti grazie all'Assegno di ricerca per il progetto *I contesti dell'aristotelismo in lingua volgare: il ruolo delle donne* (Università Ca' Foscari, Venezia, 2017-2019), nell'ambito dell'ERC Starting Grant 2013, n. 335949, *Aristotle in the Italian Vernacular: Rethinking Renaissance and Early Modern Intellectual History (c. 1400-c.1650)* diretto da Marco Sgarbi. I primi risultati della ricerca sull'influenza di Piccolomini negli scritti di Frescobaldi ed Erculiani sono stati presentati in occasione di un seminario presso l'Università di Warwick nel giugno del 2018, e una versione in inglese, simile in contenuto ma con alcune modifiche, del presente saggio, intitolata *Between Convent and Apothecary: Women Authors Inspired by Alessandro Piccolomini's Natural Philosophy*, è in corso di pubblicazione nel volume *Liberty, Irreverence and the Place of Women in Early Modern Italian Culture. Studies in Honour of Letizia Panizza*, a cura di Stephen Clucas e Simone Testa (Springer, "International Archive of the History of Ideas series", 2024).

2. Sull'aristotelismo volgare nel Cinquecento si vedano in particolare Lines & Refini 2014; Bianchi, Gilson & Krayer 2016; e il ricco database VARI <https://vari.warwick.ac.uk>. Sull'attenzione di Piccolomini per le donne si vedano in particolare Panizza 2016, focalizzato sulle dedicatorie di Piccolomini, e Sanson 2011: 39-40, che affronta la questione nell'ambito di un discorso più ampio sulle donne, il volgare e le lingue classiche.

3. Sulla ricezione e il pubblico dei volgarizzamenti della filosofia aristotelica nel Rinascimento italiano cfr. Sgarbi 2016 e 2022.

4. Si veda ad esempio Refe 2016. Per una panoramica del fenomeno si veda anche Sgarbi 2022.

rinella, Margherita Sarrocchi e Maria Gondola, solo per citare le più note, e sicuramente i numerosi compendi e volgarizzamenti delle opere di Aristotele e Platone, soprattutto quelli riguardanti la filosofia naturale, spesso dedicati a donne, hanno avuto un ruolo determinante nell'interno di questo fenomeno.⁵

Prenderò qui in considerazione due donne, suor Fiammetta Frescobaldi (1523-1586) e Camilla Erculiani (ca. 1540-post 1585), che nella seconda metà del Cinquecento, nonostante avessero entrambe rudimenti di latino, si sono accostate alle opere di Piccolomini andando ben oltre il ruolo di discenti mute proposto dall'autore. Le due autrici, infatti, per motivi e con intenti diversi, in città e contesti profondamente differenti, hanno letto Piccolomini e si sono servite dichiaratamente di due delle sue opere per scrivere le proprie. La prima è autrice di un compendio della *Sfera del mondo* di Piccolomini, volto a proporre concetti di astronomia alle monache del suo convento. La seconda cita esplicitamente la *Seconda parte della filosofia naturale* di Piccolomini nelle sue *Lettere di philosophia naturale* per spiegare uno dei nodi fondamentali della sua teoria, e probabilmente si serve anche della *Sfera del mondo* per alcune questioni cosmografiche e astronomiche.⁶

1. FIAMMETTA FRESCOBALDI

Nata il 17 gennaio 1523 dalla nobile famiglia fiorentina dei Frescobaldi, suor Fiammetta – al secolo Brigida – entra nel convento domenicano di San Jacopo di Ripoli a Firenze all'età di 14 anni e vi resta fino alla morte, avvenuta nel 1586.⁷ A causa di una malattia alle gambe che l'aveva resa invalida e quindi impossibilitata a svolgere le mansioni che spettavano alle monache del convento, trascorse gran parte del suo tempo a leggere e scrivere. A partire dal 1562, Frescobaldi scrisse almeno 22 volumi contenenti il frutto del suo lavoro di raccolta e traduzione dei testi più disparati. I suoi scritti comprendono infatti compendi di storia e geografia, agiografie, cronache e collezioni di aneddoti prelevati da vari autori e raccolte di testi, 17 dei quali sono sopravvissuti.⁸

Una prima biografia e bibliografia di suor Fiammetta fu stilata all'inizio

5. Per uno studio esaustivo delle donne italiane che hanno affrontato questioni scientifiche nei loro scritti si veda Ray 2015.

6. Erculiani 1584. L'edizione moderna italiana delle *Lettere* di Erculiani si trova in Carinci & Plastina 2016, e la traduzione inglese in Erculiani 2021.

7. Per una descrizione dettagliata della vita e delle opere di Frescobaldi cfr. Pierattini 1939, 1940, 1941; Weaver, Cattaneo & Murano 2018.

8. Oltre alla *Sfera dell'universo*, *Le opere* di Frescobaldi includono: *Silva di cose diverse*; *Storia delle Indie Occidentali*; *Storia delle indie Orientali*; *Cose prodigiose e calamitose dal principio del mondo fino all'anno 1000*, in seguito integrata fino al 1370; la *Selva Prato Fiorito*; un compendio della *Storia d'Italia* di Francesco Guicciardini recentemente ritrovato da Elissa Weaver (Murano 2023); due cronache e varie agiografie tradotte dal latino. Per una lista e una descrizione delle opere di Frescobaldi cfr. Pierattini 1940 e 1941 e Weaver, Cattaneo & Murano 2018. La maggior parte delle opere sopravvissute, compresa la *La sfera dell'universo*, sono conservate in collezioni private. Solo quattro di esse si trovano in biblioteche pubbliche fiorentine.

degli anni Quaranta del Novecento da Giovanna Pierattini, che aveva visto e descritto i manoscritti – allora conservati presso l’archivio Frescobaldi – e copiato molte delle lettere dedicatorie, pubblicando i risultati della sua ricerca, a puntate, tra il 1939 e il 1941 nella rivista *Memorie domenicane*.⁹ Negli anni Ottanta, Elissa Weaver, esperta di scritture nei conventi femminili rinascimentali fiorentini, ha avuto accesso ai manoscritti e indirizzato l’attenzione della critica su suor Fiammetta, concentrandosi in particolare sulle sue cronache e selve.¹⁰ Nel 2018 è stata pubblicata una biografia intellettuale redatta da Elissa Weaver, Angelo Cattaneo e Giovanna Murano nel volume, curato da quest’ultima, sugli autografi delle donne della prima età moderna; in essa viene proposta una nuova e aggiornata descrizione dei manoscritti ancora esistenti e ritrovati.¹¹ A parte i pochi conservati presso le biblioteche pubbliche di Firenze, la maggior parte di essi, incluso quello della *Sfera dell’universo*, fa parte di una collezione privata e non è consultabile a causa del cattivo stato di conservazione. Per il momento, quindi, non è stato possibile visionare direttamente il testo della *Sfera*, fatta eccezione per le dedicatorie pubblicate, che offrono comunque informazioni molto utili per comprendere l’operazione messa in atto dall’autrice.

Gli scritti di Frescobaldi dimostrano un grande interesse dell’autrice per la geografia e la storia, nonché il suo desiderio di diffondere e annotare notizie e curiosità a beneficio dei suoi lettori (o per meglio dire, delle sue lettrici). Chiusa in convento, attraverso i libri che probabilmente i familiari le procuravano, esplorava il mondo e l’umanità che non avrebbe mai potuto vedere con i propri occhi. Si tratta di manoscritti puliti, di belle copie dotate di paratesto e riferimenti precisi alle fonti usate, fatti come se fossero pronti per la stampa, pur non essendo mai giunti ai torchi. Per la maggior parte, i manoscritti di Frescobaldi erano stati pensati per essere letti dalle monache del convento, quelle che “non avevano abbastanza libri a disposizione” o “non conoscevano il latino” (nel caso delle traduzioni); o non avevano tempo, a causa dei loro doveri, di dedicarsi a letture complesse.¹² Per ovviare a questi problemi suor Fiammetta aveva creato una biblioteca in miniatura per le sue consorelle, conservata in un apposito armadio.¹³

Tra il 1568 e il 1580 Frescobaldi scrive la *Sfera dell’universo*, un’ambiziosa opera in 9 parti divisa in 5 volumi volta a proporre un compendio di geografia, partendo dalla cosmografia per poi descrivere tutto il mondo conosciuto e i suoi abitanti. La prima parte, contenuta nel primo volume, intitolata non a caso “La sfera del mondo” è dichiaratamente e completamente ispirata all’o-

9. Pierattini 1939, 1940, 1941.

10. Weaver 2009, 2012.

11. Weaver, Cattaneo & Murano 2018.

12. Ivi: 173.

13. Weaver 2009: 177-178.

monimo libro di Piccolomini.¹⁴ Nella dedica al fratello suor Fiammetta scrive:

Et tanto naturale allo intelletto umano il ricercare e investigare nuove cose, amatissimo fratello, (da me cordialmente amato) che mai può posarsi; il che io ho sperimentato assai volte in me et del continuo sperimento; imperocché, avendo inteso delle parti del mondo nuovamente scoperto, per meglio capacitarlo ne scrissi un libro a modo di storia generale [*Storia delle Indie Orientali e Storia delle Indie Occidentali*]. Non per questo si estinse tal desiderio, anzi mi si accese un desiderio maggiore d'intendere qualcosa de' cieli, dei loro moti, delle stelle fisse et delle erranti; de' circoli, delle zone et altre cose a noi appartenenti, che non trovavo posa.¹⁵

E continua:

Venne nelle mie mani il libro intitolato "Della sfera del mondo" composto da Messer Alessandro Piccolomini sanese scritto da esso con molta dottrina e non minore eleganzia l'anno 1561 (o per dir meglio, stampato); ne presi tanta sodisfazione et tanto piacere che deliberai scriverne un breve trattato.¹⁶

La *Sfera del mondo* di Alessandro Piccolomini, stampata per la prima volta nel 1540 voleva essere un compendio di astronomia in volgare rivolto a un pubblico di non esperti, ma interessati ad approfondire l'argomento. È dedicato alla nobildonna senese Laudomia Forteguerri, autrice di versi coinvolta nei circoli culturali senesi, e musa ispiratrice di molti autori.¹⁷ Nella lettera dedicatoria della *Sfera del mondo*, Piccolomini dichiara che la poetessa aveva espresso il desiderio di approfondire e meglio comprendere i concetti astronomici a cui faceva riferimento Dante nel *Paradiso* e che, soprattutto, non avendo ricevuto, come molte altre donne del suo tempo, un'educazione umanistica, non aveva accesso a testi filosofici in latino.

La *Sfera del mondo* vide numerose ristampe prima che uscissero una versione rivista e ampliata nel 1561 e un'altra ulteriormente ampliata del 1566, ristampata varie volte fino al 1595.¹⁸ Come sempre nei suoi scritti, anche nel caso della *Sfera dell'universo*, Frescobaldi cita diligentemente l'autore e l'opera su cui si basa, indicando anche l'anno di edizione. Nel caso specifico però c'è un problema. Nel 1561 escono a Venezia due edizioni della *Sfera del mondo*, una per i tipi di Nicolò Bevilacqua e un'altra per quelli di Giovanni Varisco. L'edi-

14. Per una descrizione dettagliata e la trascrizione di alcuni passi e lettere dedicatorie cfr. Pierattini 1940: 264-265 e Weaver, Cattaneo & Murano 2018: 177 e 179.

15. Pierattini 1941: 263.

16. Ivi: 263-264.

17. Cfr. Zarrilli 1997.

18. La prima edizione del 1540 fu ristampata da Nicolò de' Bascarini nel 1548 e nel 1552; da Bartolomeo Cesano nel 1553; da Giovanni Varisco nel 1559 e da Nicolò Bevilacqua nel 1561. Nel 1561 Varisco stampò una nuova edizione rivista dedicata ad Antonio Cocco, arcivescovo di Corfù, seguita nel 1566 da una nuova edizione ampliata stampata dallo stesso Varisco, in sei libri e con una nuova dedica a Cocco, ristampata nel 1573, nel 1579, nel 1584 e nel 1595.

zione Bevilacqua riproduce il testo e la dedicatoria a Forteguerra della prima edizione del 1540, già ristampata più volte; l'edizione Varisco si presenta invece come una versione rivista e corretta, con aggiunte e correzioni. Sebbene, in ultima analisi, le aggiunte interne al testo dell'edizione Varisco non siano tantissime, aspetti significativi che vale la pena notare sono la scomparsa della dedicatoria a Forteguerra e dei riferimenti all'interno del testo alla poetessa, presenti invece nelle edizioni precedenti, e la sparizione di qualsiasi cenno all'uso del volgare per agevolare chi non conosceva il latino. Viene eliminato anche il sottotitolo in cui l'autore si rivolge a un ampio pubblico "non essercitato", ancora presente nell'edizione Bevilacqua. Nella dedicatoria ad Antonio Cocco inclusa nell'edizione Varisco, Piccolomini descrive le circostanze e le conversazioni che lo avrebbero spinto a rivedere il testo e fa una lunga digressione su una non meglio identificata commedia che stava scrivendo e che gli sarebbe stata rubata. Il libro assume quindi nuovi connotati, forse per la morte di Forteguerra, forse per un cambiamento dei tempi rispetto alla percezione delle donne colte, o forse per conferire al testo un'impronta più scientifica e meno divulgativa.

Un confronto tra i testi potrebbe forse dare qualche indicazione in più su quale edizione Frescobaldi abbia effettivamente usato, ma al momento sono possibili solo speculazioni basate sulle lettere dedicatorie. Nella lettera al fratello, Frescobaldi scrive:

Ne presi tanta sodisfazione et tanto piacere che deliberai scriverne un breve trattato, *lasciando da parte tutti gli avvertimenti che dà per sapere conoscere delle cose e i modi di conseguire tal cognizioni con le figure a ciò convenienti delle sfere, circoli e altre cose simili*, contentandomi delle sue conclusioni come più facili a capire al mio basso ingegno.¹⁹

Frescobaldi descrive la sua opera in questi termini:

Per non uscire dall'ordine suo, l'ho distinto in tre parti: nella prima descrivo la sfera tutta in universale, brevissimamente; nella seconda sono descritti i circoli d'ogni qualità colle loro dichiarazioni e distinzioni per essere tali circoli immaginati per divenire la sfera in varie partizioni e così venire in cognizione de' moti celesti; la terza dichiara la differenza delle stelle et la loro grandezza; la distanza ch'è tra la terra e ciascun cielo, con le fabule che dichiarano le 48 immagini celesti, delle quali fabule ho levato quello che mi è parso più conveniente rispetto.²⁰

Come si evince dalla seguente tabella, sembrerebbe che Frescobaldi abbia fatto un sunto del primo, secondo e quarto libro della *Sfera del mondo* e dell'operetta *De le stelle fisse*, un breve trattato sulle costellazioni, con immagini e leggende collegate, contenuto in tutte le edizioni della *Sfera del mondo* di Piccolomini:

19. Pierattini 1941: 264. Corsivo mio.

20. *Ibidem*.

<p>Alessandro Piccolomini, <i>Della sfera del mondo</i>, Venezia, Bevilacqua, 1561</p>	<p>Fiammetta Frescobaldi, <i>Lettera dedicatoria</i> inclusa nel primo volume della <i>Sfera dell'universo</i>, prima parte intitolata <i>La sfera del mondo</i>, divisa in tre parti, 1568</p>
<p>Di alcuni principii necessarii alle cose che si contengono nei Quattro libri della Sfera del mondo.</p>	
<p>Libro Primo: Come si prova che le Sfere celesti sien dieci. Che il Cielo si muova circularmente. Che il Cielo sia sferico, o rotondo che vogliam dire. Che le Sfere de i Pianeti si muovin da Ponente a Levante. Che la Terra sia sferica, secondo se tutta. Che l'Acqua sia rotonda. Che l'Aria e che il Fuoco sieno di figura rotonda. Che la Terra sia in mezo del Mondo. Che la Terra rispetto al Cielo stellato sia quasi un punto. Che la Terra secondo sé tutta sia fissa et immobile. Che la terra non si muova circularmente.</p>	<p>Parte I: la sfera tutta in universale, brevis- sivamente</p>
<p>Libro Secondo: Del Circulo Equinottiale. Del Circulo detto Zodiaco. Del circulo chiamato Coluro de i solstitij. Del circulo detto Coluro de gli Equinottij. Del circulo Meridiano, over circulo del mezo giorno. Del Circulo chiamato l'Orizzonte. Dell'Orizzonte retto. Dell'Orizzonte obliquo, over torto. De quattro Circuli minori. Del tropico del Cancro. Del tropico del Capricorno. Del Circulo Artico. Del Circulo Antartico. Delle cinque zone.</p>	<p>Parte II: i circoli d'ogni qualità colle loro dichiarazioni e distinzioni per essere tali circoli immaginati per divenire la sfera in varie partizioni e così venire in cognizione de' moti celesti.</p>

<p>Libro Terzo: Del mondano nascimento, e nascondimento delle stelle. Del temporale nascimento, e nascondimento delle stelle. Del solare nascimento, e nascondimento delle stelle. Del nascimento e cadimento dei segni. Del nascimento e cadimento dei segni nella Sfera retta. Del nascimento e cadimento dei segni nella Sfera obliqua. Della diversità de i giorni. Della diversità dei giorni naturali. Della diversità dei giorni artificiali. Di quegli che hanno la Sfera retta, il cui zenith è ne l'Equinottiale. Di quegli che hanno il lor zenith tra l'Equinottiale et il circulo tropico del Cancro. Di quegli che hanno il lor zenith nel circulo tropico del Cancro. Di quegli che hanno il lor zenith tra il circulo tropico del Cancro et il circulo artico, come habbiam noi. Di quegli che hanno il lor zenith nel circulo artico. Di quegli che hanno il lor zenith tra il circulo artico, & il polo artico. Di quegli il zenith dei quali è il Polo Artico. De i sette climati, overo regioni che commodamente si possono abitare.</p>	
<p>Libro Quarto: Digressione dove si solveno alcuni dubij, che potriano nascere in quel che si è detto. De l'eclisse, overo oscuratione della Luna De l'eclisse del Sole. Della differentia che è tra l'eclisse del Sole e della Luna Se le Stelle possano eclissare. Con quai via gli antichi Astrologi dividessero il zodiaco in dodici segni. Del modo di comporre uno instrumento da conoscere, & osservare l'altezza del Polo (...). Del modo del comporre il detto istrumento. Del modo d'usare il detto istrumento. Della quantità, e grandezza della terra ridotta a nostre miglia. Della grandezza, e quantità de i pianeti, e delle stelle fisse, rispetto alla quantità della Terra. Della distanza e spatio, che è tra noi e ciascheduna Sfera celeste.</p>	<p>Parte III: la differenza delle stelle et la loro grandezza; la distanza ch'è tra la terra e ciascun cielo.</p>
<p>De le stelle Fisse Libro uno, dove di tutte le XLVIII Imagin celesti minutissimamente si tratta. Et non solo le favole loro ordinatamente si narra, ma ancora le Figure di ciascheduna n'apparon così manifeste et distintamente disposte et formate, come a punto per i Cieli si distendono.</p>	<p>Le favole che dichiarano le 48 immagini celesti</p>

Se consideriamo quanto scrive nella lettera, Frescobaldi sembra selezionare i dati in base a ciò che ritiene utile al suo progetto, con l'intento di rendere più facile la comprensione del testo originale, di fatto semplificando ulteriormente il trattato di Piccolomini. A quanto pare, evita la prima parte riguardante i principi matematici, che probabilmente riteneva difficile e superflua, e tutte le sezioni più tecniche. Nonostante l'autore avesse fatto ogni sforzo per rendere comprensibili i concetti matematici essenziali all'astronomia, probabilmente risultavano ancora troppo difficili per il suo target dichiarato.²¹ Frescobaldi sembra tralasciare anche il terzo libro di Piccolomini, che è prevalentemente dedicato ai giorni, al tempo, alle stagioni e ai climi, aspetti affrontati nella descrizione delle regioni del mondo nei libri successivi. Per quanto riguarda il *De le stelle fisse*, probabilmente seleziona ciò che le sembra più conveniente e 'rispettabile', presumibilmente tagliando o riducendo gli aspetti licenziosi e pagani delle leggende relative alle costellazioni narrate da Piccolomini, forse ritenute inappropriate per il contesto del convento.

Quando, nella lettera dedicatoria, Frescobaldi descrive il suo progetto per la *Sfera dell'universo*, per passare dall'astronomia e dalla cosmografia alla descrizione di Europa, Asia, Africa e America nei libri successivi, offre un breve saggio del modo in cui si serve della sua fonte. Cita Piccolomini per esprimere l'idea che, sebbene la Terra sia solo un punto rispetto all'Universo, è ancora molto grande rispetto agli esseri umani:

Pervenuta alla descrizione della terra che si sostenta per se stessa nel proprio centro della sfera [Piccolomini, *Sfera del mondo* I, capitoli X-XII], considerando che l'autore insieme con tutti gli altri provano con ragioni evidenti e chiare, che rispetto ai Cieli la prefata terra essere di tanto picchola, che gli afferma che se fussi possibile che la salissi nel cielo, e noi restassimo quaggiù nel centro del mondo, appena si potrebbe vedere; niente di meno è grandissima, che dicono che la sua circonferenza è 31 mila 500 miglia; il che considerando, deliberai di ricercarla parte per parte, ritrovandola di immensa grandezza.²²

Nella sua *Sfera*, Piccolomini aveva affrontato la questione delle dimensioni dei corpi celesti, compresa la Terra. Sottolinea come la Terra sia solo un punto in relazione all'Universo, come le stelle, che appaiono molto piccole viste dal nostro pianeta, ma in realtà sono enormi, e scrive: "Se fusse possibile che la Terra salisse al cielo, et noi qui rimanessimo, a pena là suso scorgeremmo che la vi fusse, si come appena scorgiamo alcune stelle piccolissime che vi sono".²³ E

21. Nella dedicatoria a Forteguerra, Piccolomini scriveva: "Havendo ogni ingegno, e diligenza di ridur tai cose a tanta facilità e chiarezza, che io tengo per certo che qual si voglia poco esercitato negli Studij di Matematica (o Donna o huomo che sia) potrà intenderle agevolissimamente" (Piccolomini 1540: *IVr).

22. Pierattini 1941: 264.

23. Piccolomini 1561a: 12r.

più avanti, nel quarto libro, nel capitolo intitolato “Della quantità e grandezza della terra ridotta a nostre miglia” sostiene che la circonferenza terrestre è di 31,500 miglia.²⁴

Per costruire il suo compendio, Frescobaldi sembra quindi utilizzare quello di cui ha bisogno e che è in grado di capire. Non potendo accedere direttamente ai testi, non mi è stato possibile identificare quali parti del testo di Piccolomini Frescobaldi riprenda esattamente, ma è probabile che abbia selezionato quello che poteva comprendere e che riconosceva come importante e utile ai fini della sua opera. Frescobaldi non si definisce “literata” né filosofa, ma autrice che si limita a riassumere quello che hanno fatto altri, “a guisa delle scimie che vogliono imitare gli atti umani, né però sono razionali”, imitando “in qualche cosa gli esercitati” senza essere però una di loro.²⁵ Probabilmente la monaca non aveva le competenze e l’ambizione di altri autori e autrici del suo tempo, ma aveva il dono della sintesi e la pazienza, la curiosità e il piacere di costruire libri basati su quanto aveva appreso e studiato. Inoltre aveva l’onestà, poco comune all’epoca ed estremamente utile per gli studiosi odierni, di citare puntualmente tutte le sue fonti.

Tuttavia l’imitazione di Piccolomini potrebbe andare oltre l’astronomia, restituendo un’immagine di suor Fiammetta come lettrice particolarmente attenta. In molte delle sue lettere dedicatorie l’autrice sottolinea il fatto che scriveva compendi per semplificare e riassumere contenuti per coloro che avevano accesso a un numero limitato di libri e che traduceva per rendere accessibile il sapere a chi non conosceva il latino. Le sue vite di dieci santi Francescani, “Cavate da’ libri del rev. Lorenzo Surio cartusiano” (il tedesco Lorenz Sauer, che si era ispirato alla raccolta di Luigi Lippomano, compilate nel 1581), sono presentate come “Tradotte in lingua volgare per comodità degli studiosi che non sapessero il latino”.²⁶ Pierattini si chiedeva ironicamente quale studioso nella Firenze del Cinquecento non conoscesse il latino, ma è ormai ben noto che all’epoca in cui scrive Frescobaldi il pubblico dei lettori e delle lettrici andava ben oltre quello degli studiosi in senso moderno. È inoltre noto che negli stessi anni numerosi letterati come Piccolomini si erano impegnati proprio a rendere accessibile il sapere filosofico a un pubblico più ampio, comunque dotato di una certa cultura, ma con scarse conoscenze della lingua dotta, o, almeno, così avevano giustificato la loro scelta del volgare per i loro scritti filosofici. Nel caso di Frescobaldi, probabilmente la parola ‘studiosi’ va presa alla lettera e intende indicare quelle persone che leggevano e si interessavano al sapere – come lei stessa, fondamentalmente autodidatta, o le altre monache –, e non necessariamente un pubblico di addetti ai lavori, che certamente conosceva il latino.

24. Ivi: 49v.

25. Pierattini 1941: 264.

26. Ivi: 266.

Nella nota “Alli benigni lettori” contenuta nel *Prato Fiorito* (1575), un’antologia di racconti esemplari, aneddoti, leggende tratti da vari scrittori latini e volgari, Frescobaldi dichiara:

[Intendo] giovare alle mie in Christo Madre e Sorelle che son tanto occupate che non resta loro tempo da cercare di tali cose in tanti libri, i quali per essere latini non così da tutte con facilità sono intesi, però li ho adunati da varii autori per amor loro e fattogli volgari, se non come dovevo, almeno come ho saputo, per mostrare in qualche parte lo obrigo che io tengo con loro.²⁷

L’attenzione di Frescobaldi al fatto che le sue destinatarie non conoscessero la lingua dotta ricorda l’atteggiamento di Piccolomini rispetto alle donne che non avevano accesso ai testi latini e al “qual si voglia poco essercitato negli studi di matematica” a cui si rivolgeva nelle edizioni dedicate a Laudomia Forteguerri, e proprio da esso potrebbe aver tratto ispirazione.²⁸ Se così fosse, è plausibile che Frescobaldi avesse avuto in mano l’edizione Bevilacqua della *Sfera*, quella che ancora riportava il sottotitolo originale e la dedicatoria alla poetessa senese e in cui l’attenzione a chi non conosceva il latino era determinante, piuttosto che quella di Varisco, in cui questo aspetto era scomparso. Il progetto di semplificazione, catalogazione e traduzione del sapere messo in atto da Frescobaldi, seppur nella limitatissima circolazione dei suoi scritti, risulta infatti simile (anche se per ovvie ragioni profondamente diverso) a quello portato avanti su più larga scala e programmaticamente da Piccolomini e da altri.

Un altro aspetto della *Sfera del mondo* che potrebbe aver ispirato Frescobaldi è il fatto che, a differenza di altre opere di Piccolomini direttamente tratte o tradotte da specifiche opere aristoteliche, la *Sfera* è un’opera che, pur basata sulla visione aristotelico-tolemaica dell’Universo, è dichiaratamente volta, come si legge nel frontespizio, almeno fino all’edizione Bevilacqua, a “raccolger in lingua nostra dai più famosi et approvati scrittori, che han trattato de le cose d’Astrologia”. L’idea quindi, certamente comune a molti scrittori, di organizzare il sapere a uso di lettori e lettrici meno colti, ma curiosi e desiderosi di apprendere, è presente in entrambi i testi. Anche questo lascia pensare che Frescobaldi avesse avuto in mano l’edizione di Bevilacqua, dal momento che in quella di Varisco il titolo è ridotto e non fa riferimento alle fonti.

L’unico indizio che potrebbe far sospettare che Frescobaldi si sia servita dell’edizione Varisco è che la sua *Sfera* non è direttamente indirizzata alle suo-

27. Ivi: 33.

28. “Libri quattro in lingua Toscana, i quali non per via di traduttione, né a qual si voglia Scrittore obligati, ma parte da i migliori raccogliendone parte, di nuovo producendo contengano in sé tutto quel ch’intorno a tal materia si possa desiderare, ridotti a tanta agevolezza et a così facil modo di dimostrare che qual si voglia poco essercitato negli studii di Matematica potrà agevolmente et con prestezza intenderne il tutto” (Piccolomini 1561a, frontespizio).

re, ma al fratello e che nello specifico non ci sono riferimenti all'utilità del suo lavoro. Il fatto, però, che la monaca mostri curiosità e interesse per l'argomento e faccia riferimento alle sue difficoltà a comprendere concetti matematici e fisici, sembra rimandare ancora una volta a Laudomia Forteguerra e al suo desiderio di imparare.

Frescobaldi quindi, pur conoscendo il latino, incarna piuttosto bene il pubblico ideale immaginato da Piccolomini, identificato con donne colte e curiose, ma limitate per non avere avuto la possibilità di studiare ad alti livelli. Tuttavia, distante dalle dinamiche del mercato editoriale e dalla ricerca di fama e notorietà, lungi dal voler dialogare con l'intelligenza contemporanea, e quindi, in questo senso, diversissima da Piccolomini, Frescobaldi sembra voler genuinamente giovare a chi si accostava ai suoi scritti e rendere utile anche per altri il suo piacere di imparare e scoprire cose nuove. La sua opera sembra essere messa a servizio di chi legge, e nella fattispecie di un pubblico di donne – le suore del convento – per lo più di nobili origini quindi con una certa cultura, che non dedicavano la loro vita allo studio, ma che non per questo non potevano apprezzare l'astronomia, la storia, la geografia e, ovviamente, le agiografie. Se questo non è direttamente reso esplicito nella *Sfera dell'universo*, di fatto dedicata al fratello, lo è in molte altre sue opere.

2. CAMILLA ERCULIANI

Vissuta nella seconda metà del Cinquecento, la speziale padovana Camilla Gregghetti Erculiani pubblica nel 1584 a Cracovia le sue *Lettere di philosophia naturale*, in cui intende dimostrare l'origine naturale del Diluvio Universale. Erculiani, dimenticata per secoli, ma ormai abbastanza nota nell'ambito degli studi sulle scrittrici e filosofe della prima età moderna, è l'unica donna italiana che nel Cinquecento abbia pubblicato un libro specificamente dedicato alla filosofia naturale volto a esporre una nuova teoria filosofico-scientifica.²⁹ Se altre autrici a lei contemporanee affrontano questioni di filosofia naturale nei loro scritti, nessun'altra lo fa con l'intento di dialogare con i filosofi contemporanei trattandoli da pari. Certamente, la cosa non era totalmente reciproca, ma, seppur con una certa dose di paternalismo, i contemporanei accettavano il dialogo con Erculiani, prendendola sul serio e scambiando con lei lettere e idee. Insieme al marito Giacomo Erculiani, Camilla gestiva la spezieria "Alle Tre Stelle", appartenuta al primo marito, Alvise Stella, situata nei pressi dell'Università di Padova, centro fondamentale del dibattito filosofico e scientifico del tempo. La sua spezieria, come le altre in città, era probabilmente luogo d'incontro per medici e studenti, e le discussioni di argomento filosofico e scientifico sui rapporti tra scienza e religione, che di lì a poco negli stessi luoghi

29. Su Erculiani si vedano Carinci 2013, 2016 e 2021; Findlen 2021; Marcon 2014; Plastina 2014; Ray 2015.

avrebbero portato alle scoperte di Galilei, erano probabilmente all'ordine del giorno. In questo contesto Erculiani scrive e pubblica le sue *Lettere di philosophia naturale*, in cui prendendo le mosse da teorie filosofiche ispirate alla tradizione aristotelica, platonica e galenica, ma anche paracelsiana e alchemica, intendeva dimostrare l'origine naturale del diluvio biblico, e per questo nel 1585 venne accusata di eresia dall'inquisizione di Padova. Si tratta di quattro lettere, le prime tre sono costituite da una lettera di Erculiani a George Guarnier, medico burgundo laureato a Padova nel 1577, la risposta di lui, e l'ulteriore risposta di Erculiani, in cui l'autrice ribadisce le sue idee. L'ultima è una lettera al cancelliere transilvano del re di Polonia, in cui Erculiani conferma la sua teoria e ne dà ulteriori prove.

Il modo di porsi di Erculiani è molto diverso da quello di Frescobaldi. La sua principale aspirazione è di contribuire al dibattito scientifico contemporaneo. Sostiene di voler esprimere il proprio parere e di farlo "senza veder libri", anche se evidentemente di libri ne aveva letti parecchi. Per dimostrare la sua teoria si rifà a principi noti di filosofia naturale e astronomia, ma assumendo il principio di autorità in maniera piuttosto libera ed eclettica, come del resto era abbastanza comune all'epoca. Nell'ultima lettera pubblicata nel volume, indirizzata al cancelliere transilvano del re di Polonia, Erculiani spiega il suo rapporto con le fonti e le autorità:

Parmi che V.S. Eccellentissima desidera d'intendere appresso a che autore ho trovato ch'il famoso diluvio sia venuto per essere sminuita la terra, per causa della moltitudine e grandezza e longo vivere de gl'uomini. Alla qual dimanda rispondo e gli dico non avere apresso autore alcuno letto, né credo che sia cosa lodevole il scrivere l'opinione d'altri autori come sua propria. Non nego ch'io non legga diversi autori speculando le diffinitioni loro, in quanto può passare il senso nostro, dove maravigliata de gl'ingegni e varie opinioni loro, mi son posta anch'io a scrivere il parer mio.³⁰

Qualche lettura dichiarata o comunque accertata tuttavia è possibile identificarla: per dimostrare le sue teorie, Erculiani si serve della Bibbia e nomina Platone e Aristotele; da due lettere dell'erudito veneziano a lei indirizzate sappiamo che aveva letto la traduzione di Erizzo dei dialoghi di Platone, e lei stessa dichiara esplicitamente di conoscere il trattato sulla teriaca di Galeno. Tuttavia, dal testo emerge l'eclettismo tipico del periodo, senz'altro frutto di numerose letture, spesso difficili da individuare.³¹ Va notato però, ed è quello che interessa in questa sede, che l'unico autore contemporaneo di cui Erculiani cita direttamente un'opera per spiegare un concetto preciso è proprio Alessandro Piccolomini:

30. Erculiani 2016: 142.

31. Sulle lettere di Erizzo cfr. Vanhaelen 2016.

Non potendo dunque per niuna di queste cause esser sminuita la terra, né anco l'acqua cresciuta, per non potersi fare né di terra, né di fuoco acqua, né ancor d'aria farsi acqua per non potersi d'una quantità finita, farsi una infinita, come benissimo dichiara Alessandro Piccolomini nella seconda parte della sua *Filosofa naturale* nel secondo libro, né anco, come prova lui nel medemo, si può trovar corpo infinito, come in vero verria ad essere infinita l'aria, se l'umidità che cade la notte, e le fonti, e i laghi procedessero da quella, ma la sua umidità che scende la notte al basso, procede dall'esser dalla virtù del sole tirata il giorno in alto, dove è forza poi a quella scendere al basso, come è sua natura, non essendo più sostenuta dai raggi del sole, e di più chiaramente si vedria l'aria sminuita, e conversa in acqua, e l'acqua cresciuta, cosa impossibile.³²

Erculiani vuole dimostrare che il diluvio universale si è verificato a causa della diminuzione della terra nel suo stato di elemento semplice, dovuta alla crescita smisurata degli uomini in quantità e dimensioni (documentata dalla Bibbia). Partendo dal principio secondo cui la quantità di ciascun elemento semplice è fissa e non può essere infinita, Erculiani, basandosi su teorie accreditate di matrice aristotelica, sostiene che gli elementi non si possano trasformare l'uno nell'altro, né cambiare in quantità, ma che gli elementi semplici possano diminuire quando impegnati a costituire i corpi misti (nel caso specifico gli uomini, composti soprattutto da terra). Quest'idea è alla base di tutto il suo ragionamento, che poi andrà a toccare molti altri aspetti, e non a caso proprio a questo proposito Erculiani nomina Piccolomini. Infatti, nel secondo libro della seconda parte della sua *Filosofia naturale*, pubblicata per la prima volta nel 1554, Piccolomini dimostra che nessun corpo può essere di ampiezza infinita:

Primieramente dimostreremo che nessuno di quei primi corpi, de' quali aviamo dichiarato esser composto quest'Universo, sia d'ampiezza infinita; parimenti verrà dimostrato che l'Universo esser tale non possa ancora. Et se a questo aggiungeremo poi che corpo semplice assolutamente in natura infinito non si può trovare, e che di corpo infinito in numero l'Universo non si componga.³³

Questa rara citazione specifica fa pensare che Erculiani abbia effettivamente letto Piccolomini, forse ispirata dalle conversazioni intrattenute con medici e filosofi che frequentavano la sua spezieria, forse per consiglio di uno di questi, forse perché le opere divulgative di argomento filosofico scritte dal letterato erano effettivamente lette dalle donne di media cultura al tempo di Erculiani e costituivano una valida e autorevole fonte.

Sebbene Erculiani citi esplicitamente solo la *Seconda parte della filosofia naturale*, è possibile che abbia letto anche la *Sfera del mondo*. Infatti, sebbene non ci siano riferimenti espliciti alla *Sfera*, dal testo emerge che l'autrice era a co-

32. Erculiani 2016: 143.

33. Piccolomini 1554: seconda parte, libro II, cap. I.

noscenza di concetti ivi contenuti. Innanzitutto, Erculiani descrive dettagliatamente l'ordine dei pianeti, come se avesse di fronte l'immagine della sfera stampata in tutte le edizioni del libro di Piccolomini.³⁴ È possibile che avesse visto altre immagini cosmologiche o avuto tra le mani una sfera armillare, ma il modo in cui descrive i pianeti sembra rimandare a un'immagine molto simile a quella di Piccolomini. Inoltre, chiama la sfera armillare 'sfera materiale', come fa Piccolomini. Infine, quando Erculiani propone la sua idea dell'origine dell'arcobaleno, lo definisce come 'ombra della Terra', le stesse parole con cui Piccolomini descrive l'eclisse lunare.³⁵ Nella sua trattazione, inoltre, Erculiani specifica che l'ombra prodotta dall'arcobaleno è diversa da "l'ombra a foggia di piramide, come fa ne l'eclisse lunare",³⁶ e Piccolomini aveva descritto l'eclissi di luna con le parole "a forma piramidale".³⁷ Tuttavia, Erculiani sembra allontanarsi da Piccolomini quando parla della distanza tra le orbite dei pianeti. Infatti, mentre Piccolomini, nella *Sfera*, riporta meticolosamente le singole distanze tra i pianeti, diverse tra loro, Erculiani sostiene che, considerando l'ordine perfetto dell'Universo, la distanza tra un'orbita e l'altra è sempre la stessa.

Un altro segno di un interesse per Piccolomini, o comunque per questioni da lui affrontate, anche nel caso di Erculiani possiamo trovarlo nelle dedicatorie. Se Piccolomini aveva messo in evidenza che la scelta del volgare per questioni di natura filosofica e la volontà di semplificare concetti altrimenti ostici e complessi erano legati al desiderio di rendere la filosofia accessibile anche alle donne e alle persone poco colte, Erculiani sottolinea che le donne sono in grado di studiare e comprendere concetti filosofici:

Parrà senza dubio maraviglia ad alcuno ch'io donna mi sia posta a scrivere e dare alla stampa cose che non s'appartengono (secondo l'uso de' nostri tempi) a donna, ma se vorranno, con buon giudizio e senza affezione, considerar la mutazione de' tempi e delli stati e de gl'uomini, e con qual materia sian creati, troverà che non è la donna priva di quelle providenze e virtù che si sian gl'uomini.³⁸

Erculiani non si accontenta di dichiarare e difendere le abilità e l'intelligenza femminili, ma si pone come esempio per altre donne affinché si dedichino allo studio invece di perdere tempo in attività vane, dimostrando così di non essere imperfette, come i loro detrattori affermavano.

Non voglio restar d'affaticarmi per ricuperar in parte l'onore delle spensierate, e sarò forse una causa e svegliamento agl'intelletti loro. E son sicura che s'attendessero a questo, non avriano ardire i cavalieri esterni di venir

34. Piccolomini 1540: 6v.

35. Ivi: 42r.

36. Erculiani 2016: 137.

37. Piccolomini 1540: 41v.

38. Erculiani 2016: 107.

in questa inclita città di Padova e volere con spada e lanza provar a tassar noi d'imperfezione.³⁹

Senza dubbio Erculiani fa riferimento alla *querelle des femmes* e al dibattito contemporaneo sull'istruzione delle donne, che coinvolgeva entrambi i sessi. Ed è possibile che in quanto donna fosse stata oggetto lei stessa di giudizi. Tuttavia, è interessante notare come Erculiani crei una connessione tra mancanza di istruzione e "imperfezione", cosa che in un certo qual modo aveva fatto anche Piccolomini nell'*Instrumento della philosophia* (1551), quando sosteneva che le donne a cui non veniva solitamente insegnato il latino "Restano per questo prive, et ignude senza lor colpa di quelli habiti, che far le potrien felici. Né posan leggendo imparare di quanta forza sieno le virtù che lor convengano".⁴⁰

Mentre Piccolomini auspicava che anche le donne, grazie ai volgarizzamenti, avessero accesso alla cultura filosofica, senza voler tuttavia trasformarle in filosofe, Erculiani sembra invitare le donne a produrre pensiero, proprio come stava facendo lei. Non affronta, però, la questione del volgare, di cui evidentemente dà per scontato l'uso, mostrando tutta la confidenza conquistata dalle donne che scrivevano e pubblicavano le loro opere nella lingua vernacolare in mezzo secolo di attività e visibilità. L'attenzione di Erculiani alle donne sembra infatti più legata alla sua esperienza di donna, che si confronta con gli uomini in un campo da cui tradizionalmente le donne erano escluse, e al clima di generale inasprimento nei loro confronti, piuttosto che a un progetto preciso di diffusione della filosofia tra le donne. L'esigenza di Erculiani è quella di far sentire la propria voce in quanto donna e in quanto filosofa, nonostante i limiti culturali, nonostante il paternalismo dei suoi interlocutori e nonostante i rischi che in quel momento comportava affrontare certi argomenti, come lei stessa avrebbe toccato con mano quando accusata di eresia. Tuttavia, ponendosi come esempio per altre e affermando che anche le donne sono in grado di comprendere la filosofia, affronta di fatto la questione dell'istruzione femminile, in modo simile ad altre donne del suo tempo.

CONCLUSIONE

Per concludere questa analisi della ricezione della filosofia naturale di Piccolomini da parte delle donne, è interessante confrontare i due casi discussi. Innanzitutto, possiamo confermare che, nel caso della filosofia naturale del letterato senese, il pubblico ideale a cui l'autore si rivolge nelle lettere dedicatorie rispecchia, almeno in parte, quello reale. Indipendentemente dalle sue effettive intenzioni, l'autore è riuscito a raggiungere almeno due donne, che pur avendo una certa conoscenza del latino, presumibilmente non avevano le competenze necessarie per leggere un'opera di principi matematici e astro-

39. Ivi:108.

40. Citato in Panizza 2016: 64.

logici nella lingua dotta. Fiammetta Frescobaldi e Camilla Erculiani, quindi, rappresentano in maniera esemplare il pubblico di lettrici di opere filosofiche scritte in volgare per non addetti ai lavori che Piccolomini intendeva intercettare. La prima è una donna colta, autodidatta, ma curiosa e desiderosa di imparare cose nuove, traduttrice a sua volta di testi latini, imbattutasi in Piccolomini forse per caso, ricevendo una copia del suo libro in regalo, o prendendolo in prestito, o seguendo il suggerimento di lettura di qualcuno, magari un parente, che l'aiutava a coltivare i propri interessi. Frescobaldi probabilmente ignorava i dibattiti filosofici contemporanei e gli enormi cambiamenti culturali che stavano avvenendo fuori dalle mura del convento di San Jacopo di Ripoli. Semplicemente imparava dai libri e condivideva il suo sapere con gli altri, accogliendo i contenuti dei libri che leggeva. Il suo intento era di produrre opere che fossero utili per coloro che sapevano meno di lei per mancanza di tempo o di competenze linguistiche. Allo stesso tempo, però, incarna la 'lettrice ideale' di Piccolomini, offrendo un esempio importante di ciò che una donna con una certa istruzione, in un contesto particolare come quello di un convento di monache di clausura, poteva comprendere della sua scrittura. Il fatto che ci informi di aver preferito evitare la parte sui principi matematici, che l'autore aveva cercato di rendere semplici servendosi di quello che a lui sembrava 'linguaggio comune' e comprensibile, rivela quanto la visione di Piccolomini fosse ottimistica, e come alcuni concetti fossero propriamente fruibili solo a chi avesse già una certa conoscenza dell'argomento.

Il punto di partenza di Camilla Erculiani è completamente diverso. Sebbene anche lei non avesse un'istruzione universitaria né una solida cultura filosofica, considerava i filosofi naturali come suoi pari. Presentava la sua teoria e mirava a contribuire al dibattito scientifico contemporaneo. Mentre Frescobaldi era chiusa in convento con contatti limitati con il mondo esterno, Erculiani viveva quotidianamente le complesse interazioni sociali di un'affollata spezieria nella Padova del XVI secolo, dove probabilmente avvenivano accese discussioni e dove ebbe l'opportunità di incontrare e dialogare con alcuni dei protagonisti del dibattito scientifico del suo tempo.⁴¹ Erculiani di fatto usa Piccolomini non solo come fonte, ma anche come autorità per convalidare la sua teoria, che, seppur ritenuta improbabile anche allora, era assolutamente originale.

Tuttavia, nonostante le differenze, entrambe le autrici lessero attentamente Piccolomini, e andarono ben oltre la sua 'missione' di insegnare alle donne la filosofia naturale, insegnando a loro volta, diffondendo e producendo esse stesse conoscenza.

41. Sul ruolo delle spezierie nei dibattiti del periodo si veda de Vivo 2007.

BIBLIOGRAFIA

- Bianchi, L., Gilson, S. and Kraye, J. (eds.) 2016. *Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to the Seventeenth Century*, London, The Warburg Institute.
- Carinci, E. 2013. "Una 'speciale' padovana: Le *Lettere di philosophia naturale* di Camilla Erculiani (1584)", *Italian Studies*, 68, pp. 202-229.
- Carinci, E. 2016. "Introduzione a *Lettere di philosophia naturale*", in Carinci & Plastina 2016, pp. 19-73.
- Carinci, E. 2021. "Introduction: Camilla Erculiani, a Woman and a Natural Philosopher", in Erculiani 2021, pp. 51-106.
- Carinci, E. e Plastina S. (eds.) 2016. *Corrispondenze scientifiche tra Cinquecento e Seicento: Camilla Erculiani. Lettere di philosophia naturale (1584)*, a cura di E. C., Margherita Sarrocchi. *Lettere a Galilei (1611-1612)*, a cura di S. P., Lugano, Agorà & Co.
- De Vivo, F. 2007. "Pharmacies as Centres of Communication in Early Modern Venice", *Renaissance Studies*, 21/4, pp. 505-521.
- Erculiani, C. 1584. *Lettere di philosophia naturale*, Cracovia, Stamperia di Lazaro.
- Erculiani, C. 2016. *Lettere di philosophia naturale*, in Carinci & Plastina 2016, pp. 101-146.
- Erculiani, C. 2021. *Letters on Natural Philosophy: The Scientific Correspondence of a Sixteenth-Century Pharmacist, with Related Texts*, ed. by E. Carinci, transl. by H. Marcus, Foreword by P. Findlen, Toronto, Iter-ACRRS.
- Findlen, P. 2021. "Foreword", in Erculiani 2021, pp. 1-49.
- Lines, D. e Refini, E. (eds.) 2014. *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, Pisa, ETS.
- Panizza, L. 2016. "Alessandro Piccolomini's Mission: Philosophy for Men and Women in their Mother Tongue", in Bianchi, Gilson & Kraye 2016, pp. 57-73.
- Marcon, C. 2014. "Camilla Gregeta Erculiani, 'scienziata' padovana del Cinquecento", *Padova e il suo territorio*, 29/169, pp. 37-43.
- Murano, G. 2023, "History Rewritten: Francesco Guicciardini's Storia d'Italia and Fiammetta Frescobaldi", in *The Art of Publication from the Ninth to the Sixteenth Century*, ed. by S. Niskanen, Turnhout, Brepols, pp. 347-369.
- Piccolomini, A. 1540. *De la sfera del mondo*, Venezia, Al segno del pozzo.
- Piccolomini, A. 1554. *La seconda parte della philosophia naturale*, Venezia, Valgrisi.
- Piccolomini, A. 1561a. *La sfera del mondo*, Venezia, Bevilacqua.
- Piccolomini, A. 1561b. *La sfera del mondo*, Venezia, Varisco.
- Piccolomini, A. 1566. *La sfera del mondo... di nuovo da lui ripulita accresciuta, & fino a sei libri di quattro che erano ampliata*, Venezia, Varisco.
- Pierattini, G. 1939. "Suor Fiammetta Frescobaldi cronista del monastero domenicano di Sant'Iacopo a Ripoli in Firenze (1523-1586)", *Memorie domenicane*, 56, pp. 101-116 e 233-240.
- Pierattini, G. 1940. "Suor Fiammetta Frescobaldi cronista del monastero domenicano di Sant'Iacopo a Ripoli in Firenze (1523-1586)", *Memorie domenicane*, 57, pp. 106-111 e 260-269.
- Pierattini, G. 1941. "Suor Fiammetta Frescobaldi cronista del monastero domenicano di Sant'Iacopo a Ripoli in Firenze (1523-1586)", *Memorie domenicane*, 58, pp. 28-38, 74-84, 226-234, e 258-268.
- Plastina, S. 2014. "'Considerar la mutatione dei tempi e delli stati e degli uomini': Le *Lettere di philosophia naturale* di Camilla Erculiani", *Bruniana & Campanelliana*, 20/1, pp. 145-156.
- Ray, M. K. 2015, *Daughters of Alchemy: Women and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Refe, L. 2016. "Un esemplare della *Institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile* (1545) di Alessandro Piccolomini donato a Giulia Da Ponte", *L'Ellisse*, 11, pp. 91-107.
- Sanson, H. 2011. *Women, Language and Grammar in Italy, 1500-1900*, Oxford & New York, Oxford University Press.

- Sgarbi, M. 2016. "Aristotle and People: Vernacular Philosophy in Renaissance Italy", *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, 39/3, pp. 59-109.
- Sgarbi, M. 2022. *The Democratization of Knowledge in Renaissance Italy: the Philosopher and the People*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Vanhaelen, M. 2016. "Platonism in Sixteenth-Century Padua: Two Unpublished Letters from Sebastiano Erizzo to Camilla Erculiani", *Bruniana & Campanelliana*, 22/1, pp. 137-147.
- Weaver, E. B. 2009. "Fiammetta Frescobaldi (1523-1586) and her Chronicle of the Florentine Convent of San Jacopo di Ripoli", in *Ritratti: la dimensione individuale nella storia, secoli XV-XX: studi in onore di Anne Jacobson Schutte*, a cura di R.A. Pierce e S. Seidel Menchi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 177-191.
- Weaver, E. B. 2012. "The *Prato fiorito*, the *Selva di cose diverse*, and Other Compilations by Suor Fiammetta Frescobaldi", in *Collections in Context. The Organization of Knowledge and Community Europe*, ed. by K. Fresco and A. D. Hedeman, Columbus, The Ohio State University Press, pp. 237-245.
- Weaver, E., Cattaneo, A. and Murano, G. 2018. "Fiammetta Frescobaldi (1523-1586)", in *Autographa: Autografi di italiani illustri – Autographs of Learned Italians*, 2.1: *Donne, sante e madonne. Da Matilde di Canossa ad Artemisia Gentileschi*, a cura di G. Murano, Imola, La Mandragora, pp. 173-181.
- Zarrilli, C. 1997. "Forteguerra, Laudomia", *Dizionario Biografico degli Italiani*, 49, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.

BRUNELLO PROCOPIO

Università della Calabria
email: brunello.procopio@unical.it

**“TAN EXTRAÑO Y NUEVO ES EL LIBRO,
QUANTO ES EL AUTOR”.**
**LA RIFORMA DELLA MEDICINA NELLA
NUEVA FILOSOFIA DI OLIVA SABUCO**

Sommario: Ancora negli anni '40 del XVI secolo i testi scientifici sono influenzati da pregiudizi misogini e rappresentazioni fuorvianti del corpo femminile, tuttavia comincia a profilarsi nella prima medicina moderna un nuovo interesse per le peculiarità dell'anatomia femminile, una vera e propria *Querelle des femmes*. Questo è possibile grazie alle nuove acquisizioni scientifiche, ma anche alla riscoperta e pubblicazione degli scritti di ginecologia ed embriologia del *corpus Hippocraticum*. In questo contesto si colloca la *Nueva Filosofia de la naturaleza del hombre* di Oliva Sabuco pubblicata a Madrid nel 1587. Sabuco pone le fondamenta della sua riforma della medicina su un approfondito studio della natura umana, un'originale teoria delle emozioni e dell'influenza di quest'ultime sul corpo e sulla mente. L'intento principale della *Nueva Filosofia* è quello di offrire un nuovo sistema medico finalizzato anche a una riforma del diritto, a favore degli agricoltori e della politica ambientale. La *Nueva Filosofia* mostra inoltre l'interconnessione tra medicina di genere e *Querelle des femmes* all'interno dell'opera.

Abstract: Still in the 1640s, scientific texts are influenced by misogynistic prejudices and misleading representations of the female body, however a new interest in the peculiarities of female anatomy begins to emerge in early modern medicine, a real *Querelle des femmes*. This is the result of the new scientific acquisitions, but also of the rediscovery and publication of the gynecology and embryology of the *corpus Hippocraticum*. Oliva Sabuco's *Nueva Filosofia de la naturaleza del hombre*, published in Madrid in 1587, is placed in this context. Sabuco laid the foundations of his medical reform on an in-depth study of human nature, an original theory of emotions and the influence of the latter on the body and mind. The main intent of the *Nueva Filosofia* is to offer a new medical system also aimed at a reform of the law, in favor of farmers and environmental policy. La *Nueva Filosofia* also shows the connection between gender medicine and *Querelle des femmes* within the work.

Keywords: Oliva Sabuco de Nantes Barrera; *Querelle des femmes*; Early Modern Feminism; History of Medicine; Renaissance Medicine; History of Science

PREMESSA¹

A partire dagli anni '40 del Cinquecento la medicina e in particolare l'anatomia umana raggiunsero dei risultati prestigiosi, soprattutto nelle scuole anatomiche di Padova e di Bologna. Il 1543 è un anno fondamentale e di svolta per la storia della scienza europea sia in campo medico, che in ambito cosmologico: mentre a Norimberga veniva dato alle stampe il *De revolutionibus orbium coelestium*² che comunemente segna l'inizio della rivoluzione in campo astronomico, a Basilea veniva pubblicato il *De humani corporis fabrica*³ del medico fiammingo Andrea Vesalio, uno dei testi più importanti della letteratura medica, con cui nasce la moderna anatomia chirurgica, attraverso la verifica empirica delle dottrine anatomiche. Vesalio si discosta dal sistema galenico sottolineando l'importanza della ricerca e dell'apprendimento empirico e attuando nell'Università patavina una serie di riforme in vari ambiti della scienza medica, incluse le metodologie e la didattica d'insegnamento.⁴ Per il medico fiammingo l'osservazione diretta del corpo umano, attraverso la dissezione, era fondamentale per una conoscenza reale della fisiologia e delle patologie. Se da un punto di vista astronomico la rivoluzione copernicana, aveva rovesciato la rappresentazione geocentrica, facendo emergere una nuova immagine dell'universo e un nuovo cielo;⁵ in campo medico, le ricerche di Vesalio, avevano permesso una rivoluzione per quanto riguarda l'anatomia: i sette libri del *De humani corporis fabrica* erano riccamente illustrati da circa trecento tavole, con la descrizione minuziosa di ogni dettaglio anatomico, e da essi emergeva una nuova immagine del corpo umano.⁶ A Bologna nel 1564, circa vent'anni dopo la pubblicazione del testo di Vesalio, Giulio Cesare Aranzio, uno dei padri dell'embriologia moderna e dell'anatomia patologica, scoprì e descrisse la circolazione fetale, pubblicando i risultati delle sue ricerche, basate su una diretta osservazione dell'anatomia femminile,⁷ nel *De humano foetu*,⁸ un trattato di fisiologia della generazione e della gravidanza.⁹ Nonostante gli ec-

1. Questa ricerca è il frutto del lavoro svolto grazie al contributo del Progetto PRIN 2022 "Women in the History of Philosophy" – CUP: H53D23006720006.

2. Copernico 1543.

3. Vesalio 1543.

4. Tra gli allievi e successori di Vesalio si possono ricordare: Realdo Colombo, Gabriele Falloppio e Girolamo Fabrici d'Acquapendente.

5. L'astronomo polacco rimaneva peraltro ancora legato ad alcuni assiomi fondamentali del sistema aristotelico-tolomaico: l'universo era ancora perfettamente sferico, finito e chiuso. Sul sistema copernicano si vedano i classici: Koyré 1966; Koyré 1970; Kuhn 1972; Rossi 1973.

6. Cfr. Vesalius 1973; Ciardi 1981; Carlino 1994; Laurenza 2003; Cassirer 2014.

7. Aranzio fece un ampio utilizzo delle dissezioni anatomiche a partire dal 1565, le sue osservazioni confluirono nel 1587 nella terza edizione della sua opera, considerata dall'autore la più completa: Aranzio 1587; cfr. Pancino & d'Yvoire 2006: 112.

8. Aranzio 1564.

9. Cfr. Mondella 1961: 720-721.

cellenti risultati raggiunti dalla medicina, che avevano permesso all'anatomia di consegnarci una nuova immagine dell'uomo, in molti testi scientifici e medici del Cinquecento persistono ancora errori, pregiudizi, rappresentazioni fuorvianti nei confronti del corpo femminile, con immagini cristallizzate e spesso ancora fortemente saldate alla tradizione.¹⁰

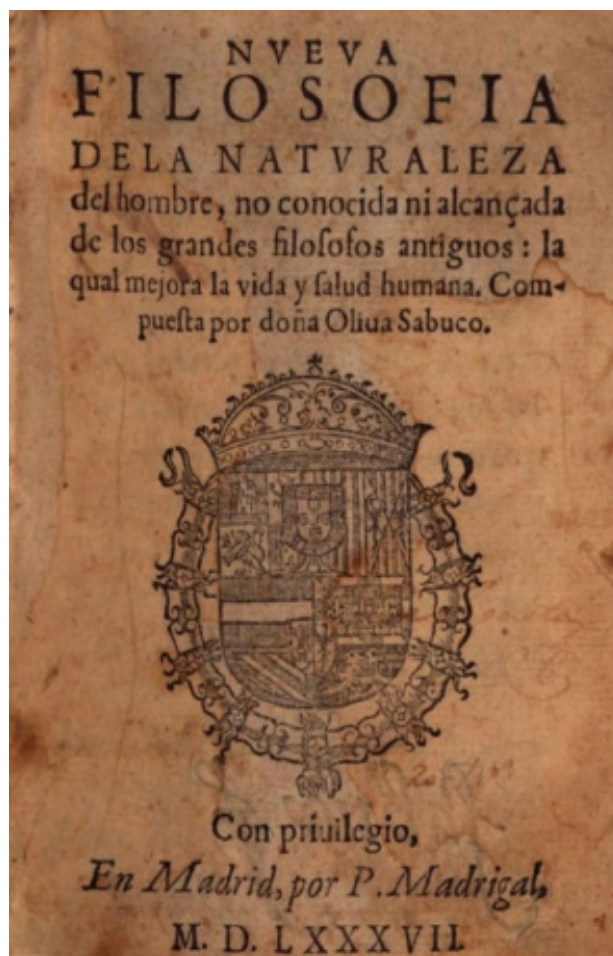


Figura 1. Frontespizio della prima edizione della *Nueva Filosofia de la naturaleza del hombre*. Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense [segn. BH FG 1494].

10. Cfr. Pomata 2001.

Com'è noto, a partire da Aristotele, la donna era stata quasi sempre considerata, come “un maschio menomato”,¹¹ il filosofo greco nel suo trattato dedicato alla riproduzione degli animali considerava le donne “per natura più deboli e più fredde”, ritenendo la loro natura “come una menomazione”.¹² Per Aristotele è “il maschio che conduce a compimento il processo generativo”,¹³ mentre la femmina contribuisce solo a livello materiale, e attraverso l'apporto nutritivo, alla formazione dell'embrione. La resistenza alle nuove scoperte, che andava oltre l'osservazione empirica, era filtrata e deformata dai pregiudizi misogini di una tradizione plurimillenaria che affondava le sue radici nell'aristotelismo e nel galenismo, passando per Avicenna, e permaneva in molti autori del Cinquecento.¹⁴ D'altronde, come è stato sottolineato di recente, “l'analisi del corpo femminile, delle sue parti, delle sue operazioni, delle sue infermità, nei testi medico-scientifici cinquecenteschi è tutt'altro che obiettiva e neutra, anche dopo la descrizione che Gabriele Falloppio aveva fatto, nel 1561, delle tube uterine nelle sue *Observationes anatomicae*”.¹⁵ Parallelamente, soprattutto nella seconda parte del Cinquecento, si assiste ad un cambiamento e ad un diverso atteggiamento della medicina nei confronti del corpo femminile.¹⁶ Aranzio, come molti altri anatomisti, si preoccupa di valutare empiricamente se quanto affermato dagli antichi corrisponda alla realtà, di vedere con i propri occhi attraverso le dissezioni anatomiche¹⁷ e di escludere teorie e ipotesi basate esclusivamente sui testi della tradizione medica, attraverso “un percorso di ricerca della verità”.¹⁸ Gli anatomisti, soprattutto nell'ultima parte del Cinquecento, sono mossi da un nuovo interesse per le peculiarità e le caratteristiche dell'anatomia femminile, che li spinge “a definire di ogni organo l'uso specifico”.¹⁹ Questa preoccupazione metodologica, negli studi anatomici del XVI secolo, troverà il suo culmine con Girolamo Fabrici d'Acquapendente, amico e allievo di Gabriele Falloppio, che nel *De formato foetu* (1600)²⁰ integrerà e completerà le ricerche dei suoi predecessori, evidenziando anche le sue critiche, non solo ad Aristotele e Galeno, ma anche ad autori moderni come Vesalio.²¹

11. Aristotele, *De generatione animalium*, II, 3, 737a (Aristotele 1971: 896).

12. Ivi, IV, 6, 775 (1004).

13. Ivi, II, 5, 741b (908).

14. Sul tema della natura della donna nei dibattiti rinascimentali e sui pregiudizi che hanno giustificato per secoli l'inferiorità della donna cfr. Plastina 2017.

15. Ivi: 11.

16. Ivi: 43-51. Sulla nuova attenzione medica per le specificità del corpo femminile e sulla storia dell'ostetricia e della ginecologia nella prima età moderna si vedano: Maclean 1980 e 1999; Pomata 2001; King 2007; Green 2008; Bolufer 2009; King 2013; Pomata 2013; Plastina 2017.

17. Cfr. Pancino & d'Yvoire 2006: 17.

18. Pancino 2006: 143.

19. Mondella 1961: 720-721.

20. Fabrici d'Acquapendente 1600.

21. Muccillo 1993: 768-774.

Gli innumerevoli risultati raggiunti dalla scuola patavina e da quella felsinea, una migliore e sempre più attenta conoscenza del corpo femminile grazie alla pratica dissettoria, consente a molti trattatisti e medici del Rinascimento di staccarsi dalla tradizione di derivazione aristotelica e galenica, e di cercare di scardinare e capovolgere le teorie mediche di stampo antifemminista, rifiutando gli stereotipi misogini, nel tentativo di dare una descrizione più accurata dell'anatomia e della fisiologia femminile. Questo cambiamento fu possibile soprattutto grazie alla riscoperta e alla pubblicazione degli scritti di ginecologia del *corpus Hippocraticum*,²² nella versione latina del 1525 curata da Marco Fabio Calvo, e nell'edizione greca del 1526 curata da Gian Francesco d'Asola, che saranno alla base della diffusione dell'intero *corpus Hippocraticum* nel Rinascimento²³ e dei relativi *Commentari*.²⁴ A ciò si aggiunse la diffusione di molte opere dedicate alle malattie delle donne, la pubblicazione di trattati di ginecologia e ostetricia e ad un maggiore interesse per le patologie e per la salute femminile. Una parte importante del *corpus Hippocraticum* era dedicato alla ginecologia e all'embriologia, in questi scritti i medici ippocratici ci forniscono la prima descrizione dell'anatomia e della biologia del corpo femminile, un'analisi delle patologie ginecologiche, delle terapie e dei rimedi per curarle. Il corpo femminile, per i medici ippocratici, è percepito come diverso rispetto a quello maschile, tale diversità non riguardava solo gli organi della riproduzione, ma includeva anche gli aspetti fisiologici e le patologie. Di conseguenza anche i trattamenti medici si differenziavano da quelli maschili.²⁵ Nel trattato ginecologico ippocratico *De mulierum affectibus* era già presente un tentativo di ricostruire una fisiologia delle donne tenendo conto delle loro peculiarità. Da questo scritto, inoltre, si evince una grande attenzione e sensibilità alle esigenze delle pazienti e delle loro condizioni psicofisiche.²⁶ E nei testi embriologici ippocratici come il *De genitura* e il *De natura pueri* la donna non è più vista come un mero contenitore materiale, ma come una parte attiva nel processo generativo.²⁷

In Italia, accanto ai testi scientifici e medici in latino, nella seconda metà del Cinquecento si diffusero anche trattati in volgare sulla medicina femminile e sulle malattie delle donne, tra il 1563 e il 1596 furono pubblicate due opere

22. Cfr. Nutton 2013; Pomata 2013: 324-341; Plastina 2017: 44-45.

23. Cfr. Ieraci Bio 2022: 437-460.

24. Tra i commentatori del XVI secolo di Ippocrate si possono citare tra gli altri: Girolamo Cardano e Girolamo Mercuriale. Quest'ultimo diede alle stampe un'edizione delle opere di Ippocrate attraverso una collazione dei codici, valutandone l'autenticità. Nel 1587 pubblicò anche un trattato sulle malattie delle donne: *De morbis muliebribus* (Mercuriale 1587). Cfr. Paoletti 1963; Rütten 2005; Ongaro 2009.

25. Sulla concezione del corpo femminile, sulle terapie ginecologiche nel *corpus Hippocraticum* e la sua influenza nel Rinascimento si vedano: King 1998: 10-13; Andò 1999: 255-270; Tognazzi 2008; Gazzaniga & Basili & Sciomer 2018.

26. Arata 2008: 95-117.

27. Hippocrates 1545.

dedicate alla ginecologia e all'ostetricia: *Le medicine appartenenti alle infermità delle donne* di Giovanni Marinelli²⁸ e *La comare o Ricoglitrice* di Girolamo Mercurio.²⁹ L'opera di Mercurio era un manuale rivolto non solo alle levatrici, ma anche ai "padri di famiglia",³⁰ che ebbe una grandissima fortuna editoriale e rimase con sedici edizioni l'unico trattato (insieme a quello di Marinelli)³¹ di ostetricia in italiano fino al 1721.³²

1. LA NUEVA FILOSOFIA DI OLIVA SABUCO: IL PRIMO TESTO MEDICO A STAMPA SCRITTO DA UNA DONNA

La medicina rinascimentale si differenziava da quella medievale non solo per le numerose pubblicazioni (edizioni e commentari) di Aristotele, Ippocrate e Galeno ma anche per una crescita esponenziale dell'anatomia sperimentale e per la stretta connessione tra nuove scoperte anatomiche e questione femminile.³³ Già Ian Maclean aveva evidenziato come nella seconda parte del XVI secolo si può osservare una *Querelle des femmes* in ambito medico: una "curiosa combinazione di medici che affermano di essere galenisti e femministi",³⁴ cioè, che sostenevano, contro le opinioni di Aristotele, che uomini e donne sono allo stesso modo perfetti dal punto di vista anatomico e degli organi riproduttivi, ed è quindi "possibile sostenere che esista un movimento femminista in ambito medico".³⁵ Molti medici, anatomisti e fisiologi del Cinquecento scrivono a sostegno di queste tesi, rifiutando la visione aristotelica e scolastica della donna come errore di natura, mostro o maschio imperfetto, dichiarando che entrambi i sessi hanno un ruolo ugualmente importante nella riproduzione.³⁶ All'interno di questa 'corrente riformista' della medicina cinquecentesca può essere inserita la *Nueva Filosofia de la naturaleza del hombre* di Oliva Sabuco de

28. Marinelli 1563.

29. Mercurio 1596.

30. Ivi, *Prefazione dell'Autore*: [III].

31. Del trattato di Marinelli furono pubblicate in Italia solo due ulteriori edizioni: un'edizione riveduta e corretta nel 1574 (Venezia, Giovanni Valgriso) e un'edizione postuma nel 1610 (Gio. Battista Bonfadino & Compagni), cfr. Gramenzi 2020: 86. Anche se, a partire dal Settecento, la sua opera verrà rielaborata e confluirà nelle edizioni 'aggiornate e accresciute' della *Comare* di Scipione Mercurio.

32. Cfr. Decio 1896: 19-20; Guzzoni degli Ancarani 1903: vol. I, 5-18; Pancino 1984: 27, 59-60. Pancino segnala diciotto edizioni basandosi esclusivamente sul censimento di Carlo Decio, poi emendato e rettificato (in quattordici) da Guzzoni degli Ancarani. All'edizione del 1713 (Venezia, Domenico Lovisa) segnalata da Pancino, si può aggiungere un'ulteriore edizione non censita del 1662 (Verona, Andrea Rossi).

33. Maclean 1980: 28-46; cfr. Maclean 1999.

34. Maclean 1980: 29.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*. Cfr. Sabuco 2010: 56; Pomata 2013: 316.

Nantes Barrera,³⁷ pubblicata per la prima volta a Madrid nel 1587 per l'editore Pedro Madrigal. Anche la prospettiva di Sabuco riflette una comprensione più equa dei ruoli di entrambi i sessi in confronto alle concezioni tradizionali dell'epoca. Sabuco riconosce che sia gli uomini che le donne sono coinvolti nel processo riproduttivo, affermando che “entrambi i semi sono necessari per la riproduzione”³⁸ e che senza la mescolanza e l'unione dei due non può esserci generazione. Inoltre, per l'autrice spagnola non esiste una differenza gerarchica tra il seme maschile e il seme femminile nel processo di riproduzione.³⁹ Mentre il modello galenico attribuiva al seme maschile un ruolo predominante nel processo di generazione,⁴⁰ le teorie mediche contenute nella *Nueva Filosofia* e nella *Vera Medicina*, al contrario, superano questa visione gerarchica e offrono una prospettiva più equilibrata di entrambi i ruoli nella riproduzione. Questo approccio bilanciato alle questioni di genere nelle sue teorie mediche mostra come l'autrice spagnola abbia cercato di superare le concezioni limitate e spesso distorte da pregiudizi presenti nella medicina del suo tempo.

La *Nueva Filosofia* è una raccolta di scritti di medicina e filosofia in forma dialogica ed è composta da sette trattati, i primi cinque sono scritti in spagnolo volgare, mentre gli ultimi due in latino (intervallati da brevi passaggi in castigliano). Sabuco decise di presentare la *Nueva Filosofia* e la *Vera Medicina* in forma dialogica e con una struttura ibrida dal punto di vista linguistico, con un'evidente prevalenza nella scelta del castigliano. La scelta del dialogo in volgare era certamente nella scia di una tradizione ormai consolidata nel Rinascimento, molto più rare sono invece le opere scritte da donne su tematiche scientifiche e mediche. I trattati di medicina in forma dialogica, che tra tutte le scienze, soprattutto in Spagna, fu quella ad aver avuto maggior fortuna in questo genere letterario, ebbero una notevole diffusione.⁴¹ Tra i più importanti, in ambito medico in lingua spagnola, si possono ricordare: il *Dialogo llamado pharmacodilosis* del medico e botanico Nicolás Monardes;⁴² i *Coloquios o Diálogos* pubblicati a Siviglia nel 1547 da Pedro Mexía, umanista e cronista di Carlo V,⁴³ che ebbero una grande diffusione tanto da meritare una trentina di edizioni

37. Sabuco 1587 (Fig. 1). Negli ultimi anni gli studi su Oliva Sabuco si sono intensificati con numerose ricerche e traduzioni, mi limito qui a citarne solo alcune: Sabuco 2007 e 2010; Waithe & Vintrol 2003; Talamo 2006; Plastina 2019.

38. Sabuco 1587, *Coloquio de las cosas que mejoraran este Mundo y sus Republicas*: c. 173r; Ead., *Dicta brevia circa naturam hominis, Medicinae fundamentum*: c. 323v.

39. Cfr. Sabuco 2010: 62.

40. *Ibidem*. Sullo sviluppo storico e la terminologia della nozione di generazione dai Presocratici a Galeno cfr. Giorgianni & Provenza 2015, in particolare sulle teorie galeniche (1133-1136).

41. Batllori 1990: 120-121.

42. Monardes 1536. Gli interlocutori del dialogo sono il dottor Nicolao (portavoce dell'autore) in polemica con lo speziale Ambrosio sull'uso dei 'farmaci composti' della tradizione araba. Sul dialogo di Monardes cfr. Gernert 2019.

43. Mexía 1547.

in francese, italiano, inglese e olandese;⁴⁴ e il dialogo di Bernardino Montaña de Monserrate, medico e chirurgo di Carlo V, che pubblicò nello stesso volume a Valladolid nel 1551 un *Libro de la anothomia del hombre*,⁴⁵ che costituisce il primo trattato di anatomia scritto in lingua spagnola, seguito dal dialogo *Sueño del marques di Mondejar*.⁴⁶

La scelta di Sabuco di scrivere la sua *Nueva Filosofia* in castigliano era in gran parte dovuta al desiderio di diffondere le sue teorie mediche, ma era anche una presa di posizione contro l'eccessivo utilizzo del latino soprattutto in campo giuridico e medico, a causa della sua incomprendibilità per le classi meno abbienti, da cui derivavano i soprusi e la mancanza di equità in alcuni campi come il diritto. L'autrice affronta la tematica relativa alla riforma giuridica, strettamente connessa alla sua concezione unitaria della medicina, nel terzo trattato intitolato *Coloquio de las cosas que mejoraran este Mundo y sus Republicas*. Uno degli obiettivi di questo dialogo è il "miglioramento delle leggi"⁴⁷ attraverso una riforma del sistema giudiziario, lo snellimento delle procedure, l'abrogazione di molte leggi inique, con una conseguente diminuzione delle dispute legali. L'autrice, infatti, afferma: "Ciò che mi sembra sia di gran danno e perdizione in questo mondo sono le cause legali",⁴⁸ e sottolinea come la durata infinita dei processi provochi grande dolore e inquietudine:

Che barbarie è che una causa duri quarant'anni? [...] Com'è possibile che qui venga emessa una sentenza e poi revocata, per poi darne un'altra in senso contrario, e altrove ne venga concessa un'altra che non è né questa né quella? [...] e così le cause si complicano e si prolungano per molti anni.⁴⁹

Secondo Sabuco la causa di tutto ciò deriva prima di tutto dalla presenza di troppi libri, con un'infinità di leggi, che gli autori moderni si sono preoccupati di scrivere e che sono andati ad aggiungersi alle tante norme lasciate dagli antichi "che superano le venti carrate di libri".⁵⁰ E con un tono caustico e pungente l'au-

44. Mexía è noto soprattutto per la sua opera miscellanea *Silva de varia lección* (Mexía 1540). Sulle selve rinascimentali e sulla *Silva* di Mexía cfr. Cherchi 1999. Sulla fortuna dei dialoghi di Mexía e sulla prima traduzione cinquecentesca (1566) in lingua francese ad opera di Marie de Cotteblanche cfr. Procopio 2013.

45. Montaña de Monserrate 1551. Sul trattato cfr. Saunders & O' Malley 1946.

46. Il dialogo presenta un frontespizio interno autonomo con una variante del titolo: *Coloquio del ilustrísimo señor don Luis Hurtado de Mendoça, Marqués de Mondéjar, ecc., con el doctor Bernaldino Montaña de Monserrate médico de su magestad, acerca del dicho sueño que soñó su señoría de la generación, nacimiento y muerte del hombre*.

47. Sabuco 1587: c. 160r. Tutte le citazioni presenti in questo saggio sono state tradotte da me in italiano, salvo dove diversamente indicato.

48. *Ibidem*.

49. *Ivi*: c. 160v.

50. *Ivi*: c. 161r: "que pasan de veynte carretadas de libros".

trice prosegue: “E non hanno ancora finito di scrivere!”.⁵¹ Ecco la causa di tutti questi problemi: il fatto che “ci siano troppe leggi e che siano scritte in latino”.⁵²

In apertura del trattato sulla *Vera medicina* l'autrice rimarcherà la questione anche in campo medico attraverso le parole di *Antonio*, voce di Sabuco nel dialogo, che ribatte alle citazioni latine dell'anonimo e pedante medico, all'interno di un'animata discussione sui ‘fondamenti epistemologici’ dell'arte medica:

Abbandoniamo il latino e il greco e parliamo nella nostra lingua, ci sono abbastanza problemi nel mondo a causa del fatto che le scienze (soprattutto le leggi) sono scritte in latino.⁵³

2. IL TRATTATO SULLE PASSIONI DELL'ANIMA

Nel primo trattato Sabuco pone le fondamenta della sua riforma della medicina, attraverso un approfondito studio sulla natura umana, un'originale teoria delle emozioni e l'influenza di quest'ultime sul corpo e sulla mente.⁵⁴ Nei sei trattati successivi l'autrice spagnola amplierà il suo raggio di azione: la *Vera Medicina* coinvolge non solo gli “afectos en el hombre”,⁵⁵ per Sabuco infatti la funzione della medicina è strettamente connessa anche all'amministrazione dello Stato e, come già accennato, ad una giustizia più equa attraverso una riforma del diritto. L'intento principale della *Nueva Filosofia* è quello di offrire un nuovo sistema medico che possa migliorare la vita degli esseri umani, in una visione della medicina molto ampia, allargando il campo anche al miglioramento delle società e delle nazioni, con azioni a favore degli agricoltori e con una politica ambientale che includa miglioramenti nei sistemi di irrigazione, con la realizzazione di aree di ripopolamento di flora e fauna.⁵⁶ Ciò può essere fatto, afferma Sabuco, solo attraverso una riforma dell'arte medica, liberandola dagli errori e dalle incrostazioni della sua plurimillennaria storia. Per attuare questi cambiamenti è necessario secondo l'autrice, prima di tutto, conoscere a fondo la natura umana, in cui le emozioni e le passioni hanno un ruolo fondamentale per la salute.

51. *Ibidem*.

52. *Ibidem*.

53. Sabuco 1587, *Vera Medicina y vera Filosofia oculta a los Antiguos*: c. 205v.

54. Sul rapporto mente-corpo attraverso la prospettiva di tredici filosofe vissute nell'arco di circa tre secoli (dal XV al XVIII secolo) cfr. Plastina & De Tommaso 2022. Il terzo capitolo (83-115) della prima sezione (da Christine de Pizan a Camilla Erculiani) a cura di Sandra Plastina è dedicato a Oliva Sabuco con alcuni testi tradotti per la prima volta in italiano dalla curatrice, che includono: l'avvertenza *Al lettore*; la *Lettera di dedica al Re* e altri testi selezionati dal primo dialogo della *Nueva Filosofia*, di cui ho tenuto conto e a cui farò riferimento in questo saggio.

55. Sabuco 1587, *Coloquio del conocimiento de si mismo*: c. 40v.

56. Sabuco 1587, *Coloquio de las cosas que mejoraran este Mundo y sus Republicas*: cc. 165v-176r.

La scelta degli interlocutori, l'ambientazione e le modalità della conversazione sono armonizzate con la sua originale concezione della medicina. Nei primi quattro dialoghi i tre 'interpreti' sono, *Antonio*, *Rodonio* e *Veronio*, tre pastori-filosofi "en vida solitaria",⁵⁷ che conversano di filosofia e medicina, e che in apparenza non hanno nessuna conoscenza dell'arte medica. Anche l'ambientazione è significativa, un luogo ameno, salubre e naturale. Antonio, che si rivelerà ben presto il più saggio e il più autorevole dei tre, senz'altro può essere considerato il portavoce di Oliva Sabuco, l'unico d'altronde sempre presente all'interno di tutti e sette i dialoghi. Nei tre dialoghi finali gli interlocutori sono rappresentati attraverso due sole voci contrapposte: un medico "Doctor" difensore delle antiche dottrine mediche e *Antonio*, il pastore-filosofo *alter ego* di Sabuco. Quest'ultimo, dopo aver indagato nei precedenti dialoghi la natura umana, ed esposto alcuni rimedi per preservare la salute dell'uomo estrapolati dalla *Vera Medicina*, si appresta ad affondare un duro attacco nei confronti della millenaria tradizione medica, che la stessa autrice definisce per bocca del suo portavoce: "incerta, incoerente e fallace",⁵⁸ e che i suoi fini e i suoi effetti sono "incerti, falsi e dubbi".⁵⁹ L'obiettivo di Sabuco è quello di far risplendere la verità della sua filosofia, e far conoscere la sua medicina "clara, cierta y verdadera".⁶⁰ Nel quinto dialogo *Antonio* proseguirà confrontando la tradizione medica antica con altre scienze, fondate su principi certi e basi solide con "fines, y efetos ciertos, y verdaderos, sin variacion, ni engaño, como la Aritmetica, Geometria, Musica".⁶¹ Principi e basi solide che sono del tutto assenti nella tradizione medica antica. E il pastore-filosofo *Antonio* concluderà: "allora è chiaro che quest'arte ha qualche mancanza nelle radici e nei fondamenti, poiché non porta i frutti secondo quanto promesso".⁶²

Nella prima parte del *Coloquio del conocimiento de si mismo* l'autrice spagnola approfondisce ognuna delle varie emozioni che possono essere nocive per l'uomo e che conducono alla discordia tra mente e corpo. Per l'autrice bene e male non hanno una connotazione negativa in senso assoluto, ma sono sempre intrecciati nella vita umana e facendo un esplicito riferimento al *Filebo* di Platone chiarisce: "No ay mal que no tenga consigo algun bien, y que bienes, y males andan mezclados en este mundo: en toda la vida del hombre, como en una tragedia, o comedia"⁶³. Il punto di partenza è la conoscenza di se stessi: attraverso la consapevolezza delle proprie emozioni, si può giungere alla conoscenza di ciò che favorisce la salute o la malattia, e tutto ciò afferma Sabuco,

57. Ivi: c. 5r.

58. Sabuco 1587, *Vera Medicina y vera Filosofia oculta a los Antiguos*: c. 201v.

59. *Ibidem*.

60. Sabuco 1587, *Carta dedicatoria, al Rey, nuestro Señor*: c. 3v.

61. Sabuco 1587, *Vera Medicina y vera Filosofia oculta a los Antiguos*: c. 201v.

62. Ivi: cc. 201v-202r.

63. Sabuco 1587, *Coloquio del conocimiento de si mismo*: c. 99v.

è stato ignorato dai medici e filosofi della tradizione. Nella sua visione ci sono due armonie nell'essere umano, la "prima armonia",⁶⁴ che è anche la principale, è il cervello, e la seconda è lo stomaco.⁶⁵ I turbamenti dell'anima possono distruggere l'equilibrio dell'armonia del cervello, mentre una cattiva alimentazione può influire sull'equilibrio della seconda armonia. Ma i due sistemi sono strettamente connessi e in comunicazione tra di loro, e ciò che succede in uno di essi, influenza l'altro. Nella seconda parte si concentra sulle emozioni che portano salute e vitalità e che conservano l'armonia tra corpo e anima, tenendo sempre presente la volubilità e l'ambivalenza degli "affectos". Nei capitoli XXII e XXIII introduce "tres columnas, o empentas"⁶⁶ cioè i tre pilastri della salute che aiutano il cervello a svolgere la sua funzione: "alegria, contento y plazer", la gioia, la contentezza e il piacere (che per Sabuco sono un tutt'uno) e l'ottimismo "esperança de bien" che sono le due 'colonne' spirituali, "empentas espirituales",⁶⁷ e un terzo pilastro che non riguarda le emozioni e viene indicato con il buon funzionamento dello stomaco e della temperatura addominale. Sabuco prosegue elencando alcuni tra i più importanti elementi che sostengono la vita e il benessere, specificando che i rimedi contro le patologie sono quelli che sostengono e fortificano i tre pilastri della salute: tra questi la più importante è la temperanza, in tutti i "piaceri, desideri ed emozioni",⁶⁸ intesa come un uso equilibrato nei piaceri del corpo e della mente. La *temperancia* è la "medicina general" per ogni male,⁶⁹ sia del corpo che dell'anima, tanto da essere definita "maestra, señora, y gobernadora de la salud del hombre, y de la salud del alma".⁷⁰

Dopo aver indicato i fondamenti o pilastri della sua medicina, Sabuco nel quarto trattato individua anche un metodo, indicando una serie di regole da seguire per la salute psicofisica dell'individuo: "ti fornisco la prima regola, che è questa: la migliore medicina o rimedio sono le parole e le azioni, che negli adulti generano gioia e ottimismo",⁷¹ e allo stesso tempo è necessario prendersi cura anche dell'equilibrio dell'apparato digerente attraverso una alimentazione corretta, l'attività fisica ed eventualmente con medicinali che possano essere di supporto. Infine, prendersi cura dell'organo principale, che nella dottrina di Sabuco è il cervello, attraverso tutto ciò che è "confortativo", specialmente attraverso "alegria, buen olor, musica, el campo, el sonido de arboles y agua, buena conversación, tomar placeres y contentos por todas

64. Ivi, c. 42v.

65. *Ibidem*. Cfr. Plastina 2019: 743.

66. Sabuco 1587, *Coloquio del conocimiento de si mismo*: c. 40v.

67. *Ibidem*.

68. Ivi: c. 47r.

69. *Ibidem*.

70. Sabuco 1587, *Coloquio del conocimiento de si mismo*: c. 47r.

71. Sabuco 1587, *Coloquio de auxilios, o remedios de la Vera Medicina*: c. 176v.

vias”.⁷² Anche l’amicizia e l’*eutrapelia* (la buona conversazione) sono tra i fattori che producono benefici per l’armonia tra corpo e anima. Al potere terapeutico delle parole (ancor di più se si tratta delle “*buenas palabras*” di un amico) Sabuco dedica pagine importanti dei suoi trattati, tanto da affermare: “alcuni chiamarono la ‘buena conversacion’, il quinto elemento con cui vive l’essere umano”.⁷³ Sabuco dedica ampio spazio anche agli effetti psicosomatici dell’amore, sottolineando che, sebbene possa a volte generare gravi conseguenze e creare una discordia tra corpo e mente, la sua analisi comprende anche i numerosi benefici per la salute:

L’amore acceca, trasforma l’innamorato nella persona amata, rende bello ciò che è brutto e perfetto ciò che manca; appiana e livella ogni cosa, rende facili le cose difficili, allevia ogni fatica, dona la salute quando si gode della persona amata [...] Ciò che muove l’amore nell’essere umano è tutta la perfezione della natura e soprattutto la saggezza, l’*eutrapelia*, la musica, la somiglianza, la bellezza, il diletto.⁷⁴

Anche alla musica attribuisce un potere curativo, soprattutto se associata a “*buen olor, y palabras de buena esperança*”,⁷⁵ infatti la musica è la cosa più piacevole, quella che più di qualsiasi altra cosa genera l’amore tra gli esseri umani.⁷⁶

3. QUERELLE DES FEMMES E ‘MEDICINA DI GENERE’: “L’AVISO A LAS MUGERES”

Nei trattati di Sabuco sono spesso presenti descrizioni di consigli e rimedi diretti solo al genere femminile, spia del cambiamento in atto nella medicina della seconda parte del Cinquecento, che tiene conto delle diversità delle patologie tra uomo e donna, e di esigenze differenti anche dal punto di vista delle cure e delle terapie. Della necessità di una ‘medicina di genere’ l’autrice sembra essere consapevole tanto da inserire trattamenti medici e “Avvisi”⁷⁷ in cui si rivolge in modo esclusivo e diretto al sesso femminile, con consigli e rimedi riguardo la loro salute psicofisica⁷⁸ e ciò conferisce ancor di più alle sue dottrine mediche elementi di grande originalità e modernità. Nel capitolo VII del primo dialogo, l’autrice elenca le conseguenze e i danni provocati dalla tristezza, che lentamente possono portare anche alla morte, in quanto “le persone tristi si svuotano e si consumano senza febbre perché la tristezza annulla

72. Sabuco 1587, *Coloquio del conocimiento de si mismo*: cc. 22v; 66r; cfr. Ead., *Coloquio de auxilios, o remedios de la Vera Medicina*: c. 176v.

73. Sabuco 1587, *Coloquio del conocimiento de si mismo*: c. 51r.

74. Ivi: 23v-27v.

75. Ivi: c. 66r.

76. *Ibidem*.

77. Ivi: 21r.

78. Sabuco 1587, *Vera Medicina y vera Filosofia oculta a los Antiguos*: c. 293r.

la loro vitalità”.⁷⁹ Tra i rimedi per contrastare la tristezza, l’autrice consiglia di seguire questi suggerimenti: “quando la speranza di ciò che desideri svanisce, cerca immediatamente, indaga e immagina qualcos’altro”.⁸⁰ In chiusura inserisce un “Aviso a las mugeres”:⁸¹

Avviso alle molte donne che muoiono per il dispiacere di considerarsi malmaritate. Questo sentimento di tristezza, causato da una condizione ben nota e fortemente avversata, colpisce esclusivamente gli esseri umani, influenzando il loro stato d’animo.⁸²

È interessante notare come Sabuco, attraverso l’inserimento di un “Avviso alle donne” con caratteri tipografici più grandi, utilizzi una strategia comunicativa mirata ed efficace. Questa scelta evidenzia la rilevanza dell’Avviso e suggerisce che l’autrice si rivolge a un pubblico femminile e desidera attirare l’attenzione di una specifica categoria di lettrici, sottolineando l’importanza e la criticità della tematica trattata. Questo passaggio mette in luce la drammaticità del disagio e del dissenso che proviene da un’infausta relazione, e implica da parte dell’autrice una critica alle dinamiche di genere e un richiamo all’importanza di affrontare e gestire la tristezza nelle relazioni, evidenziando il suo impatto sulla salute e sul benessere delle donne. L’autrice, nel sottolineare che questo malessere è causato da una condizione “entendida y aborrecida”,⁸³ si riferisce in modo esplicito al tema delle donne “mal casadas”⁸⁴ che rinvia alla questione della diffusione della violenza coniugale in età medievale e moderna, e alla disparità di genere tra uomo e donna, anche dal punto di vista giuridico, che divenne anche un grave problema sociale. A partire dal XIII secolo fu anche un *topos* letterario e teatrale, soprattutto in Italia, Francia e Spagna, in cui venne spesso utilizzato lo stereotipo delle malmaritate (*malmaritée*; *mal casadas*) con motivi e personaggi ricorrenti.⁸⁵ Nel 1405, nelle pagine di Christine de Pizan, la più importante scrittrice europea dell’Umanesimo⁸⁶ e iniziatrice del protofemminismo francese,⁸⁷ troviamo un’aspra condanna alla crudeltà e ai maltrattamenti subiti da “tante nobili e oneste donne”.⁸⁸ Il dialogo tra *Cristine* e *Rettitudine*, ci permette di comprendere meglio il contesto e le dinamiche della vita coniugale di molte donne del Quattrocento:

79. Sabuco 1587, *Coloquio del conocimiento de si mismo*: c. 20v.

80. Ivi: 20v.

81. Ivi: 21r [Fig. 2]

82. Ivi: c. 66r.

83. *Ibidem*.

84. *Ibidem*.

85. Cfr. Cavina 2011: 133-152.

86. Plebani 2019: 49.

87. Plastina & De Tommaso 2022: 21.

88. Pizan 2003a, II, 13: 253-257.

E quante sono quelle che, con tanti figli, muoiono di fame e di miseria, mentre i loro mariti stanno in luoghi dissoluti, o se la spassano in città e nelle taverne; per di più, quando rientrano, picchiano le povere donne[...].⁸⁹

Allo stesso tempo de Pizan evidenzia come i legami coniugali non siano sempre nocivi: “non tutte le coppie sono così: ve ne sono che vivono in grande armonia, amore e lealtà reciproca [...] e per quanto vi siano dei mariti malvagi, ve ne sono di eccellenti, virtuosi e saggi”.⁹⁰ In questi passaggi emergono alcuni riferimenti autobiografici, in particolare a due significative figure maschili della sua famiglia: il padre Tommaso da Pizzano, medico presso la corte di Carlo V di Francia, che aveva favorito la sua educazione, e il ricordo del felice matrimonio con Étienne Castel, cancelliere del re,⁹¹ scomparso prematuramente nel 1390 a causa di un’epidemia.⁹² In chiusura della sua opera, la scrittrice veneziana inquadrava con grande efficacia e obiettività la questione delle *mal mariée* lanciando a tutte le donne di “alta, media o bassa condizione” un accorato e lucido avviso: “Oh! Dame, fuggite, fuggite il folle amore che vi propongono”.⁹³

Non è un caso se nel Rinascimento si possono trovare le prime radici culturali di un “processo di erosione del potere maritale”,⁹⁴ dal momento che molte donne, grazie alla loro tenacia e spesso grazie al supporto delle famiglie di origine, riuscivano a ribellarsi all’autorità dello sposo, separandosi e abbandonando il tetto coniugale.⁹⁵ Proprio durante il XVI secolo cominciano a diffondersi in tutt’Europa istituzioni in cui trovavano asilo, in modo volontario o coatto, le donne maltrattate.⁹⁶ Nei dialoghi e nella trattatistica medica del Cinquecento anche voci maschili si erano levate a favore delle *mal casadas*.

Sulle dinamiche dei rapporti affettivi all’interno del matrimonio, sul trattamento di sottomissione riservato alle donne e sulle loro vessazioni si era già

89. *Ibidem*.

90. *Ibidem*.

91. La menzione implicita del padre e del marito evidenzia l’importanza dell’educazione ricevuta Pizan in un ambiente familiare che ha favorito la sua formazione. Tra Umanesimo e Rinascimento ci sono diversi esempi e storie di donne umaniste, seppur in modo circoscritto, in cui la cultura è coltivata in ambito familiare o coniugale, una storia fatta di “alleanze, solidarietà, affetti tra padri e figlie, tra marito e moglie, sentimenti e idealità condivisi, che sono stati il motore di tanta intelligenza femminile nella storia” (Plebani 2003: 51). Oltre a Christine de Pizan, istruita dal padre medico, si potrebbero citare altre donne umaniste educate in un ambiente familiare costituito da medici o specialisti come le italiane Caterina Caldiera, Camilla Erculiani e Lucrezia Marinella (cfr. Pomata 2013: 320).

92. La figura dell’amato verrà sublimata e recuperata attraverso la scrittura con liriche di straordinaria bellezza. Tra queste si può ricordare la ballata “Seulete suy” raccolta nelle *Cent Ballades d’Amant et de Dame* (Pizan 1886, *Ballade XI*: 12); cfr. Pizan 2003a: 11-14. Per la prima traduzione italiana integrale delle *Cento Ballate* si veda Pizan 2007.

93. Pizan 2003a, III, 19: 501.

94. Cfr. Cavina 2011: 32-33.

95. Sui temi della separazione matrimoniale e su alcune testimonianze del protagonismo femminile contro la violenza coniugale cfr.: Carbone & de Pinto & Uccellini 2021.

96. Su questo tema cfr. Cohen 1982; Ferrante 1986; Cavina 2011.

soffermato, circa cinquant'anni prima dell'opera di Sabuco, il medico ferrarese Antonio Musa Brasavola, maestro di Gabriele Falloppio, che oltre a essere professore all'Università di Ferrara e medico della famiglia estense, era anche collaboratore, nelle politiche di salvaguardia della salute pubblica, delle magistrature ferraresi.⁹⁷ Nel suo *Examen omnium syrurorum* (1538), un dialogo medico-farmacologico, sono contrapposti, un *senex pharmacopola* (anziano speciale misogino) e *Brasavolus* (un giovane medico filogino) *alter ego* dell'autore.⁹⁸ Gli interlocutori prima di affrontare il tema dei medicinali, nella parte introduttiva del testo hanno un'animata discussione sui rapporti coniugali. L'anziano farmacista racconta dei suoi tentativi di asservire la moglie durante la prima notte di nozze, e per mettere alla prova la sua obbedienza e la sua sottomissione utilizza modalità violente come percosse e minacce, mentre il giovane medico condanna con forza i brutali trattamenti riservati alla sposa, proponendo una nuova visione del matrimonio attraverso un modello coniugale paritario e un nuovo atteggiamento nei confronti delle donne che rinvia ai *Colloquia* erasmiani. Nell'*Examen*, che è un importante documento in ambito medico "del filofemminismo di quegli anni",⁹⁹ Brasavola proponeva una riforma dell'arte medica, mentre la ristrettezza mentale dell'anziano farmacista e la sua visione tradizionale dei rapporti coniugali ben si integrava con la sua concezione antiquata della medicina. Molti testi medici del Cinquecento come il dialogo di Brasavola, così come la *Nueva Filosofia* di Sabuco, come ha osservato Gianna Pomata, testimoniano la connessione tra l'umanesimo medico e il dibattito rinascimentale sulle donne.¹⁰⁰

4. "ESTE LIBRO FALTABA EN EL MUNDO ASÍ COMO OTROS MUCHOS SOBRAN": L'EPISTOLA DEDICATORIA A FILIPPO II

La *Nueva Filosofia* è inoltre accompagnata da due lettere dedicatorie: la prima, anteposta al dialogo *Coloquio del conocimiento de si mismo*, è dedicata a Filippo II, primogenito dell'imperatore Carlo V d'Asburgo e sovrano di Spagna e del Regno di Napoli; mentre la seconda precede il dialogo sulla *Vera Medicina*, a Francisco Zapata de Cisneros, conte di Barajas al servizio di Filippo II, *mayordomo mayor* della regina Anna d'Asburgo e tutore dei principi reali. La *Carta dedicatoria* al re è certamente uno degli elementi più originali dell'opera, ma non l'unico: uno degli aspetti più inusuali è il fatto che il volume sia firmato da una donna.¹⁰¹ Il nome dell'autrice è presente oltre che sul frontespizio, sin dalla prima edizione del 1587, anche nell'epistola dedicata al sovrano spagnolo (firmata in calce

97. Cfr. Liboni 2016: 24.

98. Brasavola 1538: cc. 1r-3v. Su questi passi introduttivi di Brasavola si sono soffermati: Bacchelli 2004: 93-101; Bacchelli 2008: 327-346; Cavina 2011: 32-41; Pomata 2013: 314-316.

99. Bacchelli 2004: 97.

100. Pomata 2013: 315.

101. Cfr. Plastina 2019: 740.

dall'autrice) e nella lettera dedicatoria a Francisco Zapata. La lettera a Filippo II contiene molti elementi inconsueti anche da un punto di vista prettamente linguistico: sebbene l'autrice, soprattutto nella prima parte, utilizzi i classici artifici retorici con l'estensione dei vari *topoi* (modestia, debolezza, mansuetudine, umiltà) comuni a molti scritti del Cinquecento, la maggior parte dell'epistola è attraversata da una *vis* polemica e da un piglio altisonante che non ha precedenti nella scrittura femminile del Cinquecento, soprattutto tenuto conto della materia trattata. Ancora più insolito è il fatto che una giovane donna, al cospetto del potente re di Spagna, utilizzi dei toni battaglieri, con grande efficacia espressiva, per polemizzare e attaccare le dottrine mediche e la sua tradizione bimillenaria e allo stesso tempo per proporre a Filippo II la sua ambiziosa riforma dell'arte medica. L'epistola è declinata al femminile anche negli esempi e nei riferimenti alle *auctoritates*. Sabuco proprio rivolgendosi al sovrano spagnolo con "audacia e coraggio"¹⁰² fa più volte riferimento a se stessa e al genere femminile, utilizzando a supporto alcuni *exempla* della classicità. La scrittrice spagnola paragona se stessa alla prigioniera reduce dalla Getulia¹⁰³ che riesce, mentre si trovava in un bosco, a respingere l'attacco di molti leoni, "grazie al discorso che essa aveva osato fare, affermando di essere una donna" rivolgendosi all'animale "più forte di tutti e che su tutti dominava". Paragonando Filippo II al "grande leone e signore degli uomini", "con la stessa audacia" della prigioniera di Getulia, Sabuco offre e dedica il suo libro al sovrano chiedendo protezione e riparo "sotto le ali aquiline di sua maestà",¹⁰⁴ sotto le quali pone "este mi hijo que yo he engendrado".¹⁰⁵ In questo passaggio la filosofa spagnola traccia un parallelismo tra figli naturali e opere intellettuali che ha diversi precedenti illustri in alcuni autori dell'Umanesimo e del Rinascimento come Marsilio Ficino e Michel de Montaigne. Il Perigordino, che proprio in quegli anni lavorava all'ultima edizione dei suoi *Essais*, più volte si sofferma su questa metafora, sin dall'avvertenza *Al lettore*: "Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre"¹⁰⁶ fino a giungere a definire la sua opera "Livre consubstantiel à son auteur".¹⁰⁷ L'accostamento con Ficino trova riscontro non solo nella metafora dei libri-figli che il filosofo rimarca più volte nella sua *Apologia*,¹⁰⁸ pubblicata insieme al *De vita libri tres* nel 1489 per difendere la sua opera, ma anche per quanto riguarda la sua visione della scienza medica e la stretta interconnessione tra corporeo e spirituale. Per Ficino, infatti, l'eccellenza dell'arte medica risiede proprio nella cura dell'uomo nella sua interezza, nel

102. Sabuco 2022: 97.

103. Plinio il Vecchio 1983: II, 174-175.

104. Sabuco 2022: 97.

105. Sabuco 1587, *Carta dedicatoria, al Rey, nuestro Señor*: c. 2v.

106. Montaigne 2012, *Au Lecteur*: 2.

107. Ivi, II, XVIII: 1232.

108. Ficino 1991, *Apologia*: 428-445.

rapporto tra corpo e mente. Alla base della composizione del *De vita* c'è la medicina del corpo che accompagna e sostiene quella dell'anima, e la cura per la salute del corpo è ricercata in funzione di quella della mente e quindi dell'uomo nella sua totalità. Inoltre, nel *De vita* Ficino¹⁰⁹ insiste spesso e dedica ampio spazio alle virtù terapeutiche delle parole, del canto e della musica, temi a cui Sabuco dedica molte pagine dei suoi dialoghi. La contiguità degli interessi, delle tematiche, della prospettiva e visione medica tra Marsilio Ficino e Oliva Sabuco è molto più ampia di quanto qui accennato e meriterebbe di essere approfondita e indagata e non si può escludere che il filosofo italiano possa essere stato una delle fonti a cui la scrittrice spagnola si sia ispirata e da cui ha attinto materiale per la composizione dei suoi trattati medici.

Nel proseguo della lettera, con la metafora della prigioniera, l'autrice anticipa uno dei principi della sua "Vera Medicina": l'importanza della parola come uno dei fondamenti dell'arte medica. Per Sabuco la migliore di tutte le medicine, la parola, è stata dimenticata ed è ormai inutilizzata.¹¹⁰ Una comunicazione positiva attraverso le "buenas palabras"¹¹¹ è uno degli strumenti più efficaci per combattere le passioni negative e per riportare l'equilibrio tra mente e corpo;¹¹² infatti, la disarmonia tra questi due livelli porta ad uno stato patologico, lo squilibrio in uno può provocare la malattia nell'altro. L'autrice dichiara con grande temerarietà che la sua opera e la materia dei suoi trattati è qualcosa di inconsueto e non comune, e prosegue rivolgendosi al sovrano, affermando che, anche se molti libri erano stati a lui dedicati, "solo pochi e rari sono provenienti da una donna, e nessuno su questo argomento",¹¹³ calibrando un attacco diretto nei confronti delle dottrine della tradizione medica. Confermando l'audacia e il coraggio espresse nell'*incipit* della lettera, Sabuco dichiara al sovrano che "questo libro è unico e nuovo come il suo autore"¹¹⁴ e che "este servicio de una muger, que pienso es mayor en calidad que quantos han hecho los hombres",¹¹⁵ arrivando ad affermare quindi la superiorità della sua opera, scritta da una donna e dedicata all'arte medica, rispetto a qualunque altra scritta da "uomini, vassalli o da signori".¹¹⁶ La presentazione che fa di se stessa è dirompente, così come l'elogio della sua opera, ma non è fine a se stessa, nel proseguo si comprende che le critiche non sono solo rivolte agli autori

109. Sulla concezione della musica, sulla relazione tra musica e spirito, e i suoi usi terapeutici in Ficino si vedano: Voss 2002; Walker 2002; Wuidar 2012; Bertolini 2013; Prins 2015.

110. Sabuco 1587, *Coloquio del conocimiento de si mismo*: cc. 5r-142v: 18r.

111. Ivi: c. 95v, qui l'autrice spagnola, per enfatizzare la validità della comunicazione positiva, fa un riferimento diretto al *Trattato dell'elefante* di Cristóbal Acosta, medico e naturalista portoghese, che menziona nella sua opera l'episodio di un elefante reso mansueto attraverso le "buenas palabras": Acosta 1578: 443.

112. Plastina 2019: 747.

113. Sabuco 2022: 98.

114. *Ibidem*.

115. Sabuco 1587, *Carta dedicatoria, al Rey, nuestro Señor*: c. 2r.

116. Sabuco 2022: 98.

della trattatistica scientifica “vassallos, o señores”¹¹⁷ di Filippo II, contemporanei di Sabuco, che avevano dedicato opere al potente sovrano iberico, ma è un attacco diretto e polemico a tutta la tradizione medica e filosofica a partire dall'antichità classica. Questo libro, afferma Sabuco, “era tanto necessario nel mondo, così come molti altri sono superflui”¹¹⁸ I principi medici contenuti nella sua *Medicina*, continua l'autrice, erano assenti nei trattati di filosofi, naturalisti e medici come Ippocrate, Platone, Aristotele, Galeno e a questi se ne aggiungeranno molti altri all'interno dei sette trattati. Nell'epistola anticipa molti dei temi che verranno argomentati e approfonditi nei dialoghi, in cui cerca di decostruire sin dalle fondamenta l'impianto scientifico su cui si era basata la medicina per più di duemila anni e che aveva influenzato in modo errato la vita quotidiana, e quindi la mente e il corpo di intere generazioni di uomini del passato. Gli antichi avevano conosciuto solo “le tenebre e il tormento che i falsi principi causavano”,¹¹⁹ mentre l'ambizioso progetto che Sabuco intende donare all'umanità aveva come obiettivo quello di rischiarare e “dar luz de la verdad”,¹²⁰ affinché le generazioni future potessero godere della *Vera Medicina* e della *Nuova Filosofia* “y de la alegría, y contento” che ne derivano.¹²¹

117. Sabuco 1587, *Coloquio del conocimiento de si mismo*: c. 2r.

118. Sabuco 2022: 97.

119. Sabuco 1587, *Carta* [dedicatoria a Francisco Zapata]: c. 200v.

120. *Ibidem*.

121. *Ibidem*.

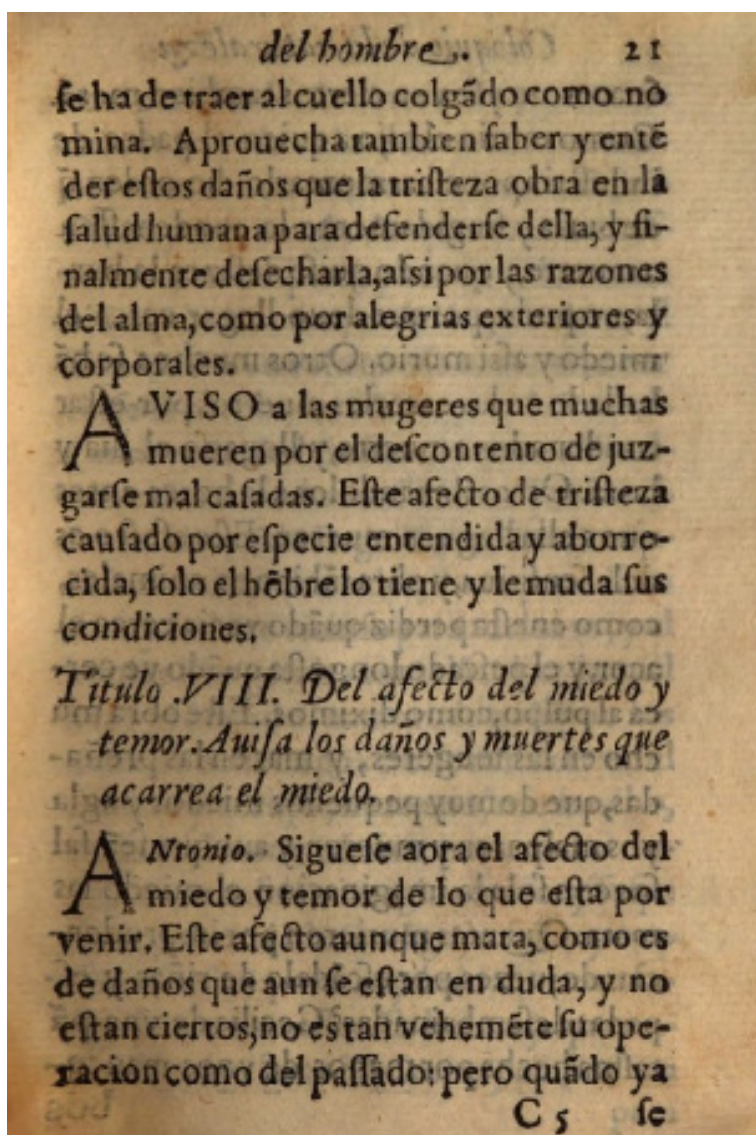


Figura 2. Oliva Sabuco de Nantes Barrera, *Nueva Filosofia de la naturaleza del hombre*, no conocida ni alcançada de los grandes filósofos antiguos, la qual mejora la vida y la salud humana. Compuesta por doña Oliva Sabuco, Madrid, P[edro] Madrigal, 1587. ["Aviso a las mugeres", c. 21r]. Biblioteca de la Universidad Complutense – Madrid [segn. BH FG 1494]

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, C. 1578. *Tractado del Elephante y de sus calidades*, in *Tractado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales con sus plantas debuxadas al vivo...*, Burgos, Martin de Victoria, pp. 417-448.
- Andò, V. 1999. "Terapie ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere", in *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*, Atti del IX Colloque International Hippocratique (Pisa, 25-29 settembre 1996), a cura di I. Garofalo, A. Lami, D. Manetti e A. Roselli, Olschki, Firenze, pp. 255-270.
- Aranzio, G. C. 1564. *De humano foetu libellus*, Bologna, ex officina Ioannis Rubrii ad insigne Mercurii.
- Aranzio, G. C. 1587. *De humano foetu liber tertio editus, ac recognitus. Eiusdem anatomicarum observationum liber*, Venezia, Iacobum Brechtanum.
- Arata, L. 2008. "Problemi relativi al ciclo mestruale nel *Corpus Hippocraticum*: il caso del trattato *Sulle malattie femminili*", *Medicina & Storia. Rivista di storia della medicina e della sanità*, 8/16, pp. 95-117.
- Aristotele 1971, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, UTET.
- Bacchelli, F. 2004. "Medicina, morale e religione: il caso di Antonio Musa Brasavola", *Annali di Storia delle Università Italiane*, 8, pp. 93-101.
- Bacchelli, F. 2008. "Musa Brasavola archiatra di Ercole II Duca di Ferrara", *Micrologus*, 16, pp. 327-346.
- Batllori, M. 1990. "Il dialogo in Spagna fra Medioevo e Rinascimento", in *Il dialogo filosofico nel '500 europeo*, Atti del convegno internazionale di studi (Milano, 28-30 maggio 1987), a cura di D. Bigalli e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, pp. 113-122.
- Bertolini, M. 2013. "Ficino in confessionale. una riflessione sulla virtù del segno musicale", *Bruniana & Campanelliana*, 19/1, pp. 11-20.
- Bolufer, M. 2009. "Medicine and the *Querelle des Femmes* in Early Modern Spain", *Medical History. An International Journal for the History of Medicine and Related Sciences*, 53, s. 29, pp. 86-106.
- Brasavola, A. M. 1538. *Antonii Musae Brasavoli ferrariensis Examen omnium syrurorum, quorum publicus usus est*, Venezia, in officina divi Bernardini (Venezia, per d. Bernardinum Stagninum).
- Carbone, A., de Pinto, A.-G. e Uccellini, D. 2021. "Separazioni matrimoniali e protagonismi femminili nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XVI-XVIII)", *Genre et Histoire*, 28 (<https://journals.openedition.org/genrehistoire/6633> ultima consultazione 23 gennaio 2024).
- Carlino, A. 1994. *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi.
- Cassirer, E. 2014. *Vesalio e il Rinascimento*, Roma, Castelvecchi.
- Cavina, M. 2011. *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, Roma & Bari, Laterza.
- Cherchi, P. 1999. "La selva rinascimentale: profilo di un genere", in *Ricerche sulle selve rinascimentali*, a cura di P. Cherchi, Ravenna, Longo, pp. 9-41.
- Ciardi, R. 1981. *L'anatomia e il corpo umano*, Milano, Mazzotta.
- Cohen, S. 1982. "Convertite e malmaritate: donne 'irregolari' e ordini religiosi nella Firenze rinascimentale", *Memoria*, 5, pp. 46-65.
- Copernico, N. 1543. *De Revolutionibus orbium coelestium libri VI*, Norimberga, Johann Petreius.
- Decio, C. 1896. *Rettificazioni storico-critiche intorno ad un autore della Ostetricia italiana del secolo XVI*, Milano, L. F. Cogliati.
- Fabrici d'Acquapendente, G. 1600. *De formato foetu*, Venezia, Franciscum Bolzettam.
- Ferrante, L. 1986. "Malmaritate tra assistenza e punizione (Bologna, secc. XVI-XVIII)", in *Forme e soggetti dell'intervento assistenziale in una città di antico regime*, a cura di M. Fanti, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, pp. 65-109.
- Ficino, M. 1991. *De vita*, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine.

- Gazzaniga, V., Basili S., Sciomer, S. 2018. "Storia e medicina di genere", *Medicina e Chirurgia. Journal of Italian Medical Education*, 78, pp. 3503-3505.
- Gernert, F. 2019. "La controversia médica sobre simples y compuestos en el *Diálogo llamado Pharmacodiosis* de Nicolás Monardes", *Criticón*, 137, pp. 155-173.
- Giorgianni, F., Provenza, A. 2015. "Una voce per un 'Lessico della genetica'. Generazione e aspetti dell'ereditarietà dai Presocratici a Galeno: le nozioni principali e la terminologia tecnica", *Medicina nei secoli. Journal of history of medicine and medical humanities*, 27/3, pp. 1111-1158.
- Gramenzi, A. 2020. "Le medicine appartenenti alle infermità delle donne di Giovanni Marinello 'opera a beneficio e conservazione delle donne [...] così esse la leggano & vedano volentieri'", *RSEI. Revista de la sociedad española de italianistas*, 14, pp. 83-90.
- Green, M.H. 2008. *Making Women's Medicine Masculine: The Rise of Male Authority in Pre-Modern Gynaecology*, Oxford, Oxford University Press.
- Guzzoni degli Ancarani, A. 1903-1907. *I trattati di ostetricia pubblicati in Italia sino al 1900*, con nota bibliografica del prof. A. Guzzoni degli Ancarani, 2 voll., Napoli, Stab. Tip. Cav. Nicola Jovene e C.
- Hippocrates 1545. *De Genitura. De natura pueri*. Interprete Io. Gorraeo Parisiensi, Parigi, ex officina Michaelis Vascosani.
- Ieraci Bio, A. M. 2022. "Per lo studio dell'umanesimo medico. L'Ippocrate di Giorgio Valla", in *Ippocrate e gli altri*, XVI Colloquio internazionale ippocratico (Roma, 25-27 ottobre 2018), a cura di D. Manetti, L. Perilli e A. Roselli, Roma, École Française de Rome, pp. 437-460.
- King H. 1998. *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London-New York, Routledge.
- King, H. 2007. *Midwifery, Obstetrics and the Rise of Gynaecology: The Uses of a Sixteenth-Century Compendium. Women and Gender in the Early Modern World*, Aldershot, Ashgate Publishing Company.
- King, H. 2013. *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*, London-New York, Routledge.
- Koyré, A. 1966. *La rivoluzione astronomica. Copernico, Keplero, Borelli*, Milano, Feltrinelli.
- Koyré, A. 1970. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano, Feltrinelli.
- Kuhn, T. S. 1972. *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero*, Torino, Einaudi.
- Laurenza, D. 2003. *La ricerca dell'armonia: rappresentazioni anatomiche nel Rinascimento*, Firenze, Olschki.
- Liboni, G. 2016. "L'*experimentum* nella medicina pratica di Antonio Musa Brasavola", *Schifanoia*, 50-51, pp. 21-33.
- Macleay, I. 1980. *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Macleay, I. 1999. "The Notion of Woman in Medicine, Anatomy and Physiology", in *Feminism and Renaissance Studies*, Oxford, Oxford University Press, pp. 127-155.
- Marinelli, G. 1563. *Le medicine appartenenti alle infermità delle donne scritte per M. Giovanni Marinello, et divise in tre libri...*, Venezia, Francesco de' Franceschi senese [Venezia, Giovanni Bonadio, 1563].
- Marinelli, G. 1574. *Le medicine appartenenti alle infermità delle donne. Scritte per M. Giovanni Marinello, nuovamente da lui ampliate, et ricorrette. Divise in tre libri*, Venezia, Giovanni Valgrisio.
- Marinelli, G. 1610. *Le medicine appartenenti all'infermità delle donne. Scritte per M. Giovanni Marinello. Divise in tre libri. Li quali non solamente sono utili, et necessarij à Medici, ma anco à Levatrici, et ad ogni gran Donna...*, Venezia, Gio. Battista Bonfadino, & Compagni.
- Mercuriale, G. 1587. *De morbis muliebribus*, Venezia, Felicem Valgrisium.

- Mercurio, G. 1596. *La comare o Ricoglitrice di Scipione Mercuri cittadino romano, medico della magnifica comunità di Lendenara, divisa in tre libri...*, Venezia, Gio. Battista Ciotti.
- Mexía, P. 1540. *Silva de varia lección*, Sevilla, Dominico de Robertis.
- Mexía, P. 1547. *Coloquios o Diálogos nuevamente compuestos por el Magnifico Cavallero Pedro Mexía...*, Sevilla, Dominico de Robertis.
- Monardes, N. 1536. *Dialogo llamado Pharmacodiosis o declaracion medicinal*, compuesta por el licenciado Monardis, Sevilla [s.n., ma Juan Varela de Salamanca].
- Mondella, F. 1961. "Giulio Cesare Aranzio", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, III, pp. 720-721.
- Montaigne, M. de 2012. *Saggi*, traduzione di F. Garavini, note di A. Tournon, testo francese a fronte a cura di A. Tournon, Milano, Bompiani.
- Montaña de Monserrate, B. 1551. *Libro de la anothomia del hombre. Nuevamente compuesto por el doctor Bernardino Montaña de Monserrate medico de su magestad...*, Valladolid, Sebastian Martinez.
- Muccillo, M. 1993. "Girolamo Fabrici d'Acquapendente", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, XLIII, pp. 768-774.
- Nutton, V. 2013. "Ippocrate nel Rinascimento", in *Interpretare e curare. Medicina e salute nel Rinascimento*, a cura di M. Conforti, A. Carlino e A. Clericuzio, Roma, Carocci, pp. 21-41.
- Ongaro, G. 2009. "Girolamo Mercuriale", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, LXXIII, pp. 620-625.
- Pancino, C. 1984. *Il bambino e l'acqua sporca. Storia dell'assistenza al parto dalle mammane alle ostetriche (secoli XVI-XIX)*, Milano, FrancoAngeli.
- Pancino, C. 2006. "Come eravamo. La rappresentazione del feto nell'iconografia anatomica d'età moderna", in *La natura e il corpo. Studi in memoria di Attilio Zanca, Atti del convegno (Mantova, 17 maggio 2003)*, a cura di Gi. Olmi e G. Papagno, Firenze, Olschki, pp. 143-166.
- Pancino, C., d'Yvoire, J. 2006. *Formato nel segreto. Nascituri e feti fra immagini e immaginario dal XVI al XXI secolo*, Roma, Carocci.
- Paoletti, I. 1963. *Gerolamo Mercuriale e il suo tempo. Studio eseguito su 62 lettere e un consulto inedito del medico forlivese giacenti presso l'Archivio di Stato di Parma*, Lanciano, Cooperativa editoriale tipografica.
- Pizan, C. de 1886. *Œuvres poétiques de Christine de Pisan*, publ. par Maurice Roy, 4 voll., Paris, F. Didot, 1886-1896, vol. I.
- Pizan, C. de 2003a. *La Città delle Dame*, a cura di P. Caraffi, edizione di E. J. Richards, Roma, Carocci.
- Pizan, C. de 2003b. *Una città per sé*, a cura di P. Caraffi, Roma, Carocci.
- Pizan, C. de 2007. *Cento Ballate d'Amante e di Dama*, Introduzione e traduzione di A. Slerca, testo originale a fronte, Roma, Aracne.
- Plastina, S. 2017. *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno. La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Roma, Carocci.
- Plastina, S. 2019. "Oliva Sabuco de Nantes and her *Nueva Filosofia*: A New Philosophy of Human Nature and the Interaction between Mind and Body", *British Journal for the History of Philosophy*, 27/4, pp. 738-752.
- Plastina, S., De Tommaso, E. M. 2022. *Corpo Mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*, Milano, Società per l'Enciclopedia delle donne.
- Plebani, T. 2003. "All'origine della rappresentazione della lettrice e della scrittrice: Christine de Pizan", in Pizan 2003b, pp. 47-58.
- Plinio il Vecchio, 1983. *Naturalis Historia*, a cura di G. B. Conte, 5 voll., Torino, Einaudi.
- Pomata, G. 2001. "Menstruating Men: Similarity and Difference of the Sexes in Early Modern Medicine", in *Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity through Early Modern Europe*, edited by V. Finucci and K. Brownlee, Durham-London, Duke University Press, pp. 109-152.

- Pomata, G. 2013. "Was there a *Querelle des femmes* in Early Modern Medicine?", *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 20/3, pp. 313-341.
- Prins, J. 2015. *Echoes of an Invisible World: Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Leiden, Brill.
- Procopio, B. 2013. "'Mettre la main à la plume'. Marie de Cotteblanche: Filosofa, matematica e traduttrice nella Francia del Cinquecento", *Bruniana & Campanelliana*, 19/2, pp. 521-527.
- Rossi, P. 1973. *La rivoluzione scientifica. Da Copernico a Newton*, Torino, Loescher.
- Rütten, T. 2005. "Commenti ippocratici in età moderna", *Medicina nei secoli. Journal of history of medicine and medical humanities*, 17/2, pp. 443-468.
- Sabuco de Nantes Barrera, O. 1587. *Nueva Filosofia de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcançada de los grandes filósofos antiguos, la qual mejora la vida y la salud humana*. Compuesta por doña Oliva Sabuco, Madrid, P[edro] Madrigal.
- Sabuco de Nantes Barrera, O. 2007. *New Philosophy of Human Nature. Neither Known to Nor Attained by the Great Ancient Philosophers, which Will Improve Human Life and Health*, Translated and edited by M. E. Waithe, M. C. Vitró, and C. A. Zorita, Urbana & Chicago, University of Illinois Press.
- Sabuco de Nantes Barrera, O. 2010. *The True Medicine*, Edited and Translated by G. Pomata, Toronto, Iter Inc. & the Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Sabuco de Nantes Barrera, O. 2022. *Lettera di dedica al Re*, trad. a cura di S. Plastina, in Plastina & De Tommaso 2022, pp. 97-100.
- Saunders, J. B. de C. M.-O' Malley, C. D. 1946. "Bernardino Montana de Monserrate: Author of the First Anatomy in the Spanish Language; its Relationship to Mondeville, Vicary, Vesalius, the English Geminus, and the History of Circulation", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 1/1, pp. 87-107.
- Talamo, P. 2006. "Passioni e malattie nella *Nueva filosofia* di Oliva Sabuco de Nantes", *Bruniana & Campanelliana*, 12/1, pp. 201-206.
- Tognazzi, G. 2008. "La concezione biologica della donna nel *Corpus Hippocraticum*. Dalla teoria alla terapia", *Genre et Histoire*, 2 (<https://journals.openedition.org/genrehistoire/331> ultima consultazione 23 gennaio 2024).
- Vesalio, A. 1543. *De humani corporis fabrica libri septem*, Basilea [ex officina Ioannis Oporini].
- Vesalius, A. 1973. *The Illustrations from the Works of Andreas Vesalius of Brussels: with Annotations and Translations, a Discussion of the Plates and their Background, Authorship and Influence and a Bibliographical Sketch of Vesalius*, by J. B. de C. M. Saunders and Ch. D. O'Malley, New York, Dover Publications.
- Voss, A. 2002. "Orpheus Redivivus. The Musical Magic of Marsilio Ficino" in *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*, edited by M. J. B. Allen and V. Rees, with M. Davies, Leiden & Boston & Köln, Brill, pp. 227-241.
- Waithe, M. E., Vitró, M. 2003. "Posthumously Plagiarizing Oliva Sabuco. An Appeal to Cataloging Librarians", *Cataloging & Classification Quarterly*, 33/3-4, pp. 525-540.
- Walker, D. P. 2002. *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Torino, Aragno.
- Wuidar, L. 2012. "Incantare. Musica, magia ed esorcismi", in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Roma, Carocci, pp. 169-183.

SANDRA PLASTINA

Università della Calabria
email: sandra.plastina@unical.it

**OPINIONI O ARTICOLI DI FEDE?
IL PENSIERO DELLE DONNE E LA TRADIZIONE
FILOSOFICA TRA CINQUECENTO E SEICENTO**

Sommario: Dove sono le donne nella storia della filosofia? La domanda non è nuova, né è stata lasciata senza risposta; tuttavia, è possibile proporre un nuovo modo di rispondervi che implica una nuova comprensione della storia della filosofia. Concentrandosi sull'Italia del XVI secolo, l'articolo indaga quelle che chiamiamo "culture della filosofia" per produrre un approccio più inclusivo alla scrittura filosofica femminile del periodo. Ampliare la nostra concezione di ciò che potrebbe costituire una scrittura filosofica ha implicazioni di vasta portata per i campi della storia della filosofia e della scienza, della storia delle idee e dello studio letterario. In particolare ci concentriamo sull'interesse delle donne filosofe per il pensiero stoico ed epicureo.

Abstract: Where are the women in the history of philosophy? This is not a new question, nor has it been left unaddressed; however, it is possible to propose a new way of responding to it that will transform our understanding of the history of philosophy. To produce a more inclusive, contextually-defined approach to women's philosophical writing from the period, it's necessary to include genres not usually considered to be philosophical (literary texts, periodicals, salon poetry, marginalia), to move beyond a reliance on the philosophical treatise as the main principle for inclusion in the canon. Focusing on sixteenth-century Italy, the article investigates in particular women philosophers' interest in Stoic and Epicurean thought.

Keywords: Women Philosophers; Canon; History of Philosophy; Stoic Thought; Epicurean Thought

1. CULTURE FILOSOFICHE VERSUS CANONE FILOSOFICO

Quante donne, nell'Italia della prima modernità, si sono confrontate con la tradizione filosofica? Quante di loro hanno discusso le opinioni di quei filosofi che della tradizione sono stati i maggiori rappresentanti? A queste domande, negli ultimi anni, studiose e studiosi hanno provato a fornire delle risposte, considerando la questione da vari punti di osservazione.¹ Le ricerche più recenti, in particolare, hanno contribuito a rivoluzionare l'immagine delle donne impegnate nei dibattiti filosofici in Italia e in Europa tra Cinquecento e Seicento, in un periodo che ha visto un'ascesa senza precedenti dell'autorità culturale e letteraria femminile, trasformando di conseguenza l'approccio alla storia della filosofia nel suo insieme. La prima età moderna offre, infatti, "uno scenario particolarmente fecondo, nel quale la comunità intellettuale ha avuto la capacità spontanea di organizzarsi in una vivace e capillare rete di contatti, relazioni e interazioni, animata da dibattiti, controversie e scambi epistolari".²

Il contributo più originale di questa prospettiva di studio risiede proprio nella proposta di un necessario cambio di passo dal punto di vista metodologico: l'analisi di quelle che possiamo chiamare "culture filosofiche", che includono la circolazione, lo scambio e l'espressione del pensiero da parte delle donne, ha consentito per la prima volta un approccio innovativo e inclusivo alle pratiche filosofiche, fornendo la possibilità, in tal modo, di rintracciare l'apporto delle studiose di filosofia e collocando le loro opere entro una più ampia gamma di generi letterari.

La più attenta valutazione di queste "culture della filosofia" ci permette di andare oltre la considerazione privilegiata che il trattato, genere finora determinante per l'inclusione nel canone filosofico, ha goduto, partendo dalla considerazione delle condizioni sociologiche dell'apprendimento della filosofia, dalla sua ricezione ed espressione da parte delle autrici. Premessa indispensabile dal momento che non è possibile studiare il pensiero delle donne senza considerare le condizioni in cui e attraverso le quali le donne hanno articolato quel pensiero: ciò che Michèle Le Dœuff ha chiamato "il sesso della conoscenza".³ Questo perché alcune di quelle condizioni – dall'educazione ricevuta dalle donne, ai generi ritenuti a loro appropriati, al problema posto dall'intellettuale femminile – hanno influenzato il modo in cui le donne si sono impegnate nella scrittura filosofica e sono implicate nei processi che hanno reso meno visibile la scrittura filosofica delle donne.

Il rapporto tra letteratura e filosofia/scienza da lunga data è oggetto di indagine epistemologica, in particolare per la prima età moderna, quando le discipline delle scienze e delle scienze umane non erano certo concepite come

1. Cfr. Ebbesmeyer & Paganini 2020; Hagenhuber & Hutton 2021.

2. Plastina & De Tommaso 2022: 13.

3. Le Dœuff 1998.

entità separate. Studi recenti sono andati oltre l'impostazione più tradizionale, che ha tenuto distinti questi domini del sapere. Si sono così considerati i prestiti, le contaminazioni e la reciproca influenza, enfatizzando la natura contigua e intrinsecamente connessa dei discorsi tra scienza, filosofia e letteratura, collocando lo sforzo filosofico nel contesto di articolati dibattiti letterari sui temi della verosimiglianza, dell'autorità e dell'autorialità.⁴ Nel contesto francese, ad esempio, è stata dedicata particolare attenzione alla poesia delle idee o poesia scientifica, per riflettere sul rapporto tra poesia, epistemologia ed ermeneutica.⁵ Sulla scia del lavoro di Stephen Greenblatt,⁶ la rinascita dell'interesse per la ricezione europea nella prima età moderna del *De rerum natura* di Lucrezio, indagine poetica sulla filosofia naturale epicurea, ha ispirato studi sulla poetica dell'atomo⁷ e in generale sull'influenza esercitata dalle idee lucreziane. Le donne compaiono di sfuggita in alcune di queste ricerche, e una certa attenzione è stata dedicata alla loro presenza nella scrittura letteraria anglofona.⁸

Recuperare i generi di scrittura filosofica che non sono stati tradizionalmente riconosciuti come tali, esaminando i processi di esclusione, permette di porsi in modo critico nei confronti del cosiddetto canone filosofico e di analizzare i criteri alla base della formazione del canone stesso.

Se si sposta l'attenzione sulla scrittura filosofica e letteraria delle donne in Italia tra Cinquecento e Seicento non si può non tenere conto della consistente presenza della riflessione critica nelle opere delle autrici: molte di loro, infatti, a vario titolo, si confrontano con la grande tradizione del pensiero greco, soprattutto in relazione al tema della natura della donna e del riconoscimento delle sue capacità intellettuali, discutendo gli aspetti più salienti e caratterizzanti, non solo del platonismo e dell'aristotelismo, ma anche della filosofia stoica ed epicurea.

In queste pagine proveremo ad individuare le posizioni che Lucrezia Marinelli, Camilla Erculiani e Moderata Fonte, autrici tra le più impegnate sul terreno del dibattito culturale dell'epoca, assumono innanzitutto nei confronti degli insegnamenti di Platone e di Aristotele, per poi soffermarci sulla presenza negli scritti di alcune di loro di significativi riferimenti al pensiero stoico ed epicureo.

A Lucrezia Marinelli, autrice de *La nobiltà et eccellenze delle donne* (1600) spetta senz'altro il primato di agguerrita polemista nei confronti della tradizione aristotelica, considerata misogina e 'tirannica', Camilla Erculiani dal profilo più squisitamente filosofico introduce nella sua opera *Lettere di philosophia*

4. Gilby 2020.

5. Chométy 2017.

6. Greenblatt 2011.

7. Gorman 2021.

8. Anstey & Harris 2012; Bloom Gevirtz 2014.

naturale (1584)⁹ significativi riferimenti alla filosofia stoica e infine Moderata Fonte, autrice de *Il merito delle donne* (1600),¹⁰ nel poemetto d'occasione filosofico-encomiastico, *Le feste* (1581),¹¹ recitato davanti al Doge Niccolò Da Ponte per il giorno di Santo Stefano del 1581, propone sotto forma di 'rappresentazione' un confronto tra le posizioni stoiche e quelle epicuree, superate o meglio riasorbite entrambe nella prospettiva cristiana.

2. LE FILOSOFE SI CONFRONTANO CON LA TRADIZIONE FILOSOFICA

2.1 Lucrezia Marinelli

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 una 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, in questi anni, 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.

A differenza di altre autrici, che si muovono nell'ambito dell'aristotelismo in volgare, Lucrezia Marinelli (o Marinella) ne *La nobiltà et eccellenze delle donne: et i difetti, et mancanenti de gli huomini* 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 fredda e umida, stabilita sulla base di una tradizione che si richiama all'aristotelismo ortodosso. La funzione riproduttiva della donna, ad 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.¹²

9. Edizione moderna Erculiani 2016 (da cui citeremo).

10. Edizione moderna Fonte 1988.

11. Edizione moderna Fonte 2009.

12. Marinelli 1600: 30-31.

A differenza della prosa persuasiva e poetica che Moderata Fonte adotta ne *Il merito delle donne*, 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".¹³

Il suo testo è una rigorosa lezione d'interpretazione. Dopo aver dichiarato il suo proposito: distruggere la credibilità di Boccaccio, Tasso, Speroni e soprattutto di Aristotele a cui l'autrice riserva l'attacco più feroce, 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 alle 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.

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 sbagliare.¹⁴

13. Ivi: I.

14. Pizan 2003: 49.

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 de *La nobiltà et eccellenze delle donne* rivolge allo stesso filosofo.

Da qui in avanti nell'opera il bersaglio degli strali polemici di Lucrezia è ormai evidente: 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".¹⁵ 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 ad 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.

La ricerca filosofica deve essere, pertanto, libera da ogni soggezione a presunte autorità, deve procedere su strade diverse e sempre nuove. Il fastidio per l'ossequio acritico che gli aristotelici del suo tempo riservavano al loro maestro dettò al Valla invettive violente contro lo stesso Aristotele. Il filosofo greco, sebbene abbia composto più scritti degli altri, non può assolutamente pretendere di aver esaurito il campo del sapere fino al punto che gli altri non possono dire più nulla e devono adorarlo come un dio. Ma soprattutto sono da vituperare i seguaci dello Stagirita che lo ritengono maestro infallibile e depositario di tutta la verità, mentre non ne conoscono la dottrina se non attraverso cattive traduzioni latine; ma ciò che è peggio, è che vogliono imporre agli altri questo loro assurdo atteggiamento.

15. Marinelli 1600: II.

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

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 ed il suo sogno utopistico della *Repubblica*.

Nei confronti di Platone “quel grande uomo in vero giustissimo”,¹⁶ il quale aveva affermato l'uguaglianza tra uomo e donna e aveva auspicato per entrambi un'educazione egualitaria, la scrittrice prova 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 uomini nei bisogni della Repubblica, come si legge nel libro delle Leggi al Dialogo 7 [...] e nel libro della Repubblica al settimo Dialogo”.¹⁷ 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 ad 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.

2.2 Camilla Erculiani

Camilla Erculiani, al contrario, sceglie il genere epistolare, dialogico e aperto al confronto, per proporre i temi della sua riflessione filosofica. L'autrice padovana, rivolgendosi ai lettori, rivendica con orgoglio la sua autonomia intellettuale, portata avanti “naturalmente, senza guardare Aristotele e Galeno”,¹⁸ le autorità indiscusse e universalmente riconosciute in campo filosofico e scientifico, e sottolinea il desiderio di conoscenza e la sua esperienza di lettrice autodidatta di testi filosofici, intollerante al principio di autorità.

Già Lattanzio, tuttavia, scriveva che occorre confidare in sé stessi e fare assegnamento sul proprio giudizio per ricercare e saggiare la verità, piuttosto che essere ingannati prestando fede come se si fosse privi di ragione: Dio ha infatti dato a tutti gli uomini la loro parte di sapienza, affinché potessero sia conoscere ciò che non era mai stato udito prima, sia saggiare ciò che era già noto. Il sapere è cercare la verità, per questo coloro che approvano senza giu-

16. *Ibidem*.

17. Ivi: II-12.

18. Erculiani 2016: 134.

dizio i ritrovati degli antichi abdicano alla propria ragione seguendo gli altri come pecore.¹⁹

Erculiani si fa interprete di un atteggiamento di insofferenza nei confronti di una secolare tradizione di pensiero, risalente ad Aristotele, che escludeva le donne dal dibattito filosofico: considerate, per la loro natura, umide e fredde, erano, infatti, ritenute prive di quelle capacità intellettuali di cui i maschi erano dotati per natura.

La filosofa, all'inizio dell'opera, non manca di rimarcare, con il giusto orgoglio, la sua curiosità intellettuale e il suo impegno nel mettersi alla prova, affrontando difficili questioni teoriche, contravvenendo in tal modo all'opinione, generalmente diffusa e condivisa, che alcuni argomenti non fossero adatti alle donne.

In apertura della terza delle *Lettere di philosophia naturale*, Erculiani non si sottrae alla domanda dell'interlocutore che le chiede ragione delle sue letture e i suoi studi, nell'intento di comprendere meglio le posizioni dell'autrice in merito alle cause naturali del diluvio, una delle questioni al centro della sua opera:

Rispondo e gli dico havere apresso autore alcuno letto, né credo che sia cosa lodevole il scrivere l'opinione d'altri autori come sua propria; non nego ch'io non legga diversi autori speculando le diffinitioni loro, in quanto può passare il senso nostro, dove meravigliata de gl'ingegni e varie opinioni loro, mi son posta anch'io a scrivere il parer mio.²⁰

Le fondamentali questioni teoriche dibattute nel testo non vengono affrontate solo in una prospettiva aristotelica: l'autrice, infatti, nutre il suo interesse filosofico, confrontandosi anche con l'opera di Platone, come apprendiamo dallo scambio epistolare con Sebastiano Erizzo (1525-1585), di cui conserviamo solo due lettere, inviate a Erculiani dallo studioso, in risposta alle sue sollecitazioni e richieste di spiegazione. Sebastiano Erizzo, che aveva studiato a Padova con il filosofo e medico Bassiano Lando, era lo stimato autore di un trattato sul metodo platonico e aveva tradotto in volgare alcuni dei maggiori dialoghi platonici. Le due lettere, indirizzate a Camilla Erculiani, furono scritte tra gennaio e febbraio del 1584, poco prima della pubblicazione delle *Lettere di philosophia naturale*. Nella prima lettera lo studioso ringrazia Erculiani per avergli inviato copia della sua opera, prossima alla pubblicazione.²¹ Esprimendo meraviglia e compiacimento riguardo al fatto che "si trovasse donna di così squisita dottrina negli studi della filosofia",²² non manca di apprezzare i frutti del suo ingegno, ritenendola quanto mai adatta a questo esercizio intellettuale. Erizzo provvede poi a ringraziare Erculiani, che, inviandogli in dono il

19. Parafrasiamo le affermazioni dell'apologeta: Cfr. Lattanzio, *Divinarum institutionum libri septem*, II, 7, 1-5.

20. Erculiani 2016: 142.

21. Vanhaelen 2016.

22. Erculiani 2016: 95.

suo libro, gli aveva dichiarato tutta la sua ammirazione riconoscendo di aver imparato molto della dottrina platonica dalle sue traduzioni, in particolare da quella del *Timeo*, e dal commento al dialogo così importante per le sue riflessioni e decisivo per le elaborazioni delle sue teorie. Camilla Erculiani trova nei dialoghi platonici conferma alla convinzione che la donna abbia la capacità di svolgere qualsiasi attività e di dedicarsi parimenti agli uomini anche ai pubblici negozi.

Queste due lettere indirizzate ad Erculiani dallo stesso Erizzo, provano chiaramente che Erculiani leggeva le traduzioni platoniche di Erizzo; indicano anche che la filosofa si era impegnata in una discussione con lo studioso sulla condizione della donna, esprimendo idee non tutte contenute nelle sue *Lettere*.

Nella seconda missiva, infatti, Erizzo in risposta alla questione della posizione della donna, sollevata dalla studiosa, risponde:

Questo “dominemini et imperate” fu comandato da Dio all’uomo e alla donna, avendo anco il sesso della donna fatto partecipare di quell’imperio; e fatto degno dell’uomo della benedizione. Il che parimente ci dimostra la nobiltà della donna essere uguale a quella dell’uomo. Adunque come potremmo noi con ragionevole fondamento sostenere che avessero le donne per legge di Dio di non attendere ad altro che al generare e produrre gli uomini, facendo la divina maestà quelle esenti da tutte le altre cure e operazioni.²³

Il dialogo aperto e libero tra i due continua nel prosieguo della corrispondenza, in cui Erizzo fa riferimento ad alcuni dubbi e questioni sollevate da Erculiani, in merito al ruolo della progenitrice Eva e al confronto, su cui l’autrice chiede un parere, tra legge divina e legge umana a proposito del ruolo da attribuire alla donna. Non è escluso che questi temi rientrassero in un altro progetto di scrittura che la filosofa andava maturando, molto probabilmente un’opera sul peccato, così come accenna in una delle lettere al medico burgundo Georges Garner, che non vide mai la luce.

Né si vede espressa questa esenzione nelle Sacre Lettere di negozio mondano nella donna per alcuna legge. Lascio di dire che il Divino Platone in quella sua *Repubblica* volle dar carico anche alla donna delle opere del mondo essendo creata da Dio con uguali forze, con uguali virtù e potenze dell’anima all’uomo.

Ma gli interessi della studiosa non si limitano alla difesa delle prerogative femminili: la sua attenzione si concentra sulla ricerca delle cause fisiche dei fenomeni, come testimonia l’uso dell’aggettivo ‘naturale’, che ricorre con molta frequenza nel testo, fin dal titolo dell’opera e della sua presentazione.

Erculiani, infatti, aderendo al progetto culturale di Alessandro Piccolomini di esprimere in lingua volgare i concetti scientifici e di discuterne nella

23. Ivi: 97.

lingua madre,²⁴ va ben al di là delle intenzioni del filosofo senese, che involgeva le donne a leggere e a imparare, diventando essa stessa autrice di un'opera di filosofia naturale.

Prendendo le mosse dal passo del *Timeo* in cui Platone si riferisce alla generazione degli esseri viventi attraverso la combinazione dei quattro elementi (32 b-c), e basandosi sul commento di Erizzo al dialogo,²⁵ afferma che anche l'uomo, 'piccolo mondo', fatto ad immagine del 'grande mondo', del cosmo, è composto dagli stessi elementi (aria, acqua, terra e fuoco), in continuo movimento e sempre alla ricerca di un equilibrio.

Né è fatto di terra semplice, che si possa dire che per esser fatto di un elemento semplice e solo, non possa patire corrosione, ma gli concorrono anco tutti gli altri elementi, per la contrarietà de' quali, non si può fare ch'in spazio di tempo l'uno non superi l'altro e disciolga questo corpo, che mondo picciolo si chiama, e così ognuno degli elementi torni nella proprietà e regione sua, e che se questo non si facesse, si annihilerebbe questa machina che mondo si chiama.²⁶

Come leggiamo nella corrispondenza con Garner, riportata nelle *Lettere*, Erculiani è mossa da un forte interesse filosofico riguardo al problema della generazione non solo dell'uomo, composto di materia e forma, secondo quanto scrive Aristotele nel VII libro del *De generatione et corruptione*, ma anche del mondo nella sua totalità, confrontandosi sulla dibattuta questione se esso abbia avuto un inizio e un principio o fosse *ab aeterno*.

Dai libri della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo, ad esempio, Camilla apprende, in riferimento alla generazione, che:

Come dice quel grande storico Diodoro Siculo nel primo libro della sua *Biblioteca di storia*,²⁷ alcuni filosofi credevano che il mondo e gli uomini avessero un principio, e altri filosofi ritenevano che tutto il mondo e gli uomini fossero eterni, e ve ne sono altri di diversi pareri contrari, tanto che vi furono molti verdetti, tanti disaccordi quanti furono i filosofi.²⁸

Il riferimento esplicito alle diverse opinioni di filosofi spesso in disaccordo tra loro ricorda l'analoga riflessione di Christine de Pizan nella *Città delle Dame*: come fidarsi dell'autorità dei filosofi, *in primis* lo stesso Aristotele, se non sono mai riusciti a risolvere i disaccordi e affermare una verità condivisa?

In effetti, i filosofi si correggono costantemente le opinioni reciproche, come tu stessa dovresti sapere leggendo la *Metafisica* di Aristotele, dove

24. Cfr. Caroti 2003.

25. Erizzo 1557.

26. Erculiani 2016: 110.

27. Diodoro Siculo, *Biblioteca*, I, 6, 3.

28. Erculiani 2016: 126.

discute e confuta sia le loro opinioni che quelle di Platone e di altri filosofi. Non dimentichiamoci neppure dei Dottori della Chiesa, e in particolare di sant'Agostino, che su certe questioni contestarono tutti lo stesso Aristotele, anche se egli è considerato la massima autorità di tutte le filosofie sia morali che naturali. Sembra che tu abbia accettato le opinioni dei filosofi come articoli di fede e quindi come inconfutabili su ogni punto.²⁹

Le opinioni contrastanti che Erculiani compara riguardano non solo l'eternità o meno del mondo ma anche i principi della generazione e la teoria degli elementi. Tra le questioni di filosofia naturale discusse da Erculiani, senza dubbio, centrale è il problema del rapporto tra anima e corpo.

Anche su quest'ultima questione le opinioni dei filosofi sono state le più diverse:

sì come tutti i filosofi sono stati diversi e contrari nel porre la materia dell'uomo, cioè nel principio materiale, così anco sono stati diversissimi nel porre l'altro principio, cioè formale, o come volemo dire l'anima, perché la forma e l'anima appresso Aristotele è una medesima cosa.³⁰

Nelle *Lettere di philosophia naturale* l'interesse dell'autrice si concentra su specifiche questioni scientifiche molto presenti e dibattute negli ambienti filosofici padovani, di cui Erculiani era senz'altro a conoscenza.

Il tema del diluvio, ad esempio, non costituiva certo una novità, e gli autori rinascimentali, contemporanei dell'autrice, concordavano quasi tutti nel riconoscere le cause soprannaturali del diluvio di Noè. Di diversa opinione erano stati, invece, i filosofi dell'antichità, che, nelle loro opere, avevano preso in considerazione le cause naturali del diluvio, legando la loro trattazione alla dottrina degli elementi naturali.

La teoria della trasformazione degli elementi, dettagliatamente esposta da Aristotele nel *De generatione et corruptione*, era già stata ripresa, con alcune varianti, dal veterostocismo; ma in particolare si ritrova in due testi, il *De natura deorum* di Cicerone e le *Metamorfosi* di Ovidio, certamente presenti nelle *Quaestiones naturales* di Seneca.

Il rilievo dato nel terzo libro delle *Quaestiones* alle teorie degli elementi, e alla trasformazione dell'uno nell'altro, si spiega così come propedeutico alla descrizione finale del Diluvio, in cui l'apparato scientifico è necessariamente più rigoroso perché applicato al fenomeno eccezionale per eccellenza.

L'insistenza di Seneca su questo punto è comprensibile: era necessario preparare a fondo il lettore a un evento così straordinario come la fine del mondo, e alle modalità ancor più straordinarie in cui essa si sarebbe verificata, dovuta non solo a un diluvio cosmico causato da piogge e inondazioni, ma anche all'autodistruzione della terra.

29. Pizan 2003: 49.

30. Erculiani 2016: 127.

Come leggiamo nella terza lettera dell'opera, Erculiani discute anche questa antica interpretazione della teoria, secondo la quale gli elementi possono convertirsi l'uno nell'altro, pur non accogliendola: "È ben vero che alcuni filosofi tengono che gl'elementi si convertano l'uno nell'altro, ma per essere impossibile ch'il fuoco si converta in acqua, né anco in terra, né meno in aria, né può ancor la terra farsi aere, né acqua né fuoco".³¹

L'opera di Seneca ebbe un'ampia diffusione nel Cinquecento e il Cordovese è da annoverarsi tra gli autori più importanti che abbiano scritto in materia di inondazioni, terremoti e su temi astronomici. Rinvii all'opera senecana si incontrano nella *Silva de varia lección* dell'umanista spagnolo Pedro Mexia (1497-1551),³² ad esempio, nella sezione dedicata alle acque. Non è escluso che Erculiani sia venuta in contatto con la traduzione italiana di Mexia ad opera di Mambrino Roseo da Fabriano e pubblicata a Venezia nel 1544. L'opera, infatti, ebbe un grande successo e fu ristampata in edizioni successive.³³

L'interesse e l'apprezzamento di Erculiani per la filosofia stoica è presente nell'opera, sia per quanto riguarda alcuni concetti scientifici, sia per quanto riguarda l'atteggiamento degli stoici nei confronti del rapporto tra donne e conoscenza filosofica.

Lattanzio nelle *Divinae Institutiones* partendo dall'assunto che se l'uomo è naturalmente creato per essere saggio, allora la saggezza dovrebbe essere insegnata a tutti, artigiani, contadini e donne, davvero a tutti di forma umana, e la popolazione dei saggi dovrebbe essere un misto di ogni lingua, condizione, sesso ed età. L'apologeta cristiano, nell'intento di sottolineare l'importanza di studiare la verità cristiana piuttosto che quella pagana falsità, invitava tutti gli uomini a nutrirsi del cibo del cielo, senza distinzione di età o di sesso.

Gli stoici erano consapevoli di questa verità e infatti affermavano che la filosofia era sia per gli schiavi che per le donne come si legge anche nelle *Diatribae* del filosofo tardo stoico Musonio Rufo, maestro di Epitteto, raccolte dal suo discepolo Lucio, in cui si sostiene il carattere universale della filosofia dal cui studio possono trarre senz'altro beneficio non solo gli uomini ma anche le donne.

Erculiani manifesta compiacimento nei confronti delle opinioni degli stoici e rammarico per il fatto che ai suoi tempi non solo non fossero più tenute in conto, ma addirittura invise ai più. Trascuratezza e disprezzo che secondo la studiosa sono rivolte al pensiero filosofico nel suo complesso: "tal che par cosa vilissima il filosofare e sapere le cose naturale":

Sempre sommamente mi è piaciuto la legge o vero statuto degli stoici, per il quale essi volevano, come riferisce il gran Lattanzio Firmiano nel terzo libro della Falsa sapienza al cap. XXV.³⁴ Volevano, dico, gli stoici, che non

31. Ivi: 143.

32. Mexia 2003.

33. Cfr. Bagnolo 2012.

34. Lattanzio, *Divinae Institutiones*, III, 25: 5-7.

solamente gl'uomini si dessero a filosofare e contemplare le cose naturali, ma eziandio volevano che tutte le loro donne facessero il simile, cosa in vero lodatissima da tutti i nostri maggiori, e ora da non so che ragione leggerissima è così odiata, e quasi dal mondo sbandita, non solamente dalle donne, ma che è più, dagli uomini istessi è così sprezzata, tal che par cosa vilissima il filosofare e sapere le cose naturali, il che non pur a' dotti e prudentissimi uomini, ma a Dio istesso grandemente spiace. Perché se tutti, o almeno una buona parte, si dessero a filosofare e a cercare la sua natura e composizione, invero le città si componerebbono di sapienti e virtuosi (come diceva el divino Platone) e non di viziosi e muri caduchi, come ora per tutto si vede. Però, chiarissima come madre sempre osservandissima, tanto più sono lodati quei pochi e pochissime donne, le quali con grand'ingegno, dedicandosi del tutto alle dottrine e scienze, affaticandosi (come dice Lattanzio Firmiano nel primo libro delle Divine istituzioni contra gentili al capitolo primo)³⁵ con ogni suo potere, e sprezzando tutte le sue azioni e pubbliche e private solo per varcare nel studio della verità delle cose, credendo essi essere cosa assai più illustre investigare e saper la ragione delle cose umane e divine, che d'acquistar ricchezze, onori e altre cose simili corrottili e vane.³⁶

2.3 Moderata Fonte

Platone ed Aristotele, per quanto fortemente sfigurati dal tentativo di assimilazione che patristica e scolastica avevano operato, rimanevano ancora i filosofi antichi più letti. Ma la preferenza dei primi umanisti per stoicismo ed epicureismo non può essere giustificata soltanto come reazione al platonismo e all'aristotelismo medioevale. Essa trova, invece, la sua giustificazione nella forte coloritura etica dei due indirizzi filosofici. L'entusiasmo per la scoperta dell'uomo, del valore delle regole morali rispetto alle leggi fisiche o al sapere metafisico, porta quasi spontaneamente gli umanisti della prima generazione ad esaltare Cicerone e Quintiliano più di Platone e Aristotele. È proprio sui temi della virtù e della prudenza che maggiormente esercitano il loro influsso l'etica stoica e quella epicurea. Motivi stoici esaltanti la forza d'animo, il controllo delle passioni, l'autarchia del saggio e l'impegno attivo dell'uomo in una cornice di rassegnato pessimismo circolano, ad esempio, nell'opera di Leonardo Bruni, di Coluccio Salutati, di Poggio Bracciolini e di Leon Battista

35. Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I, 1: 19: "Poiché uno gli chiese se anche le donne devono filosofare, così cominciò a dimostrare che anch'esse devono farlo: 'Le donne, disse, ricevono dagli dei lo stesso logos degli uomini, che noi usiamo l'uno con l'altro, e per mezzo del quale intendiamo se una cosa è buona o cattiva, bella o brutta. Allo stesso modo, la donna ha sensazioni uguali all'uomo, la vista, l'udito, l'olfatto e le altre... Inoltre il desiderio e la inclinazione naturale per la virtù non esistono solo nei maschi, ma anche nelle femmine. Stando così le cose, perché mai gli uomini dovrebbero cercare e studiare come vivere bene, nel che consiste la filosofia, e le donne no?'"

36. Erculiani 2016: 123.

Alberti.³⁷ Motivi che, ovviamente, non vivono ed agiscono nella loro purezza, ma filtrati attraverso una concezione cristiana della vita.

Contro il rigorismo ed il fatalismo stoico, d'altra parte, si levano le critiche dei seguaci dell'indirizzo epicureo. Lo stoicismo, con la mortificazione delle passioni e del piacere, ha spento la pienezza vitale dell'uomo, riducendolo ad una sola dimensione, quella del dovere, ed ha accreditato un'immagine intellettualistica, e perciò poco realistica, dell'etica. L'uomo accanto al dovere sente fortemente come spinta all'azione lo stimolo alla soddisfazione del piacere, inteso non come abbandono al più volgare sensualismo, ma come realizzazione dell'antico ideale dell'*eudaimonia*, come realizzazione completa delle sue possibilità, come serenità derivante dall'affrancamento dalle paure e dalle superstizioni.³⁸

Questi aspetti propri del confronto tra filosofia stoica ed epicurea trovano una sintesi efficace nella rappresentazione *Le feste* che fu eseguita in occasione di un banchetto di stato per il Doge di Venezia. Anche se *Le feste* è l'unica rappresentazione esistente attribuita a Moderata Fonte, un passaggio nella *Vita* di Giovanni Niccolò Doglioni, suo biografo e mentore, suggerisce che probabilmente abbia scritto molti di questi intrattenimenti.³⁹

Come è stato ampiamente messo in risalto,⁴⁰ nel poemetto appaiono in controluce i ragionamenti sviluppati da Lorenzo Valla nel *De voluptate*, ripubblicato in seguito con il titolo *De vero falsoque bono*,⁴¹ in cui l'etica epicurea contrapposta a quella stoica, è difesa dall'umanista con argomenti brillanti e spregiudicati. Agli stoici che imputano a difetto di natura l'inclinazione al vizio da parte degli uomini, Valla risponde esaltando con toni lirici la razionalità profonda della natura. Nella nuova etica di Valla il cristiano virtuoso è guidato da un sofisticato amalgama di credenze epicuree e cristiane.

Fonte, che, come afferma il suo biografo, intendeva benissimo ogni libro latino,⁴² avrebbe potuto leggere direttamente il dialogo, ripubblicato nell'*Opera omnia* stampata a Basilea nel 1540. Non possedendo evidenza alcuna riguardo al ricorso a questa fonte, non possiamo escludere che l'autrice, nel comparare l'etica stoica a quella epicurea, si sia potuta ispirare ad opere della tradizione latina come il *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone o dell'apologetica cristiana, ad esempio, alle *Divine Institutiones* di Lattanzio (per altro fonte dello stesso Valla),⁴³ ampiamente citate nella *Silva de varia leccion* (1540) di Mexia.

37. Cfr. Sellars 2017.

38. Sull'epicureismo si vedano: Allen 1944 e Garin 2001.

39. Per notizie biografiche su Doglioni, si veda ciò che scrive Virginia Cox in Fonte 1997: 31 nota 1. Per un'edizione moderna della biografia di Fonte ad opera di Doglioni, si veda Doglioni 1988.

40. Cfr. Quaintance 2009: 204.

41. Valla 1970.

42. Cfr. Doglioni 1988: 6.

43. Cfr. Girardi 2015.

Si può comunque senz'altro accogliere l'ipotesi che il *De voluptate* di Valla possa essere stato, nel suo tempo (un tempo piuttosto lungo, cioè dagli anni della sua apparizione fino a metà Cinquecento e oltre), uno di quei libri che, se non fondano, certo danno organicità sistematica e chiarezza a una filosofia della vita destinata ad essere fatta propria da quel tempo lungo che essa investe.⁴⁴

Nei versi iniziali del poemetto di Fonte il coro celebra Venezia, paradiso in cui regnano pace e festa e riso, luogo ideale in cui si svolgono "le feste che rendono il mondo sì lieto e giocondo".⁴⁵ Questo gioioso *incipit* offre l'occasione al "vero seguace di quel saggio Epicuro"⁴⁶ per confermare che "altro bene non si ritrova al mondo che star in festa e in gioco: i dilette e i piaceri son la vita dell'uomo, in essi risiede la felicità somma e il sommo bene".⁴⁷ Misero e stolto è dunque colui il quale prende un'altra strada. Lo stoico pungolato e chiamato in causa, disprezzando i fugaci dilette e i piaceri vani ("ogni bel ballo tedia, e gran fatica d'ogni picciol piacer compagna è sempre")⁴⁸ come nella migliore tradizione del *contemptus mundi*, interviene prontamente a difesa della virtù, che accende gli animi e sola infonde alti pensieri: la virtù è sola da stimare vero e sommo bene.

La replica dell'epicureo non si fa attendere: quella stoica è una rinuncia ascetica "io credea ch'in qualche grotta fossi a contemplar la stoica scienza, ch'insegna altrui come, tra vivi, uom viva peggio che morto".⁴⁹ L'ascetismo, infatti, allontana dalla vita sociale ed impedisce di operare nel mondo a vantaggio dell'umanità. Il seguace della Stoa disprezza il mondo, lamenta la miseria dell'uomo e l'ostilità della natura. "E perché avesti da la madre natura il comun uso de le cose da lei prodotte in terra?"⁵⁰ Al contrario tutto ciò che la natura plasmò e formò non può non essere sacro e lodevole, come questo cielo che si stende sopra di noi, alternato di luci diurne e notturne, e disposto con tanta razionalità, bellezza ed utilità. È superfluo parlare dei mari, delle terre, dei monti, delle pianure, dei fiumi, dei laghi, dei fonti, delle nuvole e delle piogge; superfluo ancora parlare degli armenti, degli animali domestici, dei pesci, degli uccelli, degli alberi, delle messi. Non si troverà nessuna cosa che non sia perfetta, compiuta e fornita del più grande motivo della sua esistenza, sia per bellezza che per utilità.

44. Cfr. Savarese 1984: 42.

45. Fonte 2009: 214.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*.

48. Ivi: 220.

49. Ivi: 216.

50. Ivi: 218

A dirimere la contesa è chiamata come arbitro la Sibilla Eritrea:⁵¹ mediatrice e giudice della disputa filosofica, compare sulla scena dopo che il coro è chiamato per ben due volte a tessere le lodi di Venezia, celebrata ed esaltata in quanto luogo di virtù e piacere.

Rappresentante autorevole del potere femminile e della forza della profezia, “mirabil donna e sapientissima”⁵² che preannuncia la venuta di Cristo, la Sibilla conclude che “non ha ciascun di voi ragion né torto,/ambo ragione/a contender ciò che non dovreste”. Non si devono biasimare i piaceri naturali che vanno goduti con misura e di pari passo va coltivata la sapienza umana: “e l’uom, trovando fra tali estremi il mezo, e d’ambi fatto partecipe, si può la strada aprire, ch’al vero, eterno, e sommo ben conduce”. Il quale è il padre e creator del tutto, il sole delle virtù e unico maestro.

La filosofia del comportamento che emerge dalle pagine di Fonte non rinnega la virtù ma esalta il contatto con la natura, coniugando il piacere con la natura, paradiso fruibile con i sensi.

Un sistema etico che ritroviamo nelle pagine de *Il merito delle donne*, ben rappresentato dalla conversazione delle amiche, protagoniste del dialogo, nel giardino della casa ereditata dalla giovane vedova Leonora, che rappresenta il luogo ideale, in cui le profonde riflessioni si alternano a momenti di piacevole svago, di dilettevole gioco e di scambio confidenziale.⁵³

Il fondamento dell’etica, in conclusione, va cercato esclusivamente in rapporto alla natura. Anche i più alti valori dello spirito hanno senso e sollecitano l’uomo all’azione in quanto rispondono allo stimolo naturale dell’affermazione e della conservazione della vitalità e contribuiscono a rendere la vita più piacevole e godibile.

Poter godere dei beni della natura secondo l’insegnamento cristiano, che apre all’uomo le porte del divino, senza rinunciare alla libertà dal momento che Valla afferma essere stoltissimo colui che si affidi completamente a coloro che ci hanno preceduto e non esamini diligentemente se essi dicano il vero, e tanto più riguardo alle virtù, nelle quali consiste ogni ragione del vivere.⁵⁴

51. La Sibilla Eritrea compare nel cap. XXI del *De mulieribus claris* di Giovanni Boccaccio (1361) e come leggiamo nella traduzione dal latino di Donato Albanzani (1397), https://it.wikisource.org/wiki/De_mulieribus_claris/XIX: “Ebbe questa tanta virtù d’ingegno, ovvero eloquenza, e merito di devozione nel cospetto di Dio, che per sollecito studio, non senza divino dono, meritò (se è vero quello che si legge da lei detto) descrivere con tanta chiarezza le cose future, che piuttosto parve Evangelio che augurio”.

52. Fonte 2009: 224.

53. Moderata Fonte rivitalizza il genere letterario della ‘selva’, riscrivendo in modo originale quella sorta di composizione su vari soggetti, compilata riunendo le più disparate fonti bibliografiche, le cui varie descrizioni si rifanno all’archetipo contenuto nell’opera dell’umanista spagnolo Pedro Mexia, *Silva de varia leccion* (1540) (Cherchi 1999). Nella seconda giornata del dialogo, la selva di Moderata, senza la sistematicità della piccola enciclopedia, diventa un progetto educativo per presentare in forma utile e dilettevole argomenti di filosofia, medicina e scienza naturale; cfr. Cherchi 1999.

54. Cfr. Celenza 2004.

Riunite in domestica conversazione, le sette amiche protagoniste del dialogo ricreano al femminile le condizioni di un giardino di Epicuro in cui il godimento dei veri piaceri richiede discernimento e previdenza.

Nei loro scambi si rappresenta una natura esuberante e ricca che vive di nessi comunitari, in cui si conserva e rafforza la visione unitaria e dinamica del mondo che Fonte esprime con una carica fortemente originale e innovativa. L'autrice coglie l'evoluzione, la metamorfosi, appunto, di una natura che non necessita di fissità e astrazione per poter essere percepita dallo sguardo della scienza.

Leggendo con attenzione le pagine del dialogo si comprende appieno la scelta di escludere gli uomini dal dialogo, che costituisce un *unicum* nella tradizione letteraria italiana. La selva di Moderata Fonte diventa il luogo in cui denunciare simultaneamente i limiti angusti imposti all'educazione delle donne e, anche se in modo necessariamente contenuto, rimediare alla grave ingiustizia. Fonte crea un *locus amoenus* nel giardino della veneziana Leonora, dove la cultura delle donne si trasforma in un processo di collaborazione, uno scambio di conoscenze, osservazioni e opinioni tra amiche, in uno spazio privo di gerarchie di genere, le donne esplorano insieme campi del sapere prima ignorato dal *curriculum* di studio al femminile: geologia, astrologia, oratoria e soprattutto le scienze naturali. Questo nuovo paradigma pedagogico in cui le donne insegnano replica sé stesso al di là del livello diegetico del testo, nella relazione che si stabilisce tra Fonte e le lettrici del suo dialogo.

Le donne riunite in domestica conversazione, “e senza avere rispetto di uomini, che le notassero, o l’impedissero, tra esse ragionavano di quelle cose, che più di loro a gusto venivano”,⁵⁵ esprimendo la loro libera e curiosa vitalità attraverso la danza, “il giuoco e ’l ragionar d’amore”. Le amiche riunite nel giardino ‘epicureo’ danno voce ad una cultura nuova che le vede protagoniste di sentimenti, intuizioni, sagaci considerazioni, legittime aspirazioni, nella convinzione che il godimento dei veri piaceri non può mai essere disgiunto da discernimento e previdenza.⁵⁶

E ora che avemo inteso questo che desideravamo, che vogliamo noi fare, che il giorno è così lungo e il sole è ancora molto alto ed è uscito fuori di modo che non si può andar per lo giardino? Là onde io lauderei che noi ci ritirassimo all’ombra di questi cipressi e qui ci mettessimo, chi a sonar, chi a giuocar e chi a legger, secondo che più a ciascuna parerà.⁵⁷

55. Fonte 1998: 14.

56. *Ibidem*.

57. Ivi: 23.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, D. C. 1944. "The Rehabilitation of Epicurus and his Theory of Pleasure in the Early Renaissance", *Studies in Philology*, 41/1, pp. 1-15.
- Anstey, P. and Harris, J. (eds.) 2012. *Women, Philosophy, and Literature in the Early Modern Period*, Special Issue of *Intellectual History Review*, 22/3.
- Bagnolo, A. 2012. "Nel labirinto della Selva. La traduzione italiana della *Silva de varia lectione* di Mambrino Roseo da Fabriano", in *Il prisma di Proteo. Riscritture, ricodificazioni, traduzioni fra Italia e Spagna (sec. XVI-XVIII)*, a cura di V. Nider, Trento, Università di Trento, pp. 257-306.
- Bloom Gevirtz, K. 2014. *Women, the Novel, and Natural Philosophy, 1660-1727*, Basingstoke, Palgrave.
- Caroti, S. 2003. "L' 'Aristotele italiano' di Alessandro Piccolomini: un progetto sistematico di filosofia naturale in volgare a meta '500", in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Atti del Convegno Internazionale (Mantova, 18-20 ottobre 2001), a cura di A. Calzona, F. P. Fiore, A. Tenenti and C. Vasoli, Firenze, Olschki, pp. 361-401.
- Celenza, C. 2004. "Lorenzo Valla, 'Paganism,' and Orthodoxy", in *Studia Humanitatis: Studies in Honor of Salvatore Camporeale*, ed. by W. Stephens, supplement to *Modern Language Notes*, 119/1, pp. 66-87.
- Cherchi, P. 1999. "La selva rinascimentale: profilo di un genere", in *Ricerche sulle selve rinascimentali*, a cura di P. Cerchi, Ravenna, Longo, pp. 9-41.
- Chométy, P. 2017. "Du clinamen au galimatias: l'Imitation de Lucrèce d'Antoinette Deshoulières", in *Traduire Lucrèce. Pour une histoire de la réception française du De rerum natura (XVI^e-XVIII^e siècle)*, éd. par P. Chométy and M. Rosellini, Paris, Champion, pp. 257-284.
- Doglionni, N. 1988. "La Vita della Sig.ra Modesta Pozzo de Zorzi", in *Fonte 1988*, pp. 3-10.
- Ebbersmeyer, S. and Paganini, G. (eds.) 2020. *Women, Philosopher and Science: Italy and Early Modern Europe*. Dordrecht, Springer.
- Erculiani, C. 1584. *Lettere di philosophia naturale*, Cracovia, Officina di Lazzaro.
- Erculiani, C. 2016. *Lettere di philosophia naturale*, in *Corrispondenze scientifiche tra Cinquecento e Seicento*, a cura di E. Carinci and S. Plastina, Lugano, Agorà.
- Erizzo, S. 1557. *Il dialogo di Platone, intitolato il Timeo ouero della natura del mondo tradotto di lingua greca in italiana da m. Sebastiano Erizzo gentil'huomo venetiano. Et dal medesimo di molte vtili annotationi*, Venezia, Comin da Trino [Orfeo Dalla Carta].
- Fonte, M. 1581. *Le feste, rappresentatione avanti il serenissimo doge Niccolò Da Ponte il giorno di S. Stefano 1581*, Venezia, Domenico e Giovanni Battista Guerra.
- Fonte, M. 1988. *Il merito delle donne* (1600), a cura di A. Chemello, Mirano-Venezia, Eidos.
- Fonte, M. 1997. *The Worth of Women*, ed. by V. Cox, Chicago, The University of Chicago Press.
- Fonte, M. 2009. *Le feste*, in *Quaintance 2009*, pp. 211-231.
- Garin, E. 2001. "Ricerche sull'epicureismo nel Quattrocento", in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, a cura di E. Garin, Milano, Bompiani.
- Gilby, E. 2020. *Descartes's Fictions: Reading Philosophy with Poetics*, Oxford, Oxford University Press.
- Girardi, L. 2015. "Lorenzo Valla e Lattanzio. Alcune considerazioni sul rapporto tra epicureismo e cristianesimo", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 3, pp. 557-576.
- Gorman, C. 2021. *The Atom in Seventeenth-Century Poetry*, Woodbridge, Boydell and Brewer.
- Greenblatt, S. 2011. *The Swerve: How the World Became Modern*, London, W.W. Norton.
- Hagengruber, R. and Hutton, S. (eds.) 2021. *Women Philosophers from the Renaissance to the Enlightenment*, London, Routledge.
- Le Dœuff, M. 1998. *Le Sexe du savoir*, Paris, Aubier.
- Marinelli, L. 1600. *La nobiltà et eccellenze delle donne et i difetti, et mancamenti de gli huomini*, Venezia, G.B. Ciotti.

- Mexia, P. 2003. *Silva de varia leccion* (Siviglia 1540), ed. por I. Lerner, Madrid, Castalia (Nueva biblioteca de erudición y crítica, 25).
- Pizan, C. De 2003. *La città delle dame* (1405), a cura di P. Caraffi and E. J. Richards, Roma, Carocci.
- Plastina, S. e De Tommaso, E. M. (2022). *Corpo Mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*, Milano, Enciclopediaelledonne.it.
- Quaintance, C. 2009. “Le Feste, Written by Moderata Fonte”, in *Scenes from Italian Convent Life. An Anthology of Convent Theatrical Texts and Contexts*, ed. by E. Weaver, Ravenna, Longo, pp. 193-231.
- Savarese, G. 1984. “La vestale e il paladino (il *De voluptate* e il comportamento dei personaggi ariosteschi)”, in *Il Furioso e la cultura del Rinascimento*, Roma, Bulzoni editore, pp. 39-52.
- Sellars, J. 2017. “Stoicism”, in *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. by M. Sgarbi, Cham, Springer, https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_239-1.
- Valla, L. 1970. *De vero falsoque bono*, a cura di M. De Panizza Lorch, Bari, Adriatica Editrice.
- Vanhaelen, M. 2016. “Platonism in 16th-century Padua: Two Unpublished Letters from Sebastiano Erizzo to Camilla Erculiani”, *Bruniana & Campanelliana*, 22/1, pp. 137-147.

ARMANDO MAGGI

The University of Chicago
email: amaggi@uchicago.edu

LA PRESENZA DELLA FILOSOFIA ARISTOTELICA
NELLE OPERE SPIRITUALI DI
LUCREZIA MARINELLA

Sommario: Il saggio esamina la complessità del pensiero filosofico di Lucrezia Marinella, la più importante e originale scrittrice del barocco italiano. Si mette in rilievo la notevole originalità con cui Marinella utilizza le fonti classiche, in particolare Aristotele, che l'autrice legge anche alla luce della Summa di Tommaso d'Aquino. Si esaminano anche le allegorie che la scrittrice compone per il suo poema *Amore innamorato et impazzato* e si pone in risalto il suo uso di numerose sillogi frequentemente utilizzate, senza essere menzionate, a partire dalla seconda metà del Cinquecento.

Abstract: This essay analyzes the complex philosophical view of Lucrezia Marinella, the most important and original writer of the Italian baroque. We emphasize the remarkable originality with which Marinella uses classical sources, Aristotle in particular, whose works she reads also in the light of Thomas's Summa. We also examine the allegories that she composes for her poem *Amore innamorato et impazzato*. We bring to the fore the presence of the numerous encyclopedic manuals that were frequently used, but rarely mentioned, starting from the second half of the sixteenth century.

Keywords: Lucrezia Marinella; Aristotle; Thomas Aquinas; Encyclopedic Manuals; Allegories

La riflessione filosofica di Lucrezia Marinella (o Marinelli, 1571-1653) è di natura essenzialmente etica, come si evince dal suo esemplare *La nobiltà, et eccellenze delle donne* (1600), e va ben oltre un prestito acritico dell'*Etica* aristotelica, dei dialoghi platonici e di un superficiale neoplatonismo. Soprattutto Aristotele, attraverso la lettura di Tommaso, è inevitabilmente il punto di riferimento essenziale dell'intellettuale italiana, ma il rapporto che ella instaura con lo Stagirita è al tempo fedele e assai critico. Esiste una dicotomia tra l'Aristotele 'cattolico' presente nelle sue opere più propriamente letterarie (le agiografie in prosa e i commenti o 'allegorie' caratteristiche della letteratura barocca italiana ma che in Marinella riflettono un reale approfondimento intellettuale e non una superficiale e scialba allusione ai *topoi* della morale cattolica come nell'*Adone* di Marino) e il suo rivoluzionario trattato sulla dignità delle donne. Sebbene questo breve saggio non si occupi della *La nobiltà, et eccellenze delle donne* su cui sono state scritte pagine illuminanti da studiosi contemporanei, non ci si può esimere dal sintetizzare il risentito e ben giustificato disaccordo che la Nostra enuncia nei confronti del Filosofo. Come sottolinea Sandra Plastina, nel suo trattato Marinella evidenzia come la presunta inferiorità femminile di origine aristotelica sia di carattere essenzialmente "termico" (cfr. *De generatione animalium* 775a, 15-16) poiché, essendo la natura femminile più fredda di quella maschile, le donne hanno un cervello più piccolo perché non hanno bisogno di "un organo di refrigerazione pienamente sviluppato".¹ Marinella condanna punti chiave di trattati quali l'*Historia animalium* e la *Politica*, oltre che l'*Etica* (che invece, come vedremo, in altre sue opere segue fedelmente nelle sue affermazioni più propriamente morali). Pone infatti in crisi la nozione di "legge naturale" secondo la quale la donna, qualora rifiutasse la propria 'naturale' inferiorità, diverrebbe una sorta di "mostro" (cfr. *Etica Nicomachea* V 10, 113, 4b 20). I filosofi aristotelici non considerano di fatto le diverse condizioni culturali in cui le donne vivono e nessuno osa ipotizzare che il Filosofo ("il povero Aristotele") possa aver fatto tante false affermazioni sulle donne per invidia nei confronti della moglie, una "concubina" del tiranno "Hermia" come scrive Diogene Laerzio, alla quale fu tributato un rispetto di gran lunga maggiore di quello goduto dal marito. Ancor più significativamente, l'"errore di Aristotele" potrebbe essere più semplicemente spiegato come una delle tante affermazioni scientifiche inesatte che vengono fatte ad esempio in astronomia.²

È importante notare che la scrittrice faceva un uso spesso originale delle fonti classiche, filosofiche e letterarie, che conosceva sia di prima che di seconda mano attraverso le numerose sillogi latine e italiane in voga attraverso tutta l'età premoderna europea, risultando in una produzione di una complessità intellettuale ancora tutta da esplorare (Bernardi, Cartari, Conti, ecc.). Marinella è l'autrice più sperimentale del Seicento italiano, e con tale definizione intendiamo riferirci non soltanto alla sua tendenza alla contaminazione

1. Plastina 2015: 2.

2. Plastina 2015: 21-23. Marinella 1601: 109-110.

letteraria sia nei testi laici sia, e soprattutto, in quelli prettamente religiosi. Si ricordi, come mero esempio, la sua agiografia in prosa *De' gesti eroici e della vita meravigliosa della Serafica S. Caterina da Siena* pubblicata nel 1624, scritta in uno stile che ricorda a tratti la novellistica medievale, il trattato devozionale e l'epica, aspetto quest'ultimo che diviene esplicito nel quinto libro laddove Marinella, tradendo le codificate agiografie sulla santa, inserisce un'immaginaria visione che si estende per numerose pagine in cui Caterina vede i futuri "discendenti della Serenissima Casa De' Medici" passare in rassegna uno dopo l'altro in "un gran prato, come un ampio teatro a cui faceano famoso pariete, spoglie, archi, cari trionfali, imprese, trofei e altre cose molte, tutti segni di vittorie, di grandezza" e ne apprende i nomi e le future gesta da un "celeste messaggero".³ In questo lungo episodio l'autrice segue ed espande significativamente il topos epico classico della profezia e genealogia che, nelle parole di Sergio Zatti, "per i compiti istituzionali che rivestono, appaiono come le più rivelatrici dell'ideologia interna al codice eroico".⁴

Lo sperimentalismo della Nostra si rivela anche in ulteriori forme, come ad esempio nell'inserimento di affermazioni date come citazioni da testi referenziali (platonici, neoplatonici, ermetici, aristotelici ma anche letti attraverso i commenti di Tommaso) e nell'applicazione insolita e singolare di testi aristotelici di natura scientifica, come si riscontra nella sua seconda vasta agiografia in prosa dedicata al Poverello *Le vittorie di Francesco il Serafico. Li passi gloriosi della diva Chiara* (1643), un trattato fiume di centinaia di pagine fitte di commenti ai margini che moltiplicano ed espandono la narrazione in innumerevoli echi eruditi liberamente associati a eventi nelle vite di Francesco e Chiara, come si vedrà nella seconda parte di questo saggio.

Sarà utile prendere l'avvio con un breve esame di alcuni termini chiave presenti nei testi della scrittrice: *Vis cogitativa*, potenza irascibile e potenza concupiscibile. Nell'*Allegoria* del quinto canto del suo *Amore innamorato et impazzato* (prima edizione 1598; 1618 seconda edizione ampliata; la prima edizione moderna da noi curata è uscita nel 2023) Marinella, come è di rigore per uno scrittore secentesco italiano, 'rivela' il significato morale degli eventi narrati dalle ottave a seguire. Il canto in questione rappresenta una delle sue più famose e strabilianti invenzioni poetiche: Cupido, ferito da Mercurio con uno dei propri strali e quindi divenuto folle di passione per una ninfa che lo rifugge, scende disperato agli Inferi dopo averla cercata ovunque senza successo. In versi densi di allusioni alla *Commedia*, la *Gerusalemme liberata* e l'*Eneide*, Marinella trasforma Cupido in un nuovo Enea che nella "campagna [...] del pianto" s'imbatte in un'orda di donne (tra le quali si staglia Didone), che per

3. Marinella 2011: 138 e 144. Sullo sperimentalismo della scrittrice: Maggi 2011; sulla visione profetica della santa: Subialka 2011.

4. Zatti 2000: 97.

causa sua soffrirono le più devastanti pene amorose.⁵ Anziché tenere gli occhi bassi e rimanere in silenzio, come si legge nell'*Eneide* (VI, 469-470), la Didone di Marinella chiama alle armi le altre donne perché massacrino il giovane dio, come le baccanti fecero con Orfeo, per vendicarsi di tutte le sofferenze da lui provocate. Questo sovvertimento dell'indimenticabile immagine della regina suicida, che reprime la sua rabbia in silenzio tra le ombre dell'oltretomba, è di grande carica emotiva e il riscatto invocato dalle donne oppresse acquista una tonalità che eccede la sua mera natura letteraria. Tuttavia, nell'*Allegoria* che precede il canto la scrittrice propone una lettura più complessa dell'identità femminile. Per Marinella, la "selva piena degli spiriti di quelle donne, che per amore uscirono di questa vita, sarà la parte cogitativa e le donne li pensieri molti che in essa a vicenda sorgono".⁶ La *vis cogitativa sive ratio particularis* nella *Summa Theologiae* di Tommaso (I, q. 78, a 4) è uno dei quattro sensi interiori (il senso comune, l'immaginazione, *vis cogitativa* o *vis aestimativa* e la memoria) ed indica una percezione quasi proposizionale, ciò che negli animali è semplicemente la *vis aestimativa* che occupa la stessa area del cervello della *cogitativa* ma non coinvolge la ragione, che appartiene soltanto agli esseri umani. La *cogitativa* indica la capacità dell'essere umano di valutare se un qualcosa sia concretamente per noi positivo o negativo.⁷ Nell'*Allegoria* di Marinella il termine 'cogitativa' più genericamente, come avviene spesso in testi letterari secenteschi, indica l'intelletto umano, o meglio la ragione. La *vis cogitativa* è qui paragonata ad una selva, immagine le cui connotazioni, senza doverci rifare al modello dantesco o tassiano, significano qui una facoltà 'disorientata', percorsa da "pensieri molti" che si avvicinano irrequieti come donne travolte da sentimenti irrefrenabili, secondo quanto imponeva l'immagine stereotipica della natura femminile. La rappresentazione allegorica di Marinella presenta la 'cogitativa' come una facoltà 'turbata', perché appare come l'espressione di un furore sia autodistruttivo (Didone suicida) sia vendicativo (le baccanti che dilanano Orfeo) ben lontano dal suo significato tomistico, sebbene il delirio stesso con cui in questo contesto la 'cogitativa' si esprime sia dato come un atto di giustizia, violento ma giustificato (canto V, ott. 15, v. 6).⁸

L'enfasi sull'intelletto quale ragione nella sua funzione di salvaguardia della fragilità dell'identità umana è certamente corrispondente ai dettati controriformistici ma nella poetica di Marinella è l'intero corpus del pensiero antico che viene a farsi partecipe di questa impresa che vede l'immagine della 'selva' non soltanto come luogo oscuro del peccato, ma anche come condizione

5. Marinella 1618: canto V, ott. 13, v. 5, 103. Sul *Cupido cruciatur* di Ausonio, la fonte essenziale di questo passo, si veda Maggi 2023: 17-18.

6. Marinella 1618: 98.

7. Per un esaustivo esame dei sensi interni in Tommaso si veda Tellkamp 2012.

8. Marinella 1618: 104.

costante dell'individuo i cui 'pensieri' sono un turbinio di forze contrastanti e lesive. È proprio nell'*Allegoria del poema* che segue la lettera dedicatoria a Maria de' Medici, posta all'inizio di *Amore innamorato et impazzato* che l'autrice chiarisce come il suo poema non sia altro che una messa in scena dello scontro tra la "potenza irascibile" e quella "concupiscibile" secondo l'immagine dal *Fedro* platonico dei due cavalli, uno bianco e uno nero, trattenuti dall'auriga significativa la ragione (246a-b, 253c-e).⁹ Intessendo una fitta sequenza di riferimenti, soprattutto platonici, che tuttavia sono prestati dalle definizioni di questi termini in sillogi secentesche, in primis una densa pagina del terzo tomo del *Seminarium totius Philosophiae* (1582-1585) di Giovanni Battista Bernardi, Marinella spiega come l'intero poema in dieci canti è centrato sulla disperata e infruttuosa ricerca di Cupido, la potenza concupiscibile, dell'amata ninfa Ersilia, che è "immagine della ragione" e per questo è ritratta nel suo vivere solitario lontano dalle malie del mondo (i boschi), mentre il giovane Iridio, amante casto della ninfa, indicherà la potenza irascibile che "pugna" contro il dio dell'amore, la cui pernicioso reputazione è un topos secentesco e trova la sua massima espressione nelle poesie e nell'autocommento di Campanella.¹⁰ Non soltanto si tratta qui di un amore 'folle' perché eccessivo, ma anche di una passione imposta da una presenza esterna, dato che Mercurio ha ferito Cupido con una delle sue frecce per ordine di Giove perché il dio dell'amore provi egli stesso la follia che egli impone al mondo e che non esclude neppure le divinità dell'Olimpo. Marinella ripropone la medesima citazione nella sua "Allegoria universale di tutto il poema" che introduce *Le Lagrime di San Pietro* del Tansillo. Qui la scrittrice offre una lunga biografia del santo e dà una spiegazione filosofica del suo tradimento: "Lo' nfidò servo che provoca il timoroso Pietro a negare il suo Creatore ci farà figura dell'irascibile potenza, non quando ella combatte per la ragione, ma quando contra la ragione mostra le furiose sue forze, perciocché talora guerreggia (oh nobil guerriera) per l'anima migliore, opponendosi alla concupiscibile, come mostra Platone con tali parole *anima vis irascibilis concupiscentia opponitur*".¹¹ In questa complessa citazione Marinella prima di tutto evoca la distinzione presente nel quarto libro della *Repubblica* platonica (440a-b2) tra l'irascibile e il concupiscibile e in particolare l'affermazione che l'irascibile "talora" si pone contro i desideri qualora essi siano contro la ragione. La scrittrice mette in chiaro di essere a conoscenza dell'ambiguità dei termini "irascibile" e "concupiscibile" poiché in Tommaso (*Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 2 co.), il quale riprende la visione aristotelica dell'anima, essi

9. Ivi: n.n.

10. Bernardi scrive che "anima irascibilis unumquemque fortem vocamus quum ipsius animi impetus conservarit per dolores et voluptates, id quod a ratione horrendum aut secus esse dictatum est". Al contrario, "animae concupiscibilis pars ita vocatur ob vehementem cupiditatem circa cibum, potum et res venereas et quaeunque alia ad haec sequuntur". Bernardi 1599: 48r. Sull'opera di Bernardi si veda Canone 1997.

11. Tansillo 1738: xxi. Enfasi nel testo.

costituiscono i due aspetti dell'appetito sensitivo ed hanno una connotazione inizialmente positiva: "Appetitus sensitivus [...] dividitur in duas potentias [...] scilicet in irascibilem et concupiscibilem". In particolare, spiega Tommaso, la prima, "per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum et ad refugiendum nociva [...] dicitur concupiscibilis", mentre la seconda "per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt [...] vis vocatur irascibilis". Quindi per Tommaso le due parti dell'appetito sensitivo lavorano insieme nel conseguire ciò che viene percepito come appropriato o conveniente. Al contrario, Marinella ritiene che, mentre l'appetito irascibile può essere positivo, se 'combatte per la ragione' (sebbene in Tommaso esso sia positivo se sostiene il concupiscibile e non la ragione in sé), esso può essere anche negativo se si pone al lato della concupiscenza. L'appetito concupiscibile, quale spontaneo desiderio di ciò che viene percepito come appropriato, è assente dalla riflessione della scrittrice, perché identificato come disordine emotivo *tout court*, e come tale intrinsecamente nocivo. Nell'*Allegoria del poema* già citata, per sostenere questa visione delle due potenze come due forze inevitabilmente opposte (il potere di Cupido sta a simboleggiare che alle volte "la concupiscibile vince e sottomette la irascibile"), Marinella aggiunge una libera riscrittura data come citazione dall'*Etica* aristotelica "Voluptates, si vehementes fuerint mentem a suo statu dimovent", che probabilmente non proviene dal nono capitolo ("De proprietatibus fortitudinis") del terzo libro come afferma l'autrice, ma piuttosto echeggia la terminologia presente nel commento di Donato Acciaiuoli al capitolo decimo "De temperantia".¹² Ma, come si evince dal capitolo quarto ("De gl'iracondi, bizzarri e bestiali") della sezione "I difetti et mancamenti de gli huomini" nel *La nobiltà, et eccellenze delle donne*, per Marinella la potenza irascibile in sé può essere pervertita al male senza che essa debba essere in rapporto alla concupiscibile. Marinella scrive che l'ira, una delle connotazioni della potenza irascibile, viene da alcuni chiamata "incontinenza" ed è causa di tanti omicidi negli "huomini adirati", e aggiunge la seguente frase in latino: "Provocatio irascibilis animae partis ad ulciscendum".¹³

Da questo breve *excursus* si denota la 'malleabilità', per così dire, dell'approccio di Marinella al suo materiale referenziale. Per comprendere l'approccio personale della scrittrice ai suoi modelli filosofici (echi, citazioni, forzature, riscritture) si dovrà quindi guardare alle varie modalità citazionali usualmente utilizzate tra Cinquecento e Seicento in Italia anche in testi di natura non strettamente filosofica, come si evince anche dal *corpus* della Nostra, in cui soprattutto allusioni vere o presunte alla tradizione platonica e neoplatonica sono molto spesso accompagnate da riferimenti alle opere aristoteliche, soprattutto l'*Etica Nicomachea* e la *Politica*. Una prima distinzione si dovrà

12. Marinella 1618: n.n. Cfr. Aristotele 1560: 56v sgg.

13. Marinella 1601: 166.

porre tra mero inserimento ‘dotto’ di riprese dalle fonti del pensiero ermetico e neoplatonico, e inevitabilmente anche aristotelico, e una loro ‘reale presenza’ concettuale. Una seconda differenziazione dovrà essere tenuta a mente tra un procedimento di citazione diretta o di citazione indiretta, esplicita o implicita. Come primo esempio si mettano a confronto *Il libro de natura de amore* di Mario Equicola pubblicato nel 1525, ma la cui composizione si concluse probabilmente nel 1507, e il *De pulchro et amore* di Agostino Nifo (1529), amico di Equicola il cui nome viene espressamente menzionato nel trattato del Nifo.¹⁴ La distinzione essenziale tra Nifo e Equicola, due autori in stretto contatto, è che, mentre Nifo utilizza Aristotele senza doverne necessariamente citare passi specifici perché aristotelica è la base del suo pensiero, al contrario Mario Equicola, che non ha una solida formazione filosofica, nei capitoli del *Libro de natura de amore* sintetizza le sue fonti testuali attraverso l'accorpamento di brevi citazioni letterali in nuove unità sintattiche che non hanno senso se non lette come frammenti di pagine sconnesse dell'opera referenziale. Equicola cuce brani dai testi degli autori che a mano a mano va discutendo senza che il risultato sintattico sia sempre intelligibile ed è arduo alle volte anche capire se Equicola stesso abbia compreso i testi che va sintetizzando. E paradossalmente si viene a percepire l'interpretazione autentica dell'Equicola del concetto di amore da come egli disfa e rappezza le citazioni dirette delle sue fonti. Parlare d'amore significa per Equicola menzionare Platone, sebbene in realtà egli, come il suo amico Nifo, trovi nelle opere di Aristotele, soprattutto l'*Etica*, il *De anima* e i *Problemi* i veri punti di riferimento. Per questo in un lavoro su Equicola ho sottolineato come spesso piuttosto che di ‘sincretismo’ si dovrebbe parlare di ‘ibridismo’ filosofico nella cultura rinascimentale, cioè di un accorpamento di citazioni, echi, allusioni che non giungono a formare un'unità testuale coerente, ma rispondono ad una varietà di richieste culturali imposte come inevitabili.¹⁵

Un secondo caso di citazione diretta, molto più frequente ma funzionante come mero prestito colto, si presenta in genere in forma monotona e succinta, come ad esempio nell'uso del capolavoro *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, volume la cui complessità non è davvero compresa dalla maggior parte degli scrittori italiani rinascimentali ma di cui si percepisce la supremazia. Dei *Dialoghi d'amore* gli innumerevoli trattati d'amore riproducono la definizione dell'amore (“l'amore veramente si può diffinire che sia desiderio di godere con unione la cosa conosciuta per buona”), riprodotta spesso all'inizio di qualsiasi trattato, e le distinzioni tra amore e desiderio dal primo dialogo, il più breve e il più schematico dell'intera opera.¹⁶ In egual modo comuni sono brevi isolate citazioni dal *corpus* aristotelico estrapolate dal loro più ampio contesto testuale,

14. Boulège 2003: ix.

15. Maggi 2017.

16. Leone Ebreo 2008: 44.

il che rende possibile un flessibile accostamento alle opere platoniche. Questi distinti processi di accorpamento testuale, presenti anche nei testi di Lucrezia Marinella, non corrispondono al nostro moderno concetto di plagio, cioè ad un consapevole ‘furto’, ma piuttosto ad un assorbimento e riutilizzo che rende il prestito parte di un nuovo organismo testuale.¹⁷ Ciò che certamente accomuna questo discutibile utilizzo premoderno delle fonti e il nostro concetto di plagio è la strumentalizzazione ai fini della costruzione di un’immagine autoriale.

Più complesso è l’impiego di citazioni implicite, con le quali si dovranno indicare sia modelli testuali contemporanei che vengono svuotati del loro significato originale e ‘riscritti’, sia fonti secondarie, cioè sillogi, manuali, enciclopedie che sintetizzano il pensiero degli ‘antichi’. Per la prima modalità si veda, ad esempio, il *Rivolgimento amoroso dell’uomo verso la somma bellezza* di Marinella originariamente pubblicato con la *Vita del serafico et glorioso san Francesco* (1597), la sua prima biografia in versi del Poverello. Il *Rivolgimento amoroso* è stato letto come la descrizione di un “famelico amante” che s’incammina in un processo neoplatonico ed ermetico di allontanamento dalla bellezza terrena, soprattutto quella incarnata dalle donne che vengono descritte in termini poco lusinghieri, verso una contemplazione del divino.¹⁸ L’ipotetico stampo neoplatonico ed ermetico proverrebbe, secondo un’interpretazione problematica purtroppo ormai data per scontata, prima di tutto il modello testuale utilizzato da Marinella, cioè la *Lettera del rivolgimento dell’uomo a Dio* di Giulio Camillo, un’opera pubblicata postuma e ben conosciuta nel Cinquecento.¹⁹ In realtà, del trattato di Camillo rimane soltanto la struttura retorica, inclusa la necessità di allusioni allo pseudo-Dionigi, Platone e Mercurio Trismegisto, sebbene il vero messaggio veicolato dall’opera di Marinella sia puramente controriformistico e certamente lontano da qualsiasi vera adesione al pensiero ermetico.²⁰ Il nocciolo della questione ritorna ad essere il conflitto tra la ragione e le due potenze, irascibile e concupiscibile di cui abbiamo già parlato, che qui divengono pressoché sinonimi di ‘corpo’ *tout court* come ostacolo nel processo di distacco dell’anima (la ragione) dall’esistenza umana: “[M]i sia lecito di chiamare corpo ciò che dall’anima ragionevole infuori te si ritrova e si vede questa caduca parte con li appetiti concupiscibili et irascibili tanto ti raggira rappresentandoti falsi dilette”. Il corpo come “fracido cadavero ed oscura tomba dell’anima” è sì collegato dalla scrittrice al “Pimandro” di “Mercurio Trismegisto”, ma tale ributtante metafora è assente dal breve dialogo incluso negli *Hermetica* tradotto da Ficino ed è in realtà un topos della più tetra spiritualità cattolica secentesca. Del *Pimander* la scrittrice ha esautorato ogni specifico riferimento propriamente teologico (ad esempio, il ruolo del demone

17. Si veda Cherchi 1998.

18. Marinella 1597: n.n.

19. Camillo 1552: 41-56. Cfr. Mongini 1997: 386-390.

20. Cfr. Maggi 2008: 117-118.

nell'ascensione dell'anima ma anche l'indiamento del soggetto che ha ricevuto la conoscenza ermetica). È nella ferocia delle sue metafore ed allusioni, ad esempio la deplorabile descrizione delle donne o nella sua enfasi conclusiva sulla "atra e oscura Stige infernale" che attende il peccatore, che si rivela la *Stimmung* del breve *Rivolgimento* di Marinella.²¹ Platone, Mercurio Trismegisto, Zoroastro, Plutarco funzionano nel *Rivolgimento* (ma anche altrove, come nelle *Vittorie di Francesco il serafico* come vedremo) sia come echi di una vaga spiritualità antica letta come sinonimo di quella cattolica, sia come elementi che convalidano la qualifica dell'autore o autrice in questione. Quindi nella composizione del suo *Rivolgimento* Marinella produce una doppia eco testuale, implicita ma riconoscibile (*Lettera del rivolgimento* di Camillo) e esplicita ma solo apparente, cioè svuotata del suo messaggio originario (neoplatonismo, ermetismo).

Per ciò che concerne la seconda modalità citazionale implicita, cioè riprese più o meno sostanziali da sillogi o enciclopedie, si riscontra un procedimento consueto: la presenza indiretta della fonte secondaria può essere riscontrabile attraverso tutto un testo, e se qualora essa venga rivelata ciò avviene non alla prima occorrenza ma *en passant* dopo che essa sia stata ampiamente utilizzata, e questo è il procedimento usato anche da Marinella. Si veda, ad esempio, *Della magia d'amore* (1591) di Guido Casoni, la cui genesi proviene dal *Syntaxeon artis mirabilis* di Pierre Grégoire (1583), una "vera e propria enciclopedia delle scienze" nelle parole di Paolo Rossi, o meglio un 'Bignami' tascabile.²² Casoni apre ogni singolo capitolo della sua operina ("Come amor sia musico", "Come amor sia geometra", ecc.) copiando la definizione data di tale disciplina (geometria, musica, ecc.) nell'enciclopedia del Grégoire. Sebbene Casoni citi il nome di Grégoire in un passo del suo trattato, non ne dichiara la reale portata per la costruzione del suo intero lavoro e quindi il breve testo di Casoni, sulla cui presunta complessità filosofica sono stati scritti numerosi saggi che tuttavia ignorano la vera genesi del trattato, è al contempo un godibile trattato d'amore, che si può porre come conclusione di questa fortunata tradizione letteraria, ed esempio di scaltro adattamento di un'opera altrui.²³

L'impiego che Lucrezia Marinella fa di queste numerose sillogi è complesso, prima di tutto perché le sue fonti secondarie alle volte sono approssimativi riassunti come il *Syntaxeon artis mirabilis*, sebbene le riprese della scrittrice si limitino talvolta alle brevi definizioni date dagli autori negli indici dei loro testi. Questo aspetto complica certamente il nostro giudizio sulla reale conoscenza delle opere classiche in autori quali Lucrezia Marinella, anche se pos-

21. Il soggetto meditante è maschile e ostile alla presunta superficialità femminile: "Il sesso femminile tanto si compiace della bellezza che se alcuna di queste giudica esserne priva [...] tanto si tinge e colora il nero, pallido, macilento e mal composto volto che in qualche parte acquista un non so che di mascherata e fitticia bellezza che piuttosto le aumenta la deformità" (Marinella 1597: n.n.).

22. Rossi 1980: 80.

23. Si veda Maggi 2003.

siamo affermare che, nel lavorare alle edizioni di alcune delle sue opere agiografiche, abbiamo riscontrato che la scrittrice utilizzò sia testi enciclopedici o compilazioni sia fonti primarie, sebbene indichi come prelievi testuali quelle che si rivelano invece essere sue proprie definizioni, spesso in latino, e non distingue la provenienza delle singole riprese seppure dichiarati, esattamente come fa Casoni, l'esistenza delle fonti secondarie dopo che il loro abbondante utilizzo è già avvenuto.

Come si è accennato, la straordinaria presenza letteraria di Marinella nel canone italiano risiede nel suo sperimentalismo, nel suo perseguire una contaminazione dei generi letterari e filosofici dimostrando una originalità che si può definire 'barocca' soprattutto per il suo produrre un senso di sconcertante 'meraviglia', anche nell'uso 'libero', per così dire, delle fonti filosofiche, e che resta assolutamente unica nel panorama culturale non solo della cultura secentesca. È arduo immaginare, ad esempio, la presenza dei trattati non solo morali ma anche scientifici di Aristotele in un testo agiografico, come vedremo in un momento, ma questo è esattamente ciò che Marinella riesce a compiere nella sua vasta produzione spirituale. Questo effetto 'estremo' di contaminazione deve essere letto anche come risultato della dissoluzione delle opposizioni tra Platonismo ed Aristotelismo, ambedue letti e riscritti alla luce della filosofia scolastica.

Marinella ha una conoscenza anche diretta dei testi aristotelici, in particolare dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica*, ma anche di alcune delle opere scientifiche del Filosofo. Il tutto diviene di enorme interesse quando questo eclettismo è applicato ad un'opera agiografica in prosa come *Le vittorie di Francesco il serafico. Li passi gloriosi della diva Chiara* (1643), la sua seconda agiografia dedicata al Poverello decenni dopo il poemetto in versi *Vita del serafico et glorioso San Francesco* (prima edizione 1597; seconda edizione 1605). La nuova versione in prosa, che si estende per più di cinquecento pagine, dà ampio spazio alle vicende di santa Chiara, pressoché assente invece nel precedente poema. Una differenza sostanziale esiste tra le varie agiografie poetiche della scrittrice e quelle in prosa. Mentre la scrittura in versi si traduce in una narrazione lineare che si fonda, attraverso tutto il secolo, su una serie di stilemi ripetuti e variati *ad nauseam*, le due imponenti agiografie su Caterina, Francesco e Chiara 'appannano', per così dire, gli eventi ben conosciuti della vita dei tre santi e trasformano il racconto in un'astratta, e tutta personale, forma di meditazione, nella quale l'enfasi narrativa si trasferisce dalla storia vissuta alle esperienze spirituali interiori dei santi e quindi tende ad una a-storicità essenziale che rende i due volumi spesso pressoché illeggibili, anche per la loro assai contorta, e spesso irrisolvibile, sintassi. Queste due opere della Nostra possono essere affrontate soltanto nella forma di ampie scelte antologiche.

Il sottotitolo dell'agiografia del Poverello, *Vittorie di Francesco il serafico*, specifica che l'opera contiene "ragionamenti, ammaestramenti e sensi aristotelici, platonici e teologici" sebbene nella prefazione "A' lettori" l'autrice affermi

che “in questo teologico e filosofico libro [...] buona parte della sapienza aristotelica leggendo goderete”.²⁴ E questa affermazione è corretta perché in realtà la presenza platonica è scarsa mentre di grande rilevanza è quella aristotelica, sia diretta sia di seconda mano. La novità di questo testo fiume è nell’essere un’opera che viene minutamente commentata dall’autrice con lunghissimi riferimenti a margine, spesso di difficile lettura per la qualità della stampa e l’uso del corsivo con lunghe glosse in latino (alcune con errori di stampa) che occupano l’intera pagina, creando una sorta di cornice visiva al testo, come se la vita scritta del santo riflettesse una realtà eterna che rispecchia e conferma i dettami della filosofia classica. In altre parole, Francesco è nell’agiografia non solo un modello della teologia cristiana, ma incarna e sintetizza anche tutto il sapere classico concernente non solo l’etica ma anche la politica, con speciale enfasi data al pensiero aristotelico. Marinella, dovremmo aggiungere, ritiene che la scrittura della vita di Francesco e Chiara necessiti di un’esegesi che chiarisca e amplifichi il senso degli eventi narrati. Le *Vittorie di Francesco il serafico* è un testo ‘folle’, se possiamo permetterci, in cui le ripetizioni tematiche e citazionali sono infinite, l’evoluzione biografica tende a scomparire, come se più che di un’agiografia si dovesse parlare di un testo scritto in un processo di meditazione privata che la scrittrice ha anche visto come una *summa* del sapere antico, che si identifica sì con i soliti riferimenti a Platone, Plotino, Porfirio ripresi attraverso Ficino, ma il cui unico vero punto di riferimento è Aristotele.

Si veda, come primo esempio, il topos dell’amore del santo per la solitudine. Nel “Primo libro” Marinella narra la giovinezza del santo e la sua “lieta compagnia di graziosi giovinetti, eguali di età, conforme di volere, pari di costumi. Egli, non meno che gli altri di delicati panni vestito, sembrava dato alle dolcezze del malnato secolo”.²⁵ Tuttavia, l’anima del giovane Francesco si sapeva “illuminata da quel sole che non tramonta mai”. Ponendo a parte la questione della progressiva, e non subitanea, conversione di Francesco, deenfaticizzata nell’agiografia della Nostra, Marinella sottolinea che la “sembianza di vanità” mostrata dal giovane Francesco “era per compiacere altrui, non per proprio diletto, essendo a lui di noia e disturbo, perciocché nel suo petto li fumi delle vaneglorie e delle ambizioni di già tramontate erano”. Inoltre, già nella sua prima giovinezza il santo aveva scoperto il dono della solitudine: “Nella reiteratezza ritrovava il suo riposo, però la solitudine eletta sì aveva per cara amica, perciocché la mente distratta da varie e vani ragionamenti non può salire a godere le celesti bellezze”. Simili affermazioni, come abbiamo accennato, sono presenti nel *Rivolgimento*, presentate falsamente come di derivazione neoplatonica. Tuttavia Marinella amplifica il concetto della salita dell’anima alle “celesti bellezze” scrivendo al margine sinistro della pagina “Aristot.

24. Marinella 2017: 98.

25. Ivi: 105.

Sedendo et quiescendo fit vir prudens et sciens.” La stessa frase in latino è ripetuta nel “Libro secondo” dell’agiografia quando Francesco si ritira “in parte solitaria” mentre il demonio evoca l’immagine seducente di una giovane attraverso la condensazione dell’aria.²⁶ L’allusione ad Aristotele, in particolare alla *Fisica*, è presa di seconda mano dal commento di Tommaso al *De anima* aristotelico.²⁷ È Tommaso ad affermare che il concetto della sapienza derivante dal sedersi in silenzio deriva dal settimo libro della *Fisica*. Rilevante è che la scrittrice preferisca collegare la riflessione sulla solitudine al filosofo greco piuttosto che all’autore della *Summa* e in ogni caso escludendo del tutto Platone, che le era parso più consono nel suo *Rivolgimento*. Quindi lo stesso concetto, l’importanza della solitudine per ascendere ad una comprensione del divino, è data sia come platonica sia come aristotelica, sebbene sia testualmente, almeno in questo testo, una citazione implicita dal commento di Tommaso.

Nell’agiografia Marinella fa anche uso del *Seminarium* del Berardi già citato insieme ad altri volumi simili quali la *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Auerrois* di Marco Antonio Zimara (1470-1535) e i *Commentaria in concordiam evangelicam* del gesuita Sebastião Barradas. Si tratta di testi enciclopedici non dichiarati dalla scrittrice, la quale tuttavia, sempre al margine della pagina, menziona, dopo averlo usato già in precedenza, *Philosophi et theologi nostrae aetatis eruditissimi omnia quotquot inveniri potuerunt* del domenicano Crisostomo Javelli (1470-1538). La presenza massiccia di queste fonti non significa che Marinella non avesse una conoscenza di prima mano di alcuni dei trattati aristotelici, come provano le citazioni direttamente prelevate da alcune delle traduzioni latine disponibili. Particolarmente interessante è l’uso che Marinella fa dell’*Etica*, per esempio il libro ottavo sull’amicizia, quando evoca un’altra tentazione diabolica nel primo libro dell’agiografia, l’episodio del diavolo che si presenta sotto forma della madre del Poverello, disperata perché, disturbata dal comportamento eccessivo del figlio, lo scongiura di seguire i concetti fondamentali della morale aristotelica, in primis la moderazione, sempre dal libro ottavo dell’*Etica*. La diabolica immagine della madre Pica traduce direttamente da Aristotele: “Se l’amor delle madri verso li figliuoli fosse tollerabile, non mi vedresti per queste selve qual forsennata gir vagabonda cercando, amando e seguendo uno che si nasconde, fugge e odia l’amor, la diligenza e la cura di chi lo generò, Il premio di amore è amore, ma né anco chieggiono al suo amore ricompensa. *Amano, non cercano essere amate*”.²⁸ A margine, leggiamo: “Arist. Ethi. Amant et redamari non curant, gaudent videre filios suos bene agentes”, che è citazione quasi letterale dalla versione latina *Moralium Nichomachiorum*, in *Libri omnes quibus tota moralis philosophia... continetur*.²⁹

26. Ivi: 144.

27. Tommaso d’Aquino 1550: 64r.

28. Marinella 2017: 135. Enfasi nel testo.

29. Aristotele 1579: 201.

La moderazione, secondo gli insegnamenti aristotelici, è disdicevole per chi, come Francesco, aspiri ad abbandonare la *mediocritas* sociale per darsi al divino. Al contrario, quando presenta l'irrepreensibile comportamento del giovane Francesco nei confronti della severa disciplina lavorativa imposta dal padre, Marinella si volge di nuovo all'Aristotele 'morale', in particolare al libro ottavo della *Politica*, che viene mescolato con citazioni bibliche. Dopo averlo tormentato con "acerbe battiture", il padre di Francesco "con modo villano e nemico, con duri lacci legandolo, li rimproverava l'oro e l'argento che gittato aveva, diceva egli, inutilmente e fuori di ragione".³⁰ Il padre "nell'infinito delle ricchezze voleva diliziare, quasi sia un pozzo senza termine. Secondo il parer de' sani, devono esser finite, essendo esse instrumenti delle cose famigliari. *Nullum instrumentum nec magnitudine, nec multitudine infinitum est*, benché Solone forse, poeticamente ragionando, disse: *Divitiarum nullus finis constituius hominibus*. L'avarò", conclude il commento di Marinella, "è à somiglianza dell'oceano in cui entrano tutti li fiumi e mai sopravanza".³¹ In questo breve passo le allusioni a margine alla *Politica* sono numerose, tutte dal capitolo nono del primo libro, laddove Aristotele discute degli eccessi della ricchezza dopo aver aperto il capitolo con un riferimento alla famiglia (cfr. *Politica*, I, 9, 1258a 15-20).

Tuttavia l'appropriazione più originale della *Politica* è laddove Marinella nel quinto libro dell'agiografia introduce il tema della *Regola* composta da Francesco, che la scrittrice presenta come la perfetta incarnazione delle direttive date da Aristotele nella *Politica*:

Invitava il filosofo [Aristotele] che, volendo scoprire una perfetta repubblica, vuole che le donne e li fanciulli sieno bene ammaestrati nelle virtù, perciocché le donne sono la metà degli uomini liberi e dalli fanciulli vengon coloro che hanno a reggere e imperare. Così il serafico voleva che ciascuno delli suoi fratelli, avendo da instruire e insegnare, ed esser parte della sua religione, fossero perfetti.³²

Al margine, Marinella scrive: "Arist. Pol. lib. I. c. 8. Pars ad totum respicere debet. Necessarium est respicienti ad rempublicam filios, uxoresque instituire. Refert ad rectam institutionem reipublice pueros et mulieres esse bene institutos. Nam mulieres sunt media pars hominum liberorum". In questo caso Marinella, sempre focalizzandosi sul concetto della comunità familiare come nucleo centrale di qualsiasi struttura sociale, trascrive fedelmente dal capitolo "De partibus rei domesticae differentia virtutibus mulieris, servi, pueri, imperantis, parentis, artificum et causa" dal *Contenta politicorum Aristotelis libri octo*.³³

30. Marinella 2017: 122.

31. Marinella 2017: 122-123. A margine si legge: "Omnia flumina intrant in mare, et mare non redundat. *Ecclesiastes* 1.7". Enfasi nel testo.

32. Ivi: 275.

33. Aristotele 1536: 14.

Anche delle opere scientifiche di Aristotele si hanno molteplici tracce nelle *Vittorie di Francesco il serafico*, in alcuni casi attraverso citazioni in latino non a margine ma nel testo stesso, come abbiamo già avuto modo di notare. Ad esempio, nel libro terzo, si parla dei “precetti e modi di vivere” che Francesco aveva imposto alle donne che lo avevano seguito. Spostando la narrazione da Francesco a Chiara, Marinella racconta la desolazione che i genitori della giovane Chiara provavano: “*Remota causa, removetur effectus*. Tolta colei ch’era cagione di ogni allegrezza ed ogni contento, li mesti genitori di Chiara, stupidi di tanta risoluzione, rimasero come statue di marmo non dissimile da coloro che videro la faccia di Medusa”. La frase iniziale in latino è in corsivo ed è tratta da un passaggio del secondo libro della *Fisica*, nella formulazione divenuta canonica negli scritti di Tommaso, anche se reimpiegato in maniera, per così dire, piuttosto libera.

Ma vorrei menzionare due esempi particolarmente riusciti dal punto di vista artistico, in cui la spiritualità si coniuga con la scienza aristotelica creando suggestivi risultati. Il primo episodio dalla terza parte dell’agiografia tratta del rapporto di intimità spirituale tra Francesco e Chiara, la quale “pendeva dalla sua bocca”.³⁴ Marinella descrive la giovane come segue:

Era come una tavola non dipinta, la qual può facilmente ricevere le figure e immagini delle cose. Era come una materia prima che può ricever ogni forma, onde il perfetto maestro, informandola di santissime e beatissime forme, alle quali la privazion del bene contrariar non poteva, innalzava la mente sua all’eterne beatitudini ed imprimeva in modo nella bella anima sua li caratteri de’ suoi divini ammaestramenti (*ibidem*).

Il lettore è invitato a completare la comprensione dell’evento descritto attraverso le glosse a margine. La prima è fatta derivare dal *De anima* ma passato in realtà attraverso la lettura di Tommaso: “*Arist. Erat tanquam tabula rasa in qua nihil est descriptum*”.³⁵ La seconda glossa riporta un passo famoso dalla *Meteorologia* aristotelica: “*Arist. Mundus a superioribus latioribus gubernatur*”.³⁶ Il rapporto di attrazione tra le due sante figure echeggia, nella poetica appropriazione di Marinella, l’universale relazione tra il mondo inferiore e quello superiore, l’etere.

Una simile apertura ad una visione universale dell’esperienza del santo ritorna in un passo in cui il Poverello parla ai suoi discepoli della bellezza divina eterna. La fonte non è platonica, bensì il *De coelo* aristotelico:

Oh quanto è dolce il sapere che quelle felicità sono eterne e non mai per mancare, che sono grazie, bellezze, tesori indeficienti e incoronati di eternità. Ove non temi ch’l tempo colla sua rapace mano t’involi la bellezza o

34. Marinella 2017: 186.

35. Cfr. *De anima* III, 4, 429b 29-430a 2, ma citato nella *Summa Theologiae* di Tommaso (I, q. 79, a. 2): “... *tabula rasa in qua nihil est scriptum*”. Enfasi nel testo.

36. Cfr. Aristotele, *Metereologica*, I, 2, 339a 20-25.

lo stato o le ricchezze, perciocché quivi non alberga sopra questo cielo ch'a sé ne chiama, sopra l'oro di queste stelle non regna il tempo. Quivi non vi è luoco né vacuo.³⁷

A margine Marinella aggiunge: “Arist. De caelo. Extra caelum neque tempus, neque vacuum, neque locus illae quae hic sunt tempus non facit senescere, sed sunt in alterabilia, impassibilia, optimam habentia vitam et per se sufficientissimam perseverant toto quo”.³⁸ La glossa qui, come altrove, funziona come ampliamento della citazione prescelta, cioè il testo letterario viene ad essere corroborato, rinforzato dalla fonte a cui lo si connette. Laddove topoi della filosofia neoplatonica sarebbero stati di facile utilizzo, trattandosi di temi quali la bellezza eterna del bene che è il fulcro del neoplatonismo ficiniano ben conosciuto da Marinella, l'autrice invece preferisce fornire una fonte ‘scientifica’ che sia quindi percepita come di maggiore impatto, di maggiore visibilità, nel senso letterale della parola. Parlare di ‘cielo’ riferendosi ad Aristotele offre all’immaginazione una visione ben più concreta di un’allusione platonica, non solo perché quest’ultima sarebbe già esautorata del suo originario potere evocativo, ma anche perché il discorso del Poverello ci conduce alla visione di un cielo reale che è pura manifestazione della luminosità divina. Aristotele è il filosofo della natura del mondo creato, è colui che per Marinella può anche essere utilizzato per ‘provare’ l’identificazione tra teologia cattolica e scienza, sia nel senso di scienza umana, come l’etica o la politica, sia come scienza della natura. Nelle *Vittorie di Francesco il serafico* i riferimenti a Ermes Trismegisto o Plotino sono numerosi ma risultano vuoti come nel *Rivolgimento*, mentre l’utilizzo del pensiero aristotelico, anche letto attraverso le lenti della tomistica, rappresenta una novità indiscutibile che rende l’approccio di Marinella al genere dell’agiografia una delle forme di sperimentalismo e contaminazione barocca più originale nel panorama culturale italiano.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, 1536. *Contenta politicorum Aristotelis libri octo*, Parigi, apud Prigentium Calvarin.
 Aristotele, 1560. *Peripaticorum principis, ethicorum ad Nichomacum libri decem*, Parigi, Ioannem de Roigny.
 Aristotele, 1579. *Moralium Nichomachiorum*, in *Libri omnes quibus tota moralis philosophia... continetur*, V, Lione, apud Ioannam Iacobi Iuntae f.
 Bernardi, G. B. 1599. *Seminarium totius Philosophiae*, III, Venezia, Sessa.
 Boulège, L. 2003. “Introduction”, in A. Nifo, *De pulchro et amore*, I, Paris, Les Belles Lettres, pp. vii-cxxxiv.
 Camillo, G. 1552. “Lettera del rivolgimento dell’Uomo a Dio”, in *Opere*, Venezia, Giolito, pp. 41-56.

37. Marinella 2017: 274.

38. Cfr. Aristotele, *De caelo*, I, 9, 279a 19-22.

- Canone, E. 1997. "I lessici filosofici latini del Seicento", in *Il vocabolario della République des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*. Atti del Convegno internazionale in memoria di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996), a cura di M. Fattori, Firenze, Olschki, pp. 93-114.
- Cherchi, P. 1998. *Polimattia di riuso: Mezzo secolo di plagio (1539-1589)*, Roma, Bulzoni.
- Leone Ebreo, 2008. *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, Bari, Laterza.
- Maggi, A. 2003. "Introduzione", in G. Casoni, *Della magia d'amore*, Palermo, Sellerio, pp. 9-22.
- Maggi, A. 2008. "Francesco D'Assisi e le stimmate alla luce del barocco: *Canzoni di sette famosi autori* (1606) e *Rime spirituali di diversi autori* (1606) raccolte da F. Silvestro da Poppi minore osservante", *Studi secenteschi*, 49, pp. 79-130.
- Maggi, A. 2011. "Introduzione", in Marinella 2011, pp. 7-35.
- Maggi, A. 2017. "Il libro *de natura de amore* di Mario Equicola e l'ibridismo rinascimentale", *Bruniana & Campanelliana*, 23/2, pp. 457-466.
- Marinella, L. 1597. *Rivolgimento amoroso dell'huomo verso la somma bellezza*, in *Vita del serafico et glorioso S. Francesco*, Venezia, Bertano & fratelli, n.n.
- Marinella, L. 1601. *La nobiltà et l'eccellenza delle donne, co' difetti et mancamenti de gli huomini*, Venezia, presso Gio. Battista Ciotti.
- Marinella, L. 1618. *Amore innamorato et impazzato*, Venezia, presso Gio. Battista Combi.
- Marinella, L. 2011. *De' gesti eroici e della vita meravigliosa della Serafica S. Caterina da Siena*, a cura di A. Maggi, Ravenna, Longo.
- Marinella, L. 2017. *Le vittorie di Francesco il Serafico. Li passi gloriosi della diva Chiara*, a cura di A. Maggi, Ravenna, Longo.
- Marinella, L. 2023. *Amore innamorato et impazzato*, a cura di A. Maggi, Ravenna, Longo.
- Mongini, G. 1997. "‘Nel cor ch'è pur di Cristo il tempio’. La ‘Vita del serafico e glorioso s. Francesco’ di L. Marinella tra influssi ignaziani, spiritualismo e ‘prisca theologia’", *Archivio italiano per la storia della pietà*, 10, pp. 359-453.
- Plastina, S. 2015, "Tra mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno (negato): La natura della donna nel dibattito cinquecentesco", *I Castelli di Yale*, 3/2, pp. 1-23.
- Rossi, P. 1980. *Clavis universalis*, Bologna, Il Mulino.
- Subialka, M. 2011. "Heroic Sainthood: Marinella's Genealogy of the Medici Aristocracy and Saint Catherine's 'Gesti eroici' as a Rewriting of the Genre of Virtue," in Marinella 2011, pp. 165-192.
- Tansillo, L. 1738. *Le lacrime di San Pietro*, Venezia, Piacentini.
- Tellkamp, J. A. 2012. "Vis Aestimativa and Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Commentary on the Sentences", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 76/4, pp. 611-640.
- Tommaso, d' Aquino 1550. *Tres libros de anima Aristotelis expositio*, Venezia, Scotum.
- Zatti, S. 2000, *Il mondo epico*, Bari, Laterza.

LUISA SIMONUTTI

CNR-ISPF

(Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e scientifico moderno)

email: luisa.simonutti@ispf.cnr.it

**INVISIBILI TRADUTTRICI.
DONNE E SCIENZA NELLA PRIMA ETÀ MODERNA**

Sommario: L'invisibilità delle figure femminili attraversa la storia dell'età moderna lungo un doppio binario: verso il riconoscimento del contributo culturale e del ruolo delle traduttrici. Lucy Hutchinson e Aphra Behn, Maria Angela Ardinghelli, Elizabeth Helme, Anne-Marie Fiquet du Boccage e Marie-Annette Paulze sono solo alcune tra le numerose figure qui ricordate. Donne il cui lavoro di traduzione fu spesso invisibile, misconosciuto, ma estremamente rilevante e che andava ben oltre l'esercizio linguistico, ma costituiva un viaggio verso la conoscenza e rivestiva un ruolo sociale di mediazione culturale. Nel corso della prima età moderna e con maggiore evidenza nell'età dell'Illuminismo queste figure vennero ricoprendo sempre maggior rilievo nello sviluppo dei saperi scientifici, non solo per la loro attività di traduzione, ma anche attraverso la conduzione di esperimenti in prima persona per analizzare i dati incontrati grazie all'attività traduttiva, per verificare e correggerne gli errori e per il continuo sviluppo delle scienze.

Abstract: Exploring the invisibility of the female translators over the history of the modern age proceeds along two tracks towards the recognition of both their role and their cultural contribution. Lucy Hutchinson and Aphra Behn, Maria Angela Ardinghelli, Elizabeth Helme, Anne-Marie Fiquet du Boccage and Marie-Annette Paulze are just some of the numerous figures mentioned here. Women whose work of translation was frequently invisible and unrecognised. At the same time, it was extremely important because over and beyond the purely linguistic exercise, it was also a journey towards knowledge and involved a crucial social role of cultural mediation. Over the course of the early modern age, and more evidently in the Age of Enlightenment, these women acquired increasingly greater prominence in the development of scientific thought. This was not restricted to the activity of translation alone, but also extended to direct analysis of the subject matter involved, and the verification and correction of mistakes, with a fundamental impact on the ongoing evolution of the sciences.

Keywords: Female Translators; Scientists; Invisibility; Modern Age; Enlightenment

1. “THYS MY SMAL LABOR”

Le parole di John Florio con cui, nel 1603, si rivolgeva al gentile lettore nella prefazione della sua traduzione dei *Saggi* di Montaigne, sono state frequentemente ricordate in recenti studi dedicati alle donne traduttrici della prima modernità per esplicitare la devalorizzazione sottesa al binomio saperi traduttivi e saperi femminili.

So to this defective edition (since all translations are reputed femalls, delivered at second hand; and I in this serve but as Vulcan, to hatchet this Minerva from that Iupiters bigge braine) I yet at least a fondling foster-father, having transported it from France to England; put it in English clothes; taught it to talke our tongue (though many-times with a jerke of the French Iargon) would set it forth to the best service I might; and to better I might not, then You that deserve the best. Yet hath it this above your other servants: it may not onely serve you two, to repeate in true English what you reade in fine French, but many thousands more, to tell them in their owne, what they would be taught in an other language.¹

Dedicando la sua traduzione a sei dame di corte – a Lucy Russell, contessa di Bedford e a sua madre Lady Anne Harrington, a Penelope Rich e a sua figlia Elizabeth contessa di Rutland, e infine a Elizabeth Grey e a Mary Nevill – Florio più probabilmente intendeva evocare la feconda complessità del mondo traduttivo ed esporre con limpidezza le difficoltà e la sublimità del tradurre fino ad osare coinvolgere il lettore in un’avventura artistica.² Evocando Giordano Bruno, Florio ribadiva che è dalla traduzione che nasce ogni sapere, una nascita sorprendente e divina di cui egli stesso era strumento, come avvenne per Vulcano artefice della nascita di Minerva dalla testa di Giove.

Prima di attraversare la Manica, gli *Essais* di Montaigne – nella sua prima versione bordolese – furono tradotti inizialmente in italiano da Girolamo Naselli.³ Spettò invece a Marie de Jars de Gournay il compito, secondo le volontà degli eredi del filosofo, di dare alle stampe nel 1595 un’edizione ampliata degli *Essais* di Montaigne, edizione sulla quale Girolamo Canini baserà poi una nuova traduzione italiana (apparsa a Venezia, presso Marco Ginammi, nel 1633-1634). Qui ci limitiamo a ricordare che Marie de Jars de Gournay fu traduttrice di Cicerone, Ovidio, Orazio, Sallustio, Tacito e Virgilio e che nell’opera narrativa *Le Promenoir de Monsieur de Montaigne* sottolineò in numerosi passi la disattenzione all’educazione delle donne tipica del suo tempo e anche la vulnerabilità delle figure femminili che avevano il coraggio di esprimere il loro talento. Rivendicando d’essere stata riconosciuta dal filosofo come “fille d’alliance”, lanciava i suoi strali senza escludere il padre naturale.

1. Montaigne 1603: “The Epistle Dedicatorie”, A2.

2. Uman 2012: 1-2; Simonutti 2022.

3. Montaigne 1590.

Quiconque soit celuy qui premier leur [alle dame] deffendit la science comme allumette de lasciuité, ie croy que c'est pource qu'il cognoissoit si peu les lettres qu'il craignoit qu'elles l'en missent au roüet le second iour de leur etude. Mon pere le vulgaire dit qu'une femme pour estre chaste ne doit pas estre si fine: vrayement c'est faire trop peu d'honneur a la chasteté que de croire qu'elle ne puisse estre trouuee belle que des aueugles. Au contraire il la faut subtiliser tant qu'on peut, afin que si chacun est assez méchant pour la vouloir tromper, personne ne soit assez fin pour le pouoir.⁴

Con ironia aggiungeva:

Si Socrates eust esté femme on n'en eust pas bien parlé non plus que de vous. Imaginez un peu pour veoir au roolle feminin la vigueur de son ame, sa franchise à gourmer les communes opinions ou elles blessent la verité, sa rondeur a deuiser naturellement de toutes choses, et a les veoir et considerer de mesme, sa liberté d'aller et venir par tout ou le besoing de quelqu'un ou bien son deuoir le conuie: vous trouuerez a la fin que les actions qui le rendent Socrates, seront tout iustement, celles qui le rendront la plus scandalisee femme d'Athenes.⁵

De Gournay dedica intense pagine al tema della traduzione, difende se stessa e le traduttrici dall'accusa di tradurre dal latino in modo inaccurato – “Si moy Traductrice manquant de ces rayons de lumiere pour m'exprimer, ne les eusse cherchez à ma necessite dans cette sobre paraphrase; j'eusse avec peu de peine, faict d'une tres-belle Oraison un tres-impertinent galimathias, ainsi que je voy faire à d'autres assez souvent, en interprétant les bons Livres” – e rivendica infine un proprio paradigma traduttivo:

Si ceux qui liront les Versions suivantes, y voyent quelque chose qui leur semble de prime abord hardiment traduite, ou brusquement; ils sont priez de se souvenir des precautions que j'ay proposées pour la traduction, en la Lettre precedente: et de considérer en suite, que j'ay deu prendre pour moy, les conseils que je donne aux autres pour ce regard.⁶

L'invisibilità delle figure femminili attraversa la storia dell'età moderna lungo un doppio binario, il riconoscimento del contributo culturale e il ruolo delle traduttrici. Tra gli ultimi decenni del Novecento e il Ventunesimo secolo numerosi volumi, enciclopedie e saggi hanno iniziato a far emergere la rilevanza scientifico-critica di queste figure. Un prezioso quadro storiografico di queste

4. De Gournay 1598: 26. (È stata rispettata la grafia antica.) Sulle figure di Montaigne e De Gournay, si veda tra i numerosi studi Horowitz 1986: 271-284; Tétel 1997; Deslauriers 2008: 5-15, Lebert 2023.

5. De Gournay 1598: 31.

6. Le citazioni sono tratte da Beaulieu 2012: 119-134, in part. 122 e 125, a cui si rinvia per un'analisi del canone traduttivo esposto nelle opere di Gournay e per ulteriori riferimenti bibliografici.

ricerche è stato fornito da Marie-Alice Belle.⁷ Traduttrici soprattutto di testi dell'antichità, di poeti, storici greco-latini e medievali, ma anche di Boccaccio e di Petrarca, le "savantes femmes" della prima età moderna, grazie ai paratesti e a digressioni che arricchivano le loro traduzioni, furono partecipi del dibattito contemporaneo sulla natura, utilità e ruolo della traduzione.

Il contributo di invisibili traduttrici rinascimentali fu significativo in particolare in ambito religioso. Appare quest'ultimo un campo non meno privilegiato di quello della letteratura greco-romana. Ricerche sempre più approfondite fanno emergere un panorama ricchissimo di traduttrici che dal Trecento in poi si dedicarono a trasporre nelle lingue vernacolari testi sacri, evangelici e salmi, traduzione di libri della Bibbia, di sermoni, di autori sacri e della letteratura religiosa più ampia. Toccate dalla fede e diligenti, queste figure diventavano intermediari consapevoli davanti alla loro comunità.⁸ Spiriti ardenti che offrivano agli illetterati la via della devozione e della preghiera, una ricerca in cui in prima persona erano impegnate.

Furono numerose già nel Rinascimento le traduttrici di opere religiose, morali e letterarie sia in ambito cattolico (Margareth Roper, Mary Basset, Suzanne Du Vegerre, Elizabeth Cary) sia in ambito calvinista (le sorelle Cooke, la ginevrina Locke, Katherine Parr, la stessa Elisabetta I) le quali operarono questa sottile opera di "sovversione" della retorica tradizionale attraverso le scelte linguistiche e cognitive.⁹ Giovani scrittrici spesso mettevano la loro opera sotto la protezione di dame di alto lignaggio trovandovi una qualche affinità o perché professavano la stessa fede. Traduttrici che, come sopra ricordato, fecero sentire la propria voce talvolta nei testi, ma soprattutto nei paratesti, nelle prefazioni, dediche, epistole al lettore, epistole del traduttore, epiloghi.¹⁰

Così, Anne Cooke Bacon – "humble Daughter wyseth encrease of spirituall knowledge thys my smal labor may be alowed at your hands"¹¹ – dedicava alla madre, Lady Anne Fitzwilliam, la traduzione dall'italiano in inglese di quattordici sermoni del francescano senese Bernardino Ochino. Predicatore carismatico, nonostante i buoni uffici di Caterina Cibo e Vittoria Colonna, dovette lasciare l'Italia verso Ginevra e Augsburg e infine l'Inghilterra per sfuggire al dogmatismo cattolico. Il circolo protestante di Anthony Cooke accolse il francescano e la giovane Anne scelse di tradurre ben presto alcuni sermoni

7. Belle 2012: 5-23. Si vedano anche i numerosi contributi di Jean Delisle tra cui il volume sotto la sua direzione, Delisle 2002, e il saggio di Schaeffner 2013. Per un utile panorama sul mercato e la stampa di libri composti da letterate, traduttrici e scienziate nella prima età moderna si veda Stevenson 2009: 205-237.

8. Si veda Tylus 2019: 31-43.

9. Calvani 2012: 90 e 98.

10. Cfr. Fournier & Hosington 2007: 368-369. Per un quadro dettagliato dedicato alla formazione e conoscenza linguistica, in traduzioni e scritti originali, delle donne inglesi del Cinque e Seicento si rinvia al saggio di Salmon 1994: 95-119.

11. Ochino 1551.

del controverso chierico, il quale poté godere quindi di un'ampia diffusione nel mondo riformato.¹²

Non mancarono figure come Lucy Hutchinson e Aphra Behn che nel corso del Seicento, o per denunciare la distanza dai valori cristiani del nuovo secolo o per contribuire alla diffusione delle conoscenze scientifiche oltre i circoli dotti ed elitari, tradussero testi scientifici in versi e in prosa. Sarà tuttavia a partire dal primo Settecento che si venne stralciando il velo dell'anonimato circa il ruolo delle traduttrici grazie a figure femminili come Émilie du Châtelet, Elisabeth Carter, Mariangela Ardinghelli, Giuseppa Eleonora Barbapiccola. Figure – e tra queste Marie-Anne Lavoisier per indicarne una tra le più rinomate – che pubblicarono traduzioni fondamentali e che poterono godere di fama autonoma e anzi divennero riferimento culturale per un pubblico ampio.¹³

Nuove ricerche si stanno sviluppando per mettere in piena luce esperienze ed influenze, censure e strategie linguistiche ed editoriali di donne traduttrici di testi religiosi in ambito europeo¹⁴ e mediterraneo-mediorientale.¹⁵ Le riflessioni di Tullio Gregory hanno sottolineato come, nella storia della civiltà mediterranea, il tradurre, “trasportare” si iscrivano

in un più vasto processo di trasferimento, interpretazione, riscrittura di patrimoni ereditati e di modelli precedenti. Traduzione, dunque, di testi scritti come condizione e testimonianza della loro fortuna e influenza. È la traduzione che salva e verifica una tradizione, una eredità.¹⁶

Una descrizione di un modello storico-ermeneutico evocativo unitamente a una cura che si coniuga con l'universo femminile e che, rovesciando un mo-

12. Cfr. Campbell 2016; Hughey 1934: 211.

13. Non è qui possibile dare conto di una bibliografia *in progress* e in costante crescita. Si veda inoltre il volume Plastina & De Tommaso 2019.

14. Si veda per esempio il numero speciale della rivista *Parallèles* dedicato al tema “Women Translators of Religious Texts”, a cura di Adriana Șerban e Rim Hassen (2022). Utile, per un primo panorama bio-bibliografico, il blog di Marie Lebert, <https://marielebert.wordpress.com>.

15. Se l'interpretazione e il contributo femminile alle conoscenze e diffusione dei testi sacri risale all'antichità, tuttavia la possibilità per le donne di tradurre i testi sacri in generale e nelle religioni monoteiste fa parte della storia più recente. Per esempio, la traduzione de *L'Alkoran: Le Livre par excellence*, (Imprimerie de la Société Typographique Franco-Portugaise, Lisbonne, 1861), di Fatma-Zaïda, probabilmente la prima traduttrice del Corano in francese, rimase a lungo sconosciuta. Cfr. Hassen 2018: 211-234. Cfr. il sintetico quadro in Schroeder 2020. È stato necessario attendere i secoli XIX e XX con le figure di Julia E. Smith ed Helen Barrett per una traduzione interamente di mano femminile della Bibbia e la fine degli anni Novanta del Novecento per la prima traduzione inglese del testo coranico, *The Quran, Arabic Text with Corresponding English Meaning* (1995) per mano di Umm Muhammad. Si veda Hassen 2011: 211-230. Hala Kamal, presentando la *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* così concludeva “The role of translation carried out by the Women and Memory Forum in Egypt goes hand in hand with our political role in resisting epistemological hegemony and empowering Arab women. This is achieved here through translation, which creates a discourse in its own right, and through the production of knowledge in Arabic on the basis of feminist consciousness.” Kamal 2008: 266.

16. Gregory 2019. Per approfondimenti si vedano i volumi Gregory 2006 e 2016.

dello consolidato, invece di rinserrare le traduttrici in ruoli secondari e di invisibilità, a partire soprattutto dal XIX secolo e in particolare oggi, assicurano loro un ruolo di autorevolezza e influenza non più trascurabili, anzi pienamente riconosciuti.

La teoria traduttiva e i tanti aspetti che essa comporta diventeranno oggetto di innumerevoli studi e riflessioni. Tradurre significa confrontare linguaggi ma anche contesti culturali e visioni del mondo: non è solo vetro, ma finestra su diverse lingue, culture, epoche. Ancora qualche secolo doveva trascorrere affinché il traduttore uscisse dall'ombra e divenisse primo attore delle scelte linguistiche e interpretative. Così, attraverso romanzi, riflessioni teoriche e biografie esperienziali, traduttrici e traduttori in anni recenti hanno preso la parola per esplicitare scelte culturali ed emozioni intellettuali inerenti al mezzo traduttivo e linguistico, testimoniando la consapevolezza di aver abbracciato un'arte considerata minore e troppo spesso trattata con ingratitudine. Il tradurre è pienamente partecipe della variabilità nell'esistenza umana in tutti i suoi aspetti e come tale richiede un continuo esplorare la scrittura, la letteratura, la storia.

Edith Grossman più di quattrocento anni dopo le parole di John Florio afferma:

A good translator's devotion to that goal is unwavering. But what never should be forgotten or overlooked is the obvious fact that what we read in a translation is the translator's writing. The inspiration is the original work, certainly, and thoughtful literary translators approach that work with great deference and respect, but the execution of the book in another language is the task of the translator, and that work should be judged and evaluated on its own terms.¹⁷

Nel corso degli anni Novanta del Novecento la riflessione intorno al ruolo delle donne traduttrici nell'ambito dell'età moderna, nella più recente contemporaneità e nei mondi mediorientali e afro-asiatici si è venuta lentamente imponendo e numerosi studi si sono concentrati in particolare sulle donne traduttrici nella prima modernità. Queste pagine hanno lo scopo di fornire alcune iniziali riflessioni in un ambito che di giorno in giorno si arricchisce di ricerche e di approfondimenti e che merita di ricevere uno sguardo da vicino concentrandosi su alcuni casi studio di donne traduttrici di scritti scientifici; uno sguardo che, lungi dall'essere esaustivo ed esauriente, tuttavia può risultare paradigmatico per riflessioni successive.

17. Grossman 2010: 31-32.

2. “TO MAKE WOMEN VISIBLE IN THE HISTORY OF SCIENCE”

Elogiando la traduzione del *De rerum natura* di Lucrezio che Thomas Creech aveva pubblicato nel 1682, Aphra Behn lamentava il fatto che alle donne non era permesso conseguire una adeguata conoscenza dei classici.

Let them Admire thee on – whilst I this newer way
 Pay thee yet more than They,
 For more I ow, since thou hast taught Me more,
 Than all the Mighty *Bards* that went before;
 Others long since have pauld the vast Delight,
 In Duller *Greek* and *Latine* satisfi'd the Appetite:
 But I unlearn'd in Schools disdain that Mine
 Should treated be at any feast but Thine.
 Till now I curst my *Sex* and *Education*,
 And more the scanted Customs of the Nation,
 Permitting not the Female Sex to tread
 The Mighty Paths of Learned *Heroes* Dead.
 The Godlike *Virgil* and Great *Homers* Muse
 Like Divine Mysteries are conceal'd from us,
 We are forbid all grateful Theams,
 No ravishing Thoughts approach our Ear;
 The Fulsom Gingle of the Times
 Is all we are allow'd to Understand, or Hear.¹⁸

In questo passo del poema intitolato *To the Unknown Daphnis on his translation of Lucretius*, riconosceva a Creech il merito di averle insegnato di più di quanti lo avevano preceduto e che soprattutto avevano potuto soddisfare il loro appetito pur nelle tediose lingue greca e latina. Aphra Behn allo stesso tempo lamentava le condizioni in cui era tenuta l'educazione femminile – “Till now I curst my Sex and Education” – e denunciava “the scanted Customs of the Nation”, la inadeguata attenzione alla formazione culturale delle donne impedendo loro in questo modo di percorrere i possenti sentieri degli eroi come il divino Virgilio e il grande Omero. Non solo i misteri divini e salvifici erano tenuti nascosti ma, continuava l'autrice, alle donne era proibito ogni pensiero affascinante che si avvicinasse all'orecchio. Era loro unicamente permesso di intendere o ascoltare il formicolio tintinnante dei tempi. Una condizione che impediva alle eventuali traduttrici di beneficiare di una adeguata formazione nel momento in cui si fossero cimentate nella traduzione in lingua volgare delle opere dei classici.

Chi era dunque Aphra Behn? Fu una drammaturga, poetessa e scrittrice inglese e traduttrice in entrambe le lingue, inglese e francese. Raggiunse la notorietà con il romanzo *Oroonoko o lo schiavo reale* (1688), ispirato a un suo presunto soggiorno in Sud America, nella colonia inglese del Suriname. Precursore dei romanzi filosofici, in esso l'autrice descriveva l'ipocrisia occidentale e gli usi

18. Behn 2017: 25-26.

schiavistici. Fu dunque antesignana e partecipe dell'emergere carsico di figure femminili che consapevolmente si affacciavano sul palcoscenico della cultura dell'epoca. Un sicuro, ma ancora lento, emergere se nel 1997 la femminista e sociologa della scienza Hilary Rose, nella prefazione al volume *Women, Science and Medicine 1500-1700*, confessava "It was through reading the writer Virginia Woolf that I learnt about Aphra Behn".¹⁹ Riconosciuta ispiratrice per donne letterate delle generazioni successive, poiché visse dei proventi della propria attività letteraria e traduttiva, Aphra Behn venne celebrata da Virginia Woolf che, nel racconto *A Room of One's Own* (1929), esortava tutte le donne a portare dei fiori sulla sua tomba perché fu lei a conquistare per tutte il diritto di esprimere le proprie opinioni: "All women together ought to let flowers fall upon the tomb of Aphra Behn, for it was she who earned them the right to speak their minds".

Aphra Behn fu comunque un personaggio controcorrente: svolse un'attività di spionaggio nei Paesi Bassi, ad Anversa, a favore del regno di Carlo II. Al rientro nella capitale inglese, finì in prigione per debiti, poi iniziò la sua attività di drammaturga sotto lo pseudonimo di Astrea traendo ispirazione dall'omonima opera di Honoré d'Urfé; frequentò il mondo di poeti e libertini come John Wilmot e Lord Rochester. Significativamente la sua raccolta in due volumi di *Racconti e novelle (Histories and novels written by the late ingenious Mrs. Behn*, London 1696), fu pubblicata dal deista, e lui stesso scrittore e traduttore, oltre che editore delle opere e di una biografia di Charles Blount, Charles Gildon. Nel 1735 i volumi di racconti e novelle erano già all'ottava edizione.

Come il contesto delle relazioni dell'autrice evidenzia, apprezzare la divulgazione della poetica di Lucrezio nell'Inghilterra di fine Seicento significava fare una scelta di campo e sancire una interazione tra poetica e filosofia. Il lettore inglese da un lato apprezzava la qualità stilistica del verso poetico del *De rerum natura*, ma, dall'altro, l'opera era vista come una via per insegnare la filosofia atomistica e dunque un certo ateismo. Così, l'opera di Lucrezio assurse, nelle traduzioni inglesi della fine del secolo XVII, a paradigma della poesia ateistica.

Ancora una notazione sulle traduzioni di Lucrezio: la prima traduzione completa in inglese del *De rerum natura* in distici giamblici, fu opera di Lucy Hutchinson (1620-1681), più conosciuta per la biografia che fece del marito, il colonnello John Hutchinson, illustre parlamentare implicato nel complotto contro Carlo II. Una dotta e accurata traduzione, quella di Hutchinson, che tuttavia evidenzia l'irrisolto dilemma della traduttrice tra la decisione di tralasciare le parti del poema in contrasto con la sua morale puritana e la sua curiosità giovanile per il testo lucreziano. La traduzione circolò manoscritta intorno al 1675 – ma probabilmente fu composta agli inizi degli anni Cinquanta – e, divenuta nota grazie a brevi estratti, rimase inedita fino alla fine del Novecento. Un caso esemplare di invisibilità: il manoscritto venne acquistato

19. Rose 1997: xi, e più ampiamente Hunter & Hutton 1997.

dalla British Library nel 1853, ma rimase inedito fino a una prima edizione messa a punto nel 1996 e all'edizione aggiornata apparsa a Oxford nel 2011.²⁰

Lynette Hunter e Sarah Hutton sottolineavano nel volume curato allo scendere del secolo scorso che non si tratta semplicemente di integrare la storia del pensiero “simply to ‘add women’ means iconozing the exceptional few, so reinforcing the negative picture of science in general”.²¹ Le due filosofe sollecitavano un approfondimento concettuale e la necessità di allargare lo sguardo per cogliere e comprendere l'esistenza di pensieri, punti di osservazione, approcci emozionali per sviluppare nuovi modelli di conoscenza e di studio del pensiero umano e delle scienze in generale. Con limpidezza, da antesignane, tracciavano il percorso necessario da fare:

This underlines the urgency for new work of documentation. In trying to make visible women's involvement and to distinguish the factors which determine their exclusion or inclusion, we must be careful not to be imprisoned by the historical models we use. Instead of employing a historiographical approach which delimits the terrain so as to exclude categories of contribution, we need to examine a broad range of material, and avoid being constrained either by traditional or overly modern categories. In other words, to make women visible in the history of science we have to institute a rethink of the history of science itself.²²

Aphra Behn firmava dunque la sua traduzione più famosa e il suo nome apparve nel frontespizio della versione inglese dell'opera di Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, nel 1688, con il titolo *A Discovery of New Worlds*.²³ Forse proprio in conseguenza della constatazione e della consapevolezza della limitazione, che manifestò con la forte critica espressa alla cultura nazionale che escludeva le donne dalla formazione classica, dalla conoscenza del greco e del latino, Aphra Behn si trovò a suo agio nel tradurre lingue viventi, come del resto accadeva per molte traduttrici in età moderna. Lettrici curiose, appassionate osservatrici del mondo circostante annotavano e intrattenevano scambi epistolari con i sapienti dell'epoca. L'affermarsi delle lingue vernacolari rese loro maggiormente accessibile la scrittura e la traduzione e con novelle, poesie ma anche con documenti testamentari e petizioni ecc., furono prime attrici nella cultura della loro epoca.²⁴ Così fu anche per la poligrafa Aphra Behn che, in “The Translator's Preface” dell'opera *A Discovery of New Worlds*, scriveva

20. Quehen 1996; Barbour & Norbrook 2011. Per un'analisi dell'opera e del contesto culturale in cui venne redatta la traduzione di Lucy Hutchinson si veda Hopkins 1998: 124-133; Barbour 2009, chap. 16.

21. Hunter & Hutton 1997: 3.

22. Ivi: 4.

23. Fontenelle 1688.

24. Sul tema delle scritture delle donne e delle radici del protagonismo femminile si veda Plebani 2019. Cfr. inoltre *supra*, nota 8.

The General Applause this little Book of the Plurality of Worlds has met with, both in *France* and *England* in the Original, made me attempt to translate it into English. The Reputation of the Author (who is the same, who writ the Dialogues of the Dead) the Novelty of the Subject in vulgar Languages, and the Authors introducing a Woman as one of the speakers in these five Discourses, were further Motives for me to undertake this little work; for I thought an *English* Woman might adventure to translate any thing, a *French* Woman may be supposed to have spoken: But when I had made a Tryal, I found the Task not so easie as I believed at first. Therefore, before I say any thing, either of the Design of the Author, or of the Book it self, give me leave to say someting of Translation of Prose in general.²⁵

L'apparizione dell'opera di Fontenelle fu causa di scandalo, ma fu anche un successo editoriale: apparsa nel 1686, nel 1687 contava già una nuova e più ampia edizione. In terra inglese suscitò immediato interesse tanto che ben tre traduttori si misero all'opera: William Donville pubblicò la sua traduzione nel 1687, Aphra Behn e John Glanvill nel 1688. Sembra che i tre lavorassero alle loro traduzioni senza sapere l'uno dell'altro, quello che è certo lavorarono tutti e tre sulla prima edizione dell'opera.

Nella sua traduzione, Aphra Behn se da un lato si dissociava dalle potenziali letture libertine del testo del pensatore francese, tuttavia con limitati ma efficaci annotazioni non mancava di manifestare un certo ingaggio nella volontà di diffusione della nuova scienza. Ma ciò su cui vale la pena soffermarsi ancora è la lunga prefazione in qualità di traduttrice che precede il testo di Fontenelle. In queste pagine Aphra Behn offre consapevolmente quella che è considerata la prima riflessione teoretica sul tema della traduzione nel contesto inglese. Nelle prime pagine analizza brillantemente le differenze linguistiche tra francese e inglese, le differenze storico-culturali e in particolare la differenza di "Genius and Humour" tra le due nazioni. È noto il metodo di Fontenelle di mettere in dubbio ogni certezza dogmatica attraverso il dialogo con una gentildonna ignara di materie scientifiche ma curiosa di apprendere. Sia le verità della fisica sia le verità religiose vengono sottoposte al vaglio della autonoma riflessione razionale per sconfiggere ipocrisie e superstizioni. Dunque, un metodo che non nasconde le istanze del pensiero libertino considerato empio.

Aphra Behn dichiara di essersi sforzata di offrire al lettore il vero significato del pensiero dell'autore e di essersi tenuta il più affine possibile alle sue parole. Aggiunge che le era stato richiesto – verosimilmente dallo stampatore William Canning di Londra – di aggiungere qualche chiarimento in alcuni passi, altrimenti il libro non avrebbe potuto essere compreso. Espone alcuni esempi di parole che aveva utilizzato nella sua traduzione che – pur pensando che non sarebbero state appropriate in un trattato di questa natura – tutta-

25. Behn 1688: n.n.

via sarebbero state parole generalmente comprese da ognuno. C'era stato un termine, racconta nella 'Translator's Preface', che le aveva reso inquieti i pensieri per alcune notti, tanto più perché questo termine veniva ripetuto molto spesso nel testo. Si trattava della parola *Tourbillion*, che significa comunemente 'vortice', ma poiché Descartes lo intendeva in senso più generale, ella decise di usare il termine 'vorticoso' pur mantenendo la definizione data dall'autore.

There is another Word in the two last *Nights*, which was very uneasy to me, and the more so for that it was so often repeated, which is *Tourbillion*, which signifies commonly a *Whirl-wind*; but Monsieur *Des Chartes* understands it in a more general sense, and I call it a *Whirling*; the Author hath given a very good Definition of it, and I need say no more, but that I retain the Word unwillingly, in regard of what I have said in the beginning of this Preface.

Con arguzia la traduttrice prende le distanze dall'"ingenious French Author", Fontenelle, tacendo le ragioni che l'avevano spinta a tradurlo per non dover scrivere qualcosa che da alcuni avrebbe potuto essere interpretato come "a Satyr against him". Prosegue esponendo il disegno dell'autore così come usualmente – afferma Aphra Behn – ci si aspetta da una prefazione.

The Design of the Author is to treat of this part of Natural Philosophy in a more familiar Way than any other hath done, and to make every body understand him: For this End, he introduceth a Woman of Quality as one of the Speakers in these five Discourses, whom he feigns never to have heard of any such thing as Philosophy before. How well he hath performed his Undertaking you will best judge when you have perused the Book: But if you would know before-hand my Thoughts, I must tell you freely, he hath failed in his Design; for endeavouring to render this part of Natural Philosophy familiar, he hath turned it into Ridicule; he hath pushed his wild Notion of the *Plurality of Worlds* to that heighth of Extravagancy, that he most certainly will confound those Readers, who have not Iudgment and Wit to distinguish between what is truly solid (or, at least, probable) and what is trifling and airy: and there is no less Skill and Understanding required in this, than in comprehending the whole Subject he treats of.²⁶

Ricorda che l'autore cerca di difendere e diffondere il sistema di Copernico. A questo riguardo dichiara di preferire non avventurarsi nella controversia astronomica in odore di eresia e di lasciarla ai matematici. Ricorda che è dovere di tutti i buoni cristiani accettare le opinioni e i decreti della Chiesa illuminata dallo spirito in materia di fede ma allo stesso tempo sottolinea che, per quanto riguarda le affermazioni contenute nelle Sacre Scritture relative all'astronomia, alla geometria, alla cronologia o ad altre scienze liberali, è preferibile lasciarle al parere dei dotti, che confrontando le diverse copie, tra-

26. *Ibidem*.

duzioni, versioni ed edizioni della Bibbia, sono in grado di riconciliare meglio eventuali differenze apparenti. Ma il contenuto di questo libro non essendo materia di fede, ricorda la traduttrice, lascia liberi i suoi lettori di credere o non credere, a loro piacimento.

And therefore, I hope my Readers will be so just as to think, I intend no Reflection on Religion by this Essay; which being no Matter of Faith, is free for every one to believe, or not believe, as they please. I have adventur'd to say nothing, but from good Authority: And as this is approved of by the World, I may hereafter venture to publish somewhat may be more useful to the Publick.²⁷

Conclude la prefazione sempre sul filo strategico del chiaroscuro e dell'ironia con alcune righe relative alle proprie scelte di traduttrice confessando che avrebbe voluto "give you the subject quite changed and made my own" ma non avendo avuto né salute né tempo libero, lo offriva pur imperfetto al lettore. Forse la scarsa empatia di Fontenelle nei confronti della gentildonna protagonista dei suoi dialoghi non aveva evocato una sua lettura 'al femminile' come apparve invece per la traduzione delle *Reflections on Morality, or Seneca Unmasked*, traduzione delle *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales* di La Rochefoucault, attribuita a Behn.²⁸

3. "NON CONVIENSI PER AVVENTURA AD UNA DAMA"

Seppure in questo gioco di dissimulazione o di scelta di essere "seconde" rispetto a una precedente opera,²⁹ o dell'anonimato nelle loro opere o traduzioni (ad esempio per Damaris Cudworth Masham e Mariangela Ardinghelli), tuttavia emerge in modo quasi paradossale il grande ruolo culturale rivestito dalle donne, appunto spesso invisibile, misconosciuto, ma estremamente rilevante. Si dovrà attendere il 1760 affinché venga pubblicato il primo articolo scientifico firmato da una donna sulle *Philosophical Transactions* della Royal Society: si tratta dello studio degli effetti dei temporali nell'area dell'Hertfordshire scritto da Ann Whitfield.³⁰ Resta dunque esemplare quanto ineguagliato il riconoscimento di Voltaire alla straordinaria impresa traduttiva di Émilie du Châtelet.³¹

27. *Ibidem*.

28. Cfr. Cottagnies 2003: 23-38. Tra i numerosi studi dedicati alla sua figura si vedano anche Goodfellow 1996: 229-250; Uman 2012; Uman 2016: 169-183.

29. Calvani 2012: cap. 3, 85.

30. Per un quadro generale Jones, Martin & Wolf 2022. Si veda anche Hunter 2005: 123-140.

31. L'edizione critica Isaac Newton & Émilie du Châtelet, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle. La traduction française des Philosophiae naturalis principia mathematica*, 2015, 2 voll., pp. 524 e pp. 556, ha messo in piena luce lo straordinario lavoro preparatorio e di traduzione fatto da Émilie du Châtelet. Numerosi sono gli studi, cui rinviamo, che approfondiscono la sua figura.

Una “diminuzione volontaria” era spesso una strategia obbligata per far sì che la traduzione potesse venire accolta con benevolenza. Analogamente, la scelta di tradurre una letteratura morale e moralistica – ritenuta “naturalmente” connaturata alla femminilità – tanto più se corroborata dal fatto che l’opera originale era stata scritta da una donna, rendeva plausibile e giustificabile l’impresa femminile e induceva a ritenere il risultato traduttivo migliore o più accettabile.³²

Il nuovo secolo aveva visto moltiplicarsi dialoghi letterari per diffondere le nuove idee scientifiche anche rivolgendosi al pubblico femminile; sulle orme di Fontenelle, Algarotti pubblicava, nel 1737, *Il Newtonianismo per le dame*, in Inghilterra Benjamin Martins, venti anni dopo, nel 1759, pubblicava *The young gentlemen and lady’s philosophy* e nel 1768 James Ferguson, *An easy introduction to astronomy for young gentlemen and ladies*. Ma ancora nel 1762, Rousseau in una famosa pagina dell’*Émile ou de l’éducation* scriveva che “La ricerca delle verità astratte e speculative, dei principi, degli assiomi scientifici, tutto ciò che tende a generalizzare le idee non è di competenza delle donne; i loro studi debbono riferirsi tutti alla pratica” e concludendo la sua riflessione sanciva che “la donna osserva e l’uomo ragiona”.³³

Nonostante la maggior attenzione dell’editoria verso la nuova scienza newtoniana e verso il pubblico femminile, Francesco Algarotti, nell’ultima pagina del dialogo tra il filosofo e la sua allieva un tempo digiuna di scienza, sentendo la responsabilità di averle insegnato molto di più “che non convien si per avventura ad una Dama”, le raccomanda di sapere “dissimular talora il vostro sapere con coloro, che si beffano di ciò che dovrebbero imparare”.³⁴ Probabilmente un’intrigante retorica per rivolgersi ad un tempo a lettori più tradizionali ed evitare lo scandalo delle nuove idee.

Diffondere la teoria newtoniana della luce e dei colori, dedicare l’opera a Fontenelle i cui *Entretiens sur la pluralité des mondes* erano stati messi all’Indice fin dal settembre del 1687, e utilizzare lo stesso stratagemma stilistico del suo mentore nello scegliere una discente per apprendere la nuova scienza, furono elementi che probabilmente contribuirono a mettere in cattiva luce il pensatore italiano fino alla rapida condanna del *Newtonianesimo per le dame* (Napoli [indicazione fittizia], 1737) all’Indice dei libri proibiti due anni dopo la sua apparizione.³⁵

32. Calvani 2012: 90-91.

33. Rousseau 1994: 585-584.

34. Algarotti 1737: 300.

35. Secondo quanto evidenzia De Zan 1984: 133-147, ciò che condusse definitivamente l’opera di Algarotti alla condanna fu lo sforzo di legare la scienza newtoniana al modello culturale inglese e all’empirismo di Locke, coerentemente con gli ideali e i progetti della massoneria, di cui era membro, e che fu oggetto in quegli anni di una decisa repressione da parte dell’autorità civile e religiosa. Sono grata a Dario Generali per i preziosi suggerimenti.

4. CONCLUSIONE: “DEI ANCORA SAPERE, CHE IN QUESTA OPRA SI SON RIFATTI TUTT’I CALCOLI”

Divenne invece un’opera diretta effettivamente a un pubblico femminile e tutt’altro che uno vezzo retorico la traduzione che ne fece la rinomata poliglotta Elizabeth Carter³⁶ che a due anni dall’apparizione del testo italiano dette alle stampe la traduzione inglese degli *Entretiens* di Fontenelle con il titolo *Sir Isaac Newton’s philosophy explain’d for the use of the ladies. In six dialogues on light and colours*. Dedicando la sua traduzione algarottiana a Fontenelle, Elizabeth Carter scriveva: “Whatever may be the Success of my Undertaking, the Ladies, for whom this Work is principally intended, ought at least to think themselves obliged to me, if I have procured them a new kind of Amusement, which others may perhaps carry to a greater Degree of Perfection”.³⁷

Nonostante il nuovo clima culturale e l’attenzione che nel Settecento, e in particolare nel contesto inglese, si era affermata verso tutte le scienze dall’ottica alla chimica, alla botanica, alla biologia e alla rilevanza editoriale e popolare sancita per questa nuova letteratura, testi originali e traduzioni, tuttavia ancora raramente veniva infranto il velo dell’anonimato che dissimulava le traduzioni di autrici di primo piano, tra queste, emblematicamente, come si è visto, Elizabeth Carter, Maria Angela Ardinghelli e Marie-Geneviève-Charlotte Darlus Thiroux d’Arconville.

Come era accaduto per Elizabeth Carter così fu anche per Maria Angela Ardinghelli la quale aveva firmato la dedica alla traduzione dell’*Emastatica* di Stephen Hales. Nelle successive edizioni della traduzione³⁸ il nome della Ardinghelli, ancorché solo con le iniziali, comparve nel frontespizio e per esteso nella dedica al lettore, per poi svanire nelle edizioni pirata. Presentando con convinzione, nella prefazione per il lettore, le proprie scelte traduttive Ardinghelli scriveva:

Io solamente ti farò avveduto di poche cose, che concernono alla traduzione, che ne ho fatta; nella quale dei sapere, che si è usata tutta l’attenzione, ed accuratezza possibile. Quindi poiché varj luoghi nel testo Franzese sembravano privi affatto di senso, ho procurato di fargli riscontrare nell’Originale Inglese, per mezzo di cui mi è talvolta riuscito di accomodarne alcuni, come il § 234, in cui dal testo Inglese si sono restituiti tre, o quattro versi, che nel Franzese mancavano; ed altre consimili emende si sono fatte, che ora non mi sovengono. Da questo riscontro si è veduto altresì, che il Signor de Sauvages ha cambiate alcune misure Ingresi, usate

36. Per uno studio approfondito della figura intellettuale di Elizabeth Carter si veda Agorni 2005: 817-830; Agorni 2016: 15-34.

37. Carter 1739: xiii.

38. Terza edizione apparsa a Napoli, nel 1756, per i tipi di Gaetano Castellano che dedica il volume a Giuseppe Vairo. Per uno studio approfondito della figura intellettuale di Ardinghelli e dell’edizione pirata della sua traduzione, da cui scomparve il suo nome, si veda Bertucci 2013: 226-249.

dal Signor Hales, in altre misure Franzesi corrispondenti, lasciando loro il valore espresso in pollici cubici Inglesi: e perché questa mutazione così fatta recava qualche difficoltà circa la cognizione di tal[i] misure, perciò ho stimato notarla nel margine alla pag. 4. Dei ancora sapere, che in questa opra si son rifatti tutt'i calcoli, e quasi tutti si son ritrovati interamente fallati: io, quando i primi numeri mi son sembrati sicuri, per avergli in più di un luogo incontrati uniformi, allora vedendo, che l'errore consisteva nell'operazione, l'ho liberamente corretto nel testo: ma quando non ho potuto accertarmi di quei primi numeri, su di cui fondavasi il calcolo sbagliato, in questo caso l'ho lasciato, qual era nell'Originale Franzese, e solamente con una stelletta nel margine ti ho notato l'errore, e la correzione: talvolta non bastandomi il margine per correggere qualche computo, o per rischiarare qualche luogo importante, dove l'Autore si era molto oscuramente spiegato; immediatamente dopo finito il paragrafo vi ho fatto una nota in carattere corsivo. Poche però ritroverai di queste note; perché per lo più ho procurato di render chiaro nel testo medesimo il senso dell'autore: e quindi è, che alle volte mi è convenuto parafrasare certi luoghi in vece di tradurli: né ho avuto difficoltà di cambiare alcun'espressioni, che ho ritrovate manifestamente discordanti dal senso, poichè le ho stimate come errori di stampa.³⁹

Scrittrici e traduttrici consapevoli, dunque, che il loro lavoro andava ben oltre l'esercizio linguistico, ma costituiva un viaggio verso la conoscenza e rivestiva un ruolo sociale di mediazione culturale. Figure che non raramente sfidavano il contemporaneo moralismo bigotto come nel caso di Elizabeth Helme, che tradusse l'appena pubblicato racconto dei viaggi dell'esploratore e ornitologo francese François le Vaillant.

I have done this the more willingly, from an assurance that nothing has been expunged that could be either an aid to Science, inform the Naturalist, or even gratify a laudible curiosity. I have likewise softened (if I may be allowed the expression) a few passages that possibly might be accounted mere effusions of fancy and vivacity in a French author, but which would ill accord with the delicacy of a female translator, or indeed with the temper and genius of English readers, with whom Mons. VAILLANT, notwithstanding, bids fair to become a great favorite, as he unites a daring spirit of enterprize with another truly British Characteristic, namely Humanity.⁴⁰

Al suo apparire, nel 1790, l'opera di Vaillant fu all'origine di uno scandalo per le immagini di nudità delle donne ottentotte descritte nella sua narrazione e le critiche delle riviste letterarie inglesi dell'epoca non risparmiarono neppure la traduttrice. Il saggio di Alison E. Martin ha sottolineato l'importanza e ha analizzato l'opera traduttiva di Elizabeth Helme, a cui si devono inoltre le

39. Ardinghelli 1750: "A chi legge", n.n.

40. Vaillant 1790: "Preface by the Translator", ix-x.

traduzioni delle opere di viaggi per ragazzi del rinomato pedagogo tedesco Joachim Heinrich Campe.

Helme played an essential role in mobilising both Vaillant's *Voyage*, by translating it for a different language group and culture, and her own readership, by sending them 'outward bound' into new worlds and cultures.⁴¹

Nel suo saggio, Martin ricorda inoltre numerose traduttrici – e tra queste Maria Henrietta Montolieu, Maria Jacson, Charlotte Murray e Priscilla Wakefield – che alla fine del Settecento resero in lingua inglese rilevanti opere di botanica.

Nuove ricerche offrono un importante lavoro di scavo e di raccolta d'informazioni che caratterizzano figure più note e ampiamente studiate accanto a figure sfuggenti di traduttrici, a cui è necessario dare voce. Il *18th Century Translators Dictionary*, grazie alla più larga collaborazione, raccoglie e regesta in un prezioso *work in progress* le informazioni relative ai traduttori difficili da reperire. Ritroviamo censite nel *Dictionary* le traduttrici settecentesche rinomate come Elizabeth Carter e Marie-Annette Paulze, moglie di Antoine-Laurent de Lavoisier, ma anche traduttrici meno note come Mademoiselle De La Chaux, a cui Diderot attribuisce la traduzione di opere di Hume e Anne-Marie Fiquet du Boccage, amica di Algarotti, traduttrice di Milton e Pope.⁴²

Nel corso della prima età moderna e con più evidenza nell'età dell'Illuminismo queste figure vennero ricoprendo un ruolo di sempre maggior rilievo nello sviluppo dei saperi scientifici non solo per la loro attività di traduzione, ma anche attraverso la conduzione di esperimenti in prima persona per analizzare i dati incontrati grazie all'attività traduttiva, per verificare e correggerne gli errori e per aggiornare, per il continuo sviluppo delle cognizioni, i dati stessi. Contributi importanti per la storia delle pratiche della scienza frutto di esperienze autonome di ricerca e di approfondimento. Una condizione che attraversò non solo il mondo scientifico femminile ma anche i traduttori e gli scienziati d'Antico Regime, anch'essi schiacciati "da una incomprensibile malvagità della storia e della storiografia" e dunque con dinamiche tuttavia differenti e comunque più ampiamente studiate.⁴³

L'esemplare figura di Marie-Annette Paulze, che fu traduttrice di opere di Priestley, di Cavendish, di Kirwan e Dandolo, e che collaborò attivamente,

41. Martin 2016: 159.

42. Si veda il *18th Century Translators Dictionary*, a crowd-sourced biographical dictionary of European translators in the long Eighteenth Century based on input from the research community: <https://www.eutec-project.it> Il progetto è coordinato da Ann Thomson e consiste in una banca dati – su base collaborativa – liberamente consultabile, contenente le schede biografiche dei traduttori attivi in Europa nel corso del lungo Settecento. L'obiettivo principale del dizionario è quello di raccogliere in singole schede il maggior numero possibile d'informazioni biografiche e bibliografiche ad essi relative. Chiunque sia interessato a collaborare al progetto, redigendo una o più schede biografiche, è invitato a contattare Ann Thomson (ann.thomson@eui.eu) o Alessia Castagnino (alecastagnino@hotmail.com).

43. Si veda Monti & Ratcliff 2004.

con le annotazioni di processi chimici e la cura delle pubblicazioni del marito Antoine Lavoisier, meriterebbe un approfondimento specifico. Vale la pena, tuttavia, almeno ricordare che furono di sua mano i disegni preparatori delle incisioni raffiguranti oggetti di misurazione e attività sperimentali del *Traité Élémentaire de Chimie* (1789).⁴⁴

Dopo aver avvisato il lettore delle correzioni che aveva dovuto introdurre grazie allo sviluppo della stessa scienza, Thiroux d'Arconville concludeva le quasi cento pagine del suo "Discours préliminaire du traducteur", in forma di prefazione alle *Leçons de chymie, propres à perfectionner la physique, le commerce et les arts*, ed esponeva il senso profondo delle sue scelte: "En parcourant les différents objets que j'ai présentés à mes Lecteurs, j'ai tâché autant que les bornes d'un discours peuvent le permettre, d'observer la gradation des connoissances humaines, et de suivre cette chaîne admirable qui les lie essentiellement ensemble", e concludeva con un anelito: "La nature nous y invite; l'Art nous en donne les moyens: profitons-en pour augmenter encore, s'il est possible, des trésors qui sont le patrimoine de tous les hommes, et que tout bon Citoyen doit chercher à leur rendre utile".⁴⁵

Avvicinandosi al XIX secolo si moltiplicano le figure femminili che vogliono fare dell'attività scientifica non solo un completamento educativo della *honnête femme* ma un impegno di conoscenza e di sperimentazione autonomo e pubblico e dove anche l'usuale anonimato della traduttrice diventa sempre più trasparente. Quando, nel 1794, fu aperta a Parigi l'École Polytechnique, istituzione destinata alla formazione superiore per le scienze, le donne non erano ammesse. Agli occhi di Sophie Germain, allora diciottenne, l'École apparve il luogo ideale per coltivare la sua passione per la matematica e ricorse allo stratagemma di assumere l'identità di Antoine-August Le Blanc, uno studente che risultava iscritto, ma che aveva in realtà abbandonato gli studi; ottenne così le dispense su cui condurre i propri studi. Le figure come Madame Thiroux d'Arconville, Claudine Picardet, Mary Sommerville, a un tempo scienziate, traduttrici e poligrafe,⁴⁶ impongono dunque una nuova contestualizzazione della rilevanza del contributo scientifico, traduttivo e sperimentale delle donne nella storia della scienza moderna, non solo facendo emergere quantitativamente il loro apporto ma cogliendo appieno il contributo di conoscenza che fornirono⁴⁷ e che Jérôme de La Lande descriveva con precisione nel 1786 nella prefazione alla sua *Astronomie des dames*:

44. Sulla figura di Marie-Anne Lavoisier si veda Kawashima 2011: 123-137; Cole 2020.

45. Thiroux d'Arconville 1759: xciv. Sulla sua figura intellettuale si vedano: Bardez 2009: 255-266; Pieretti 2002: 474-488.

46. Bret 2008: 125-152; Bret 2014: 177-208.

47. Carlyle 2011: 19-34. Cfr. Spalding Andréolle & Molinari 2011: xi-xxv; Stevens 2011: 7-13; Di Giovanni & Zanotti 2018. Si veda inoltre Hayden 2011.

Ainsi nous oublierons totalement les savans; pour ne nous occuper que des dames. Déjà l'on en connaît plusieurs qui ont donné l'exemple, non-seulement de la curiosité mais encore du courage dans ce genre: la belle Hypatia fit plusieurs ouvrages: elle professait l'astronomie à Alexandrie lorsqu'elle fut assassinée par le clergé, l'an 415. Marie Cunitz, fille d'un médecin de Silésie, publia en 1650 des tables d'astronomie. Marie-Claire Eimart Muller, fille et femme d'astronomes connus, fut elle-même astronome. Jeanne Dumée annonçait en 1680 des entretiens sur le système de Copernic. La femme d'Hévélius observait avec lui. Les sœurs de Manfredi calculaient les éphémérides de Bologne; les trois sœurs de Kirch ont calculé long-temps les éphémérides de Berlin; sa femme, née Winkelmann donna, en 1712 un ouvrage d'astronomie. La marquise du Châtelet a donné une traduction de Newton. La comtesse de Puzynina a fondé un observatoire en Pologne et on lui appliquait ce passage de l'Écriture: *Una mulier fecit confusionem genti*. Madame Lepaute morte en 1788, a calculé plus de dix ans les éphémérides de l'académie, et la veuve d'Edwards travaille en Angleterre au *Nautical almanac*. Madame du Piery a fait beaucoup de calculs d'éclipses pour trouver mieux le mouvement de la lune; elle est la première qui ait professé l'astronomie à Paris. Miss Caroline Herschel travaille avec son frère. Elle a déjà découvert cinq comètes. Madame la duchesse de Gotha a fait une quantité de calculs, mais elle ne veut pas être citée. Ma nièce, Lefrançais de Lalande, aide à son mari pour ses observations et en tire des conclusions par le calcul; elle a réduit dix mille étoiles, elle a donné 300 pages de tables horaires pour la marine travail immense pour son âge et pour son sexe. Elles sont dans mon abrégé de navigation. Je crois qu'il ne manque aux femmes que les occasions de s'instruire et de prendre de l'émulation; on en voit assez qui se distinguent, malgré les obstacles de l'éducation et du préjugé, pour croire qu'elles ont autant d'esprit que la plupart des hommes qui acquièrent de la célébrité dans les sciences.⁴⁸

48. Lalande 1817: "Préface historique", 5-7.

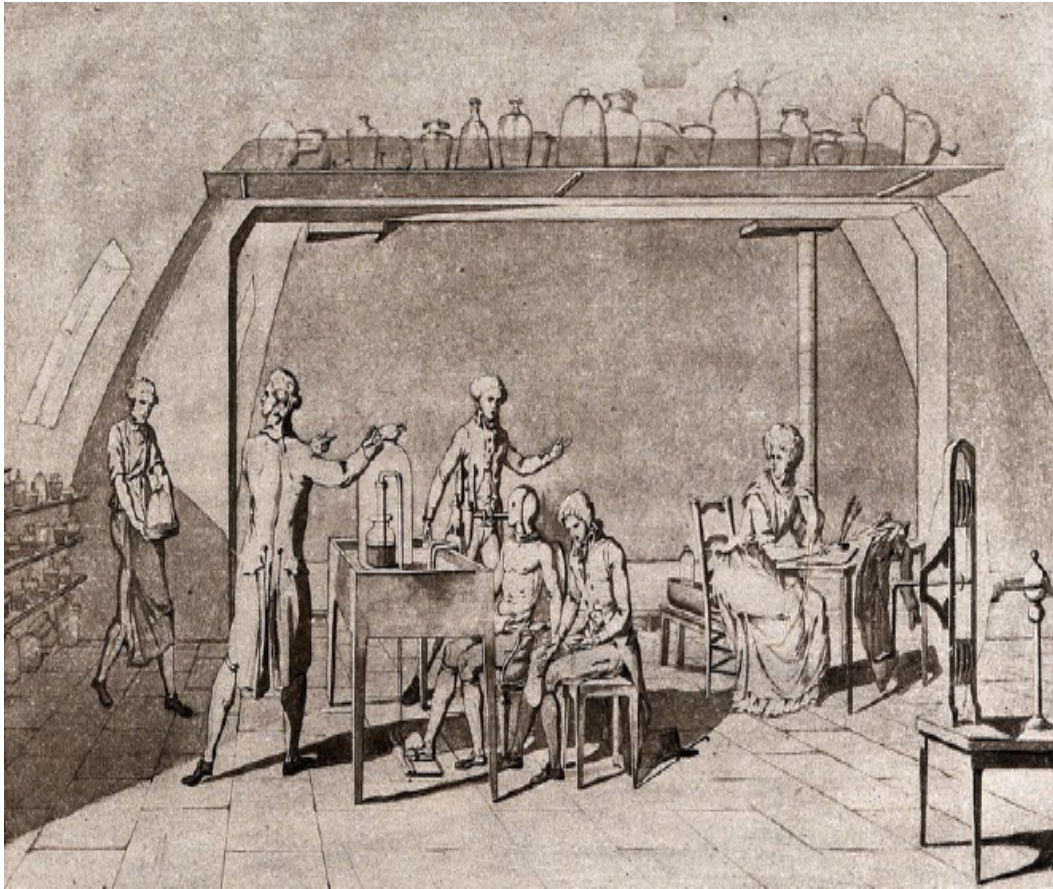


Figura 1. “One of the Marie-Anne’s Paulze’s illustrations, depicting Lavoisier performing experiments on the chemistry of human respiration while she takes notes, c. 1790”. Credit: Wellcome Collection. Immagine e nota tratte da <https://blog.sciencemuseum.org.uk/celebrating-madame-lavoisier/>

BIBLIOGRAFIA

- Agorni, M. 2005. "A Marginal(ized) Perspective on Translation History: Women and Translation in the Eighteenth Century", *Meta. Journal des traducteurs*, pp. 817-830.
- Agorni, M. 2016. "Translating Science Popularisation in the Eighteenth Century: The Role of Women in the Transmission of Scientific Knowledge", Special Issue *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, 72, pp. 15-34.
- Algarotti, F. 1737. *Il Newtonianismo per le dame, ovvero dialoghi sopra la luce e i colori*, Napoli.
- Ardinghelli, M. A. 1750. "A chi legge", in Hales, S., *Emastatica, o sia Statica degli animali: esperienze idrauliche fatte sugli animali viventi dal Signor Hales, della Società Regale delle Scienze, Ministro di Teddington nel Contado di Middlesex, e Rettore di Faringdon. Tradotta dall'Inglese nel Franzese, e commentata dal Signor De Sauvages... e dal Franzese nuovamente trasportata nell'Italiano Idioma*, Volume primo, Napoli, Giuseppe Raimondi.
- Barbour, R. 2009. "Between Atoms and the Spirit: Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius", in *Ashgate Critical Essays on Women Writers in England, 1550-1700*, Vol. 5: *Anne Clifford and Lucy Hutchinson*, ed. by M. Suzuki, London, Routledge, chap. 16.
- Barbour, R. and Norbrook, D. (eds.) 2011. *The Works of Lucy Hutchinson, I: The Translation of Lucretius*, Oxford, Oxford University Press.
- Bardez, E. 2009. "Au fil de ses ouvrages anonymes, Madame Thiroux d'Arconville, femme de lettres et chimiste éclairée", *Revue d'histoire de la pharmacie*, 96/363, pp. 255-266.
- Beaulieu, J.-P. 2012. "Moy Traductrice: le façonnement de la figure auctoriale dans le paratexte des traductions de Marie de Gournay", *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, 35/4, Special issue / Numéro spécial: *Women's Translations in Early Modern England and France / La traduction au féminin en France et en Angleterre (XVI^e et XVII^e siècles)*, pp. 119-134.
- Behn, A. 1688. "The Translator's Preface", in Fontenelle 1688.
- Behn, A. 2017. *The Works of Aphra Behn, I: Poetry*, ed. by J. Todd, London, Pickering & Chatto, Published in print 1992; 2016; Oxford Scholarly Editions Online 2017.
- Belle, M.-A. 2012. "Locating Early Modern Women's Translations: Critical and Historiographical Issues", *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, 35/4, Special issue / Numéro spécial: *Women's Translations in Early Modern England and France / La traduction au féminin en France et en Angleterre (XVI^e et XVII^e siècles)*, pp. 5-23.
- Bertucci, P. 2013. "The In/visible Women: Mariangela Ardinghelli and the Circulation of Knowledge between Paris and Naples in the Eighteenth Century", *Isis*, 104/2, pp. 226-249.
- Bret, P. 2008. "Les promenades littéraires de Madame Picardet. La traduction comme pratique sociale de la science au XVIII^e siècle", in *Traduire la science, hier et aujourd'hui*, dir. par P. Duris, Pessac, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, pp. 125-152.
- Bret, P. 2014. "Stratégies et influence d'une traductrice: Mme Picardet et le *Traité des caractères extérieurs des fossils* d'Abraham Gottlob Werner", in *Femmes de sciences de l'Antiquité au XIX^e siècle*, dir. par A. Gargam et P. Bret, Dijon, Éd. Univ. de Dijon, pp. 177-208.
- Calvani, A. 2012. *Traduzioni e traduttori. Gli specchi dell'originale*, Padova, Libreriauniversitaria. it edizioni.
- Campbell, J. D. 2016. *Bernardino Ochino and the Women Who Made His Career Possible*, Posted on November 3, 2016, SSEMW Blog, <https://ssemwg.org/campbell/>
- Carlyle, M. 2011. "Invisible Assistants and Translated Texts: D'Arconville and Practical Chemistry in Enlightenment France", in *Women and Science, 17th Century to Present: Pioneers, Activists and Protagonists*, ed. by D. Spalding Andréolle and V. Molinari, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 19-34.
- Carter, E. 1739. *Sir Isaac Newton's philosophy explain'd for the use of the ladies. In six dialogues on light and colours*, London, printed for E. Cave.
- Cole, R. 2020. *Celebrating Madame Lavoisier*, 20 January 2020 <https://blog.sciencemuseum.org.uk/celebrating-madame-lavoisier/>

- Cottegnies, L. 2003. "The Translator as Critic: Aphra Behn's Translation of Fontenelle's *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* (1688)", *Restoration*, 27/1, pp. 23-38.
- De Gournay, M. Le Jars 1598. *Le Promenoir de Monsieur de Montaigne. Par sa fille d'alliance*, Chambery, Maurice Malicieu.
- Delisle, J. (dir.) 2002. *Portraits de traductrices*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- Deslauriers, M. 2008. "Marie de Gournay and Montaigne", in *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, 13/2, pp. 5-15.
- De Zan, M. 1984. "La messa all'Indice del Newtonianesimo per le dame di Francesco Algarotti", in *Scienza e letteratura nella cultura italiana del Settecento*, a cura di R. Cremante e W. Tega, Bologna, Il Mulino, pp. 133-147.
- Di Giovanni, E. e Zanotti, E. (eds.) 2018. *Donne in traduzione*, Firenze & Milano, Bompiani.
- EUTEC. *18th Century Translators Dictionary*, a crowd-sourced biographical dictionary of European translators in the long Eighteenth Century based on input from the research community: <https://www.eutec-project.it>
- Fontenelle, B. le B. de 1688. *A Discovery of New Worlds. From the French. Made English By Mrs. A. Behn. To which is prefixed a Preface, by way of Essay on Translated Prose; wherein the Arguments of Father Tacquet, and others, against the System of Copernicus (as to the Motion of the Earth) are likewise considered, and answered: Wholly new*, London, William Canning.
- Fournier, H. and Hosington, B. (eds.) 2007. "Translation and Women Translators. Overview", in *Encyclopedia of Women in the Renaissance: Italy, France, and England*, ed. by D. Robin, A.R. Larsen, and C. Levin, Santa Barbara & Denver & Oxford, ABC-CLIO, p. 369.
- Goodfellow, S. 1996. "'Such Masculine Strokes': Aphra Behn as Translator of *A Discovery of New Worlds*", *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 28/2, pp. 229-250.
- Gregory, T. 2006. *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Firenze, Olschki Editore.
- Gregory, T. 2016. "Translatio linguarum". *Traduzioni e storia della cultura*, Firenze, Olschki Editore.
- Gregory, T. 2019. *Sul tradurre*, <http://www.iliesi.it/news/archivio-tullio-gregory-delliliesi-2/>.
- Grossman, E. 2010. *Why Translation Matters*, New Haven & London, Yale University Press.
- Hassen, R. 2011. "English Translation of the Quran by Women: The Challenges of 'Gender Balance' in and through Language", *MonTI. Monografías de Traducción e Interpretación*, 3, pp. 211-230.
- Hassen, R. 2018. "From a Slave to a Translator: Conflicts and Mediation in Fatma-Zaïda's Translation of the Quran: Customs Officers or Smugglers?", in *Literary Translation and Cultural Mediators in 'Peripheral' Cultures*, ed. by D. Roig-Sanz and R. Meylaerts, Cham, Palgrave Macmillan, pp. 211-234.
- Hayden, J. A. 2011. *The New Science and Women's Literary Discourse. Prefiguring Frankenstein*, Cham, Palgrave Macmillan.
- Hopkins, D. 1998. "'Pre-Augustan' Lucretius? Lucy Hutchinson's *De Rerum Natura*", *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 3/5, pp. 124-133.
- Horowitz, M. C. 1986. "Marie de Gournay, Editor of the *Essais* of Michel de Montaigne: A Case-Study in Mentor-Protégée Friendship", *The Sixteenth Century Journal*, 17/3, pp. 271-284.
- Hughey, R. 1934. "Lady Anne Bacon's Translations", *The Review of English Studies*, 10/38, p. 211.
- Hunter, L. and Hutton, S. (eds.) 1997. *Women, Science and Medicine 1500-1700*, Gloucestershire, Sutton Publishing.
- Hunter, L. 2005. "Women and Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Different Social Practice, Different Textualities, and Different Kinds of Science", in *Men, Women, and the Birthing of Modern Science*, ed. by J. P. Zinsser, DeKalb, Northern Illinois University Press, pp. 123-140.
- Jones, C. G., Martin, A. E. and Wolf, A. 2022. "Women in the History of Science: Frameworks, Themes and Contested Perspectives", in *The Palgrave Handbook of Women and Science since 1660*, ed. by C. G. Jones, A. E. Martin and A. Wolf, Cham, Palgrave Macmillan, pp. 3-24. https://doi.org/10.1007/978-3-030-78973-2_1

- Kamal, H. 2008. "Translating Women and Gender: The Experience of Translating. The Encyclopedia of Women and Islamic Cultures into Arabic", *Women's Studies Quarterly*, 36/3-4, pp. 254-268.
- Kawashima, K. 2011. "Women's Translations of Scientific Texts in the 18th Century: a Case Study of Marie-Anne Lavoisier", *Historia scientiarum: International Journal of the History of Science Society of Japan*, 21/2, pp. 123-137.
- L'Alkoran: Le Livre par excellence*, trad. by Fatma-Zaïda, Imprimerie de la Société Typographique Franco-Portugaise, Lisbonne 1861.
- Lalande de, J. 1817. *Astronomie des dames*. Quatrième édition, Paris, Ménard et Desenne, fils.
- Lebert, M. 2022. "Famous Women Translators of the Past", 21 July 2022 <https://marielebert.wordpress.com/2017/09/18/translators-women/>
- Martin, A. E. 2016. "Outward Bound: Women Translators and Scientific Travel Writing, 1780-1800", *Annals of Science*, 73/2, pp. 157-169. Available at <http://centaur.reading.ac.uk/36599/>; DOI: 10.1080/00033790.2014.904633
- Montaigne, M. de 1590. *Discorsi, morali, politici, et militari. Tradotti dal sig. Girolamo Naselli lingua Francese nell'Italiana*, Ferrara, Benedetto Mamarello.
- Montaigne M. de 1603. *The Essayes, or Morall, Politike, and Millitarie Discourses... Now done into English by... John Florio*, London, By Val. Sims for Edward Blount dwelling in Paules churchyard.
- Monti, M. T. and Ratcliff, M. J. (eds.) 2004. *Figure dell'invisibilità. Le scienze della vita nell'Italia d'Antico Regime*, Firenze, Olschki Editore.
- Muhammad, U. (ed.) 1995. *The Quran, Arabic Text with Corresponding English Meaning*, Saheeh International.
- Newton, I. et Châtelet, É. du 2015. *Principes mathématiques de la philosophie naturelle. La traduction française des Philosophiae naturalis principia mathematica*, éd. par M. Toulmonde, 2 voll., Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle.
- Ochino, B. 1551. *Fouretene sermons of Barnardine Ochyne, concernyng the predestinacion and eleccion of god: very expediente to the settinge forth of hys glorye among hys creatures. Translated out of Italian in to oure natyve younge by A.C.*, London, John Day and Wylliam Seres.
- Pieretti, M.-P. 2002. "Women Writers and Translation in Eighteenth-Century France", *The French Review*, 75/3, pp. 474-488.
- Plastina, S. e De Tommaso, E. M. (a cura di) 2019. *Filosefe e scienziate in età moderna*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore.
- Plebani, T. 2019. *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX)*, Roma, Carocci Editore.
- Quehen, H. de 1996. *Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius: 'De rerum natura'*, London, Duckworth.
- Rose, H. 1997. "Foreword: From Household to Public Knowledge, to a New Production System of Knowledge", in *Women, Science and Medicine 1500-1700*, ed. by L. Hunter and S. Hutton, Gloucestershire, Sutton Publishing, pp. xi-xx.
- Rousseau, J.-J. 1994. *Emilio o dell'educazione*, Roma, Armando Editore.
- Salmon, V. 1994. "Women and the Study of Language in Sixteenth and Seventeenth-Century England", *Histoire Épistémologie Langage*, 16/2, éd. par W. Ayres-Bennett, *La grammaire des dames*, pp. 95-119.
- Schaeffner, C. 2013. "Women as Translators, as Translation Trainers, and as Translation Scholars", *Women's Studies International Forum*, 40, pp. 144-151.
- Schroeder, J. A. 2020, "Retrieving the History of Women Biblical Interpreters", in *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, ed. by S. Scholz; <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190462673.013.10>
- Şerban, A. and Hassen, R. (eds.) 2022. *Women Translators of Religious Texts*, Special issue: *Parallèles*, 34/1, <https://www.paralleles.unige.ch/en/tous-les-numeros/numero-34-1/>

- Simonutti, L. 2022. "Traduzione", in *Il lessico della modernità. Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo*, a cura di S. Bassi, Roma, Carocci Editore, 2 voll., II, pp. 1209-1223.
- Simonutti, L. 2024. "Elsewhere. Women Translators and Travellers in Europe and the Mediterranean Basin in the Age of Enlightenment", in *Gender and Cultural Mediation in the Long Eighteenth Century*, ed. by M. Bolufer, C. Blutrach and L. Guinot, Cham, Springer.
- Spalding Andréolle, D. and Molinari V. (eds.) 2011. *Women and Science, 17th Century to Present: Pioneers, Activists and Protagonists*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.
- Stevens, L. M. 2011. "On Translation", *Tulsa Studies in Women's Literature*, 30/1, pp. 7-13.
- Stevenson, J. 2009. "Women and the Cultural Politics of Printing", *The Seventeenth Century*, 24/2, pp. 205-237, <https://doi.org/10.1080/0268117X.2009.10555628>
- Tétel, M. (éd.) 1997. *Montaigne et Marie de Gournay*, Paris, Garnier.
- Thiroux d'Arconville, M. G. et Darlus, C. 1759. "Discours préliminaire du traducteur", in P. Shaw, *Leçons de chymie, propres à perfectionner la physique, le commerce et les arts / Par M. Pierre Shaw ...; traduites de l'anglois*, Paris, Jean Thomas Herissant, p. xciv.
- Tylus, J. 2019. "Early Modern Women as Translators of the Sacred", in *Women Language Literature in Italy / Donne lingua letteratura in Italia*, I, Pisa, Fabrizio Serra Editore, pp. 31-43.
- Uman, D. 2012. *Women as Translators in Early Modern England*, Newark, University of Delaware Press.
- Uman, D. 2016. "Becoming Visible: Margaret Cavendish's and Aphra Behn's New Worlds", *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, 72, pp. 169-183.
- Vaillant, le F. 1790. *Travels from the Cape of Good - Hope, into the Interior Parts of Africa, Including Many Interesting Anecdotes. With Elegant Plates, Descriptive of the Country and Inhabitants*, London, William Lane, 2 voll.

PINA TOTARO

CNR-ILIESI

(Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee)

email: pina.totaro@iliesi.cnr.it

**GIUSEPPA ELEONORA BARBAPICCOLA.
IL CARTESIANESIMO E L'ISTRUZIONE DELLE DONNE
TRA SEICENTO E SETTECENTO**

Sommario: Il saggio si concentra sull'importante Prefazione di Eleonora Barbapiccola alla prima traduzione italiana dei Principia philosophiae, l'opera più 'filosofica' di Descartes. Nella sua Prefazione, Barbapiccola afferma la necessità per le donne di appropriarsi di un sapere che è stato generalmente riservato agli uomini, ma che è patrimonio comune a tutti coloro che perseguono la forza e l'evidenza della ragione. Questo è l'obiettivo che Barbapiccola raccomanda alle donne: il programma filosofico radicale che propone loro riflette la vitalità culturale di un'intera epoca. Il saggio mostra che la traduzione di Barbapiccola non è solo un 'momento' della storia della fortuna di Descartes in Italia, come si è ritenuto, ma contribuisce a tale fortuna con la sua radicalità di pensiero e la sua autonomia di ricerca. In questo senso, Barbapiccola deve essere annoverata tra le figure più rappresentative della cultura scientifica dell'età moderna.

Abstract: The paper focuses in particular on Eleonora Barbapiccola's important Preface to the first Italian translation of Descartes' Principles of Philosophy, Descartes' most 'philosophical' work. In her Preface, Barbapiccola affirms the need for women to appropriate a knowledge that is the common heritage of all those who will study the Principles with great attention so to receive what the strength and evidence of reason can force to believe. This is the goal that Barbapiccola recommends to women: the radical philosophical program that she proposes to them reflects the cultural vitality of an entire era. The paper shows that Barbapiccola's translation is not only a 'moment' in the history of Descartes' fortune in Italy, as has been considered, but she contributes to that fortune with her radical thought and research autonomy. In this sense, she must also be considered among the representative figures in the scientific culture of the modern age.

Keywords: Giuseppa Eleonora Barbapiccola; Descartes; Principles of Philosophy; Women and Philosophy; Rights of Women

Negli ultimi decenni si sono sempre più moltiplicati gli studi storico-filosofici sul ruolo delle donne nella cultura del XVII secolo e nei primi decenni del XVIII.¹ Se infatti per le epoche precedenti, e per tutto l'Illuminismo e i secoli successivi, si poteva disporre di più numerose analisi critiche, la storiografia relativa alla cosiddetta età moderna, soprattutto per quanto riguarda l'Italia, era rimasta a lungo trascurata e, salvo poche eccezioni, alquanto priva di approfondimenti adeguati.² Le ricerche degli ultimi anni hanno del tutto trasformato questo quadro e oggi anzi si moltiplicano le scoperte di nuovi testi e di autrici prima in gran parte sconosciute.³

Non più unicamente votate alla cura della casa e alla famiglia, o confinate nel ruolo di *exempla* per le loro qualità morali, a partire dall'età moderna le donne si dedicano sempre più attivamente a studi considerati appannaggio esclusivo degli uomini, benché l'apprendimento stesso della scrittura sia comunque ritenuto "inutile et dangereux pour leur sexe".⁴ Acquisendo maggiore consapevolezza delle loro doti intellettuali, esse divengono autrici a loro volta, capaci di comunicare e trasmettere la propria produzione letteraria, ancora troppo spesso celata sotto l'artificio dell'anonimato, del ricorso ad uno pseudonimo o relegata negli spazi circoscritti delle prefazioni o in quelli obbligati delle traduzioni.⁵ Se la scrittura costituiva già una prima trasgressione della norma secondo cui la donna non deve mostrarsi ma nascondersi, deve evitare di manifestarsi e tacere, con il Seicento si assiste a un passaggio ulteriore: laddove la poesia e la composizione prosastica restavano pur sempre i generi privilegiati per esercitare il proprio talento, il XVII e soprattutto il XVIII secolo vedono emergere la figura della donna filosofa e della scienziata.⁶

Quali elementi abbiano determinato un fenomeno che per importanza e consistenza, anche dal punto di vista numerico, non si era mai registrato prima, è tuttora motivo di dibattito: in particolare, si discute se il protestantesimo abbia avuto una qualche influenza nella diffusione di un'istruzione delle

1. Tra la letteratura più recente riguardante l'Italia, si vedano in particolare, con ampi riferimenti bibliografici: Plastina 2011; Plastina & De Tommaso 2019. Per una più ampia prospettiva, cfr.: Broad 2002; Alanen & Witt 2004; Pal 2012; O'Neill & Lascano 2019; Ebbesmeyer & Paganini 2020.

2. A questo proposito, mi permetto di rinviare all'*Introduzione* in Totaro 1999b: 1-34.

3. Sono molti ormai gli studi e i siti web dedicati alla scoperta o alla riscoperta di testi scritti da donne su temi di filosofia e scienza, sinora in gran parte trascurati. Si veda, ad esempio, tra le tante piattaforme on line dedicate all'argomento, in continua evoluzione: <http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/>; <https://historyofwomenphilosophers.org/> (ultima consultazione 24 maggio 2021).

4. Chartier 1986: 117.

5. Su questi aspetti cfr. Timmermans 1993.

6. Timmermans, tuttavia, ha osservato a questo proposito che con il XVII secolo il personaggio della *femme savante* non sarà più però il simbolo trionfante di un sapere e di una dignità nuova, ma esso evocherà una "burlesque figure"; a una élite di principesse latiniste o di figlie di umanisti considerate come dei prodigi succederà una moltitudine di "mondaines cultivées", "savantes sans le paraître" (Timmermans 1993: 52).

donne che, seppure a livello elementare, dovette consentire una più ampia possibilità di accesso alla lettura diretta dei testi,⁷ o piuttosto se l'approccio delle donne alla cultura sia o meno da ascrivere alla penetrazione della scienza moderna.⁸ Certamente, nei paesi cattolici, ove la lettura delle Scritture e la loro interpretazione resta una prerogativa esclusiva dell'autorità ecclesiastica, sembrerebbe difficile ipotizzare un ruolo attivo della religione nel diffondersi della cultura fra le donne. Eppure, anche nei 'recinti sacri' dei monasteri femminili, come è stato osservato, vengono costituendosi biblioteche sempre più ricche, cosicché l'antico dibattito sull'istruzione delle donne si tramuta tra Seicento e Settecento in un accesso diretto ai libri e alla cultura scientifica.⁹ Cambiano soprattutto gli obiettivi polemicici e gli argomenti dei detrattori dell'istruzione femminile: nessuno sembra negare che le donne siano dotate di uguali capacità intellettuali rispetto agli uomini, ma ora si insiste piuttosto su questioni di opportunità dietro le quali si cela pur sempre l'antico pregiudizio circa la natura corrotta delle donne.¹⁰ Si pretende di dettare "norme e ammaestramenti alle dame che bramano di addottorarsi, prescrivendo loro i libri da scegliersi a tale effetto" e si ricorda al tempo stesso che tutti quei libri che certo sarebbero di giovamento "se fossero indirizzati ad ammaestrare un Cavaliere", costituiscono nel caso delle donne "un ottimo mezzo per un pessimo fine":

Confesso che la Natura – scrive l'autore anonimo di un *Discorso sulle donne* conservato in manoscritto nella Biblioteca Apostolica Vaticana¹¹ – è stata ugualmente liberale di capacità et ingegno alla donna che all'huomo atto ad apprendere qualsivoglia disciplina ma questo ingegno se sol si lascia disarmato diviene come disse Platone *Gladius in manu Infantis vel Furiosi* per l'inconvenienti che possono accadere in un sesso debole di sua natura e non così bene assistito dalla prudenza essendo le lettere come il vino generoso che ad una testa vigorosa accresce spirito, e ad una debole cagiona vertigini.

La questione del sapere femminile, se non si vuole che serva soltanto a "incoraggiare gli amori illeciti", deve mirare all'esaltazione della pudicizia e della castità e all'insegnamento della modestia:

7. Cfr. Stjerna 2009; Valerio 2017; Tomassone & Valerio 2018. La questione è anche analizzata in un contributo di D. Spini su *Riforma protestante e emancipazione delle donne*, disponibile on line all'indirizzo <https://coscienzaeliberta.it/coscienza-e-liberta/rivista-n-54/riforma-protestante-ed-emancipazione-delle-donne-debora-spini-n-54-anno-2017/> (ultima consultazione 24 maggio 2021).

8. In realtà, secondo diverse interpreti, la cosiddetta rivoluzione scientifica non avrebbe offerto particolari contributi – salvo rare eccezioni – all'emancipazione femminile e alla diffusione della cultura tra le donne (cfr. Schiebinger 1989; ma anche, a carattere più divulgativo, Spielvogel 2014: 476-492). Sulle donne e la cultura scientifica in età moderna, si veda Messbarger & Findlen 2005; per il caso eccezionale di Laura Bassi, cfr. Findlen 1993.

9. Si vedano, a questo proposito: Zardin 1999 e Weaver 1994.

10. Cfr. Hays 1966.

11. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana: ms. Chigi V, IV, cc. 332-333.

Non è già mia intentione di pregiudicare a quel sesso da cui habbiamo ricevuto l'essere e la pia educatione di civiltà e di Pietà Christiana, et in cui riconosco di molte che accompagnano meravigliosamente e la Prudenza e l'ingegno, ma quante altre che sono *rari nantes in gurgite vasto*, sono per lo più quelle che non sol hanno havuto studio di lettere, a cui se havessero atteso non so poi se la loro prudenza havesse resistito a coppella.¹²

E ancora, prosegue l'autore del manoscritto anonimo – forse un ecclesiastico che firma il suo testo con le iniziali F. B. –, facendo appello alla filosofia e al “documento d'Aristotile nell'Economici” per raccomandare alle donne l'unico ruolo del “governo domestico”:

La vera lode e prerogativa della dama non è altrimenti l'haver fama di letteratura e d'eloquenza, ma bensì la Pudicitia, il governo domestico, la ritiratezza e la taciturnità. [...] Quanto poco conferisca all'accennate virtù della donna lo studio delle lettere, anzi quanto sia di nocumento non sarà difficile il dimostrarlo. [...] Or chi dunque non vede che se la donna s'applica allo studio delle scienze, et alla lettura de' libri trascura necessariamente la cura, e l'Azzienda domestica, parte per mancanza di tempo, e parte per alienatione di genio; ma sarebbero forse più tollerabili nelle donne simili studi, se havessero per loro Maestro non altri che Pittagora, che insegna a tacere, quando all'incontro unendosi alla naturale loquacità la vana ostentatione di ciò che fanno o credono di sapere si rendono poscia ridicole nel troppo dire, o insoffribili nel contraddire sino alli confessori medesimi disputando e contrastando con essi loro li punti della teologia, e della Coscienza.

E tuttavia è proprio in un'Italia attraversata da una forte crisi politica e culturale che, nonostante la diffidenza verso l'istruzione femminile e la comune arretratezza in cui versano i vari Stati dopo i fasti del Rinascimento, le donne cominciano a dedicarsi, sempre più numerose, a “le scienze le più difficili, e le più speculative, quali sono la Filosofia, e le Matematiche”.¹³ È un mutamento radicale quello cui si assiste, volto all'apprendimento di nuovi saperi e segnato dall'abbandono di canoni retorici predefiniti. “Sogliono i componimenti delle donne – scrive Vincenzo da Filicaia a Francesco Redi – esser per lo più esangui, e snervati”, e tuttavia con meraviglia egli rileva che nei sonetti di Maria Selvaggia Borghini (una nobile pisana allieva dell'astronomo e matematico Alessandro Marchetti, primo traduttore di Lucrezio “in versi toscani”),¹⁴ “si vede una felice robustez-

12. *Ibidem*. La locuzione latina “Rari nantes in gurgite vasto” (“rari nuotatori in un vasto gorgo”) riproduce un verso dell'*Eneide* (I, 118), in cui Virgilio descrive il naufragio dei Troiani guidati da Enea. Usata da vari autori per descrivere uomini soli e dispersi tra i flutti, l'espressione è diventata quasi proverbiale.

13. Van den Broek 1827.

14. Bianchi 2014. Su Borghini (1654-1731), cfr. Ballistreri 1971; molte utili informazioni sono riportate nel sito <http://www.arcadia.uzh.ch/donnedetails.php?id=51> (ultima consultazione 24 maggio 2021).

za, e una certa amenità, che non lascia d'essere robusta anche nell'espressioni più tenere".¹⁵ Maria Selvaggia Borghini era stata accolta nella Crusca, benché quell'Accademia non avesse "mai voluto donne tra' suoi Accademici", perché non si poté fare a meno di riconoscere che "il suo cervello" era "tutto scienza", tanto da non apparire inferiore a nessuno dei suoi contemporanei "nella poesia, e nella cognizione di tutte l'altre belle arti, e scienze, e particolarmente nelle matematiche, e nelle nuove Filosofie". E qui con l'espressione "nuove Filosofie" si vuole indicare quel cartesianesimo che trovava consensi e seguaci nei settori più avanzati della cultura italiana e particolarmente tra le donne.¹⁶

Un aspetto evidente di questa ricezione della filosofia di Descartes è senz'altro rappresentato dall'ampio numero di traduzioni che facilitarono la lettura delle opere cartesiane in Europa nelle diverse lingue nazionali. Giuseppa Eleonora Barbapiccola si inserisce in questo orizzonte con la sua versione in lingua italiana del testo dei *Principia philosophiae*; e tuttavia l'opera non costituisce soltanto un 'momento' della storia della fortuna di Descartes in Italia, come è stata più volte considerata, ma a quella fortuna l'autrice contribuisce con una propria originalità di pensiero e autonomia di ricerca che la colloca tra le figure di primo piano della cultura scientifica dell'età moderna.

Certa storiografia del XX secolo aveva elaborato un paradigma interpretativo secondo il quale il metodo scientifico di stampo cartesiano, nella misura in cui lo si riteneva basato su criteri di oggettività, controllabilità e organizzazione, non poteva considerarsi altro che il risultato di logiche razionalistiche e, in quanto tali, prettamente 'maschili'. A tale impostazione metodologica si contrapponevano i modelli elaborati in epoche precedenti alla cosiddetta 'rivoluzione scientifica', che si ritenevano invece fondati su visioni olistiche e misticheggianti e perciò giudicate più 'femminili' in quanto cioè più appropriate alla 'natura' benevola e tollerante delle donne.¹⁷ Alla contrapposizione tra una visione dualistica del mondo – che sarebbe stata tipica della modernità e dunque giudicata 'maschile' – e il punto di vista 'femminile', organico e animistico del pre-moderno, si è sostituita oggi una diversa valutazione del contributo delle donne alla storia della scienza tra Rinascimento e Illuminismo.

Senza pretendere di arrivare a conclusioni definitive circa il ruolo delle donne nella cultura europea, e nella consapevolezza che ogni tentativo di generalizzazione è destinato a venire rapidamente smentito, qui si cercherà di sottolineare soltanto alcuni dei percorsi concettuali adottati in età cartesiana quanto all'approccio femminile alla filosofia e alla scienza. Se è vero infatti

15. "Abbia un poco di pazienza a leggere oggi questa mia lettera. In essa io non voglio dir altro, se non che, siccome Iddio ha voluto che il nostro secolo abbia le glorie di un Pindaro nella persona di V. S. Illustriss., così abbia parimente quelle di Saffo nella Sig. Maria Selvaggia Borghini, fanciulla pisana" (Redi 1760: 273, V. Filicaia a F. Redi, 21 febbraio 1688).

16. Per esempio Aurelia d'Este nota "Renatista", sulla quale cfr. Maugain 1909. Il giudizio espresso da Redi in una lettera a Federigo Nomi è riportato in Ballistreri 1971.

17. Cfr. Giglioni 2003. Sul tema, in particolare, si veda Bordo 1999.

che nella storia delle donne si rischia talora di assumere i toni dell'apologia o di reiterare rassicuranti schemi interpretativi, resta il fatto che esistono delle difficoltà oggettive anche al semplice lavoro di reperimento delle fonti primarie e dei materiali documentari necessari a testimoniare del ruolo reale delle donne nella storia della cultura scientifica. Ciò che noi sappiamo delle donne di cultura, almeno sino al XIX secolo, ciò che noi possediamo delle loro opere, soprattutto per quanto riguarda l'Italia, è piuttosto affidato alle citazioni di altri autori, a riflessioni inserite quasi per caso in collezioni di ritratti, lettere o album di ricordi. Quel che ne rimane, sono piuttosto tracce di attività, ombre e fantasmi riconoscibili attraverso le opere dei loro contemporanei, cosicché i risultati delle ricerche scientifiche e letterarie delle donne costituiscono al più delle note, o meglio, delle note a piè di pagina in una storia dalla quale sono state d'altra parte prevalentemente escluse.

In questo quadro, il ruolo della filosofia di Descartes e del cartesianesimo in generale assume, al contrario di quanto si è ritenuto in passato, particolare rilievo. Mentre per la tradizione aristotelica e platonica le donne restano creature irrazionali, esaltate come esseri superiori – spiriti e angeli – proprio per confermare, paradossalmente, la loro natura 'inferiore',¹⁸ nei secoli XVII e XVIII si diffonde una considerazione più consapevole, a partire soprattutto dagli apporti della medicina e delle nuove scienze come la fisica, la matematica, la psicologia e l'antropologia. La filosofia cartesiana assolve così una funzione importante nel processo di erosione dei pregiudizi riguardanti l'educazione e l'inuguaglianza fra i sessi,¹⁹ in quanto essa sostiene – come ha scritto Geneviève Rodis-Lewis – che “l'égalité du bon sens ou raison vaut pour tous les hommes, sans distinction de sexe, et la spontanéité d'une femme qui l'exerce bien est très préférable aux règles artificielles des discussions scolastiques”.²⁰ Non è dunque casuale che il cartesianesimo abbia suscitato l'interesse delle donne più di altre correnti filosofiche e che il fenomeno abbia offerto solidi argomenti a un noto cartesiano come Poulain de la Barre per sostenere che “l'esprit n'a point de sexe”.²¹

Se certamente l'interesse prevalente delle donne che si occupano di filosofia resta comunque rivolto alla religione e alla letteratura di edificazione, non mancano significativi esempi di donne che coltivano studi di metafisica, a cominciare da Elisabetta di Boemia, alla quale si devono “les plus belles pages” di Descartes.²² Così, una tra le opere di Descartes a carattere più strettamente filosofico, i *Principia philosophiae*, si connota per il suo singolare destino di esse-

18. Cfr. Daenens 1983.

19. Sul ruolo della filosofia cartesiana, cfr. Hoffmann 1977, Perry 1985 e Schiebinger 1989: 170-175.

20. Rodis-Lewis 1999: 155. Il passo si riferisce alla lettera con cui Descartes invia il suo *Discours de la méthode* a C. Huygens per farne dono alla moglie.

21. Poulain de la Barre 1673: 110. Cfr. Stuurman 1997.

22. Rodis-Lewis 1999: 168.

re strettamente legata a delle figure femminili: i *Principia* sono stati anzitutto dedicati dallo stesso Descartes alla principessa Elisabetta di Boemia;²³ quindi, sono stati discussi e commentati nell'opera di Anne Conway dal titolo in parte analogo;²⁴ infine, sono stati tradotti per la prima volta in lingua italiana da Giuseppa Eleonora Barbapiccola, detta tra gli Arcadi "Mirista Acmena".²⁵

Benché la pubblicazione dell'edizione italiana abbia senz'altro reso note in Europa le doti di interprete, oltre che di traduttrice, di Barbapiccola, ella non ha goduto, almeno sino a qualche tempo fa, di grande credibilità sul piano scientifico, né come divulgatrice del cartesianesimo, né come sostenitrice della 'natura' razionale della mente umana a tutti comune.²⁶ Persino nella voce a lei dedicata del *Dizionario biografico degli Italiani*, Enzo Grillo giudica la lunga *Prefazione* dell'autrice alla traduzione dei *Principia* – nella quale Barbapiccola imputa alla cattiva educazione, e non alla natura, l'inuguaglianza tra i sessi – alla stregua di una "strumentalizzazione alquanto banale dei fini dell'opera", e conclude che "essa segna soltanto un momento della fortuna estrinseca di Cartesio in Italia".²⁷ Nel quadro "della cultura salottiera napoletana", conclude insomma Grillo, Barbapiccola si colloca tra coloro che "ripetono, commentano, difendono, oppugnano".

Nonostante l'esiguità delle notizie in nostro possesso e la scarsa consistenza dei materiali documentari relativi alla letterata napoletana, non è però possibile confermare un giudizio così ingeneroso nei confronti del contributo di Giuseppa Eleonora Barbapiccola alla diffusione del pensiero di Descartes e, al tempo stesso, alla difesa dell'emancipazione femminile. Se l'attività di traduzione costituiva uno dei pochi settori al quale era consentito alle donne di dedicarsi, il volume dei *Principi della filosofia*, "tradotti dal Francese col

23. Cfr. Descartes 1644: *Epistola dedicatoria* alla "Serenissimæ Principi Elisabethæ, Frederici Bohemiae Regis, Comitum Palatini, & Electoris Sacri Romani Imperii filiæ natu maximæ". Sulla principessa palatina, si vedano ora gli ampi studi raccolti in Ebbersmeyer & Hutton 2021. Sulla sua corrispondenza: Ebbersmeyer 2020.

24. L'opera nella quale A. Conway sviluppa la sua visione monistica del mondo criticando Descartes, fu pubblicata originariamente in latino con il titolo *Principia philosophiæ antiquissimæ et recentissimæ de Deo, Christo & Creatura* (Amsterdam 1690), e poi ritradotta in inglese e stampata a Londra nel 1692, *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy*. Sull'importante figura dell'intellettuale cfr. Hutton 2004.

25. Cfr. Descartes 1722. Per il titolo di "Mirista Acmena" ("piena di fragranza"), attribuito a Barbapiccola in Arcadia e riportato nel frontespizio, cfr. Giorgetti Vichi 1977: 180, http://www.accademiadellarcadia.it/wp-content/uploads/2019/12/Onomasticon_LD.pdf (ultima consultazione 24 maggio 2021).

26. Barbapiccola fu invece molto apprezzata, in età a lei contemporanea, per il suo contributo alla scienza moderna. Un sonetto delle *Rime* (Firenze 1727) di Gherardo de Angelis è dedicato a Barbapiccola: "Questa è colei, che aggiunse altro splendore / Al gran Renato, del ver tanto amico; / E 'l monte aspro di gloria, ov'io m'implico, / Vinse, pascendo d'onestate il core. / Vieni a mirarla, o tu Francia superba, / Che sì le tue donne al cielo innalzi e canti; / Qui scrive ancora in sua stagione acerba. / Più d'essa non la greca Aspasia vanti / Ciascuna età, che le più degne serba".

27. Grillo 1964: 39.

confronto del Latino in cui l'Autore gli scrisse", resta comunque un libro raro, di cui non è dato conoscere la storia editoriale e le circostanze per cui risulta, come si legge nel frontespizio, stampato a Torino nel 1722 presso Giovanni Francesco Mairesse.²⁸

Come hanno mostrato gli storici dell'arte, nel Seicento muta sensibilmente la tipologia della ritrattistica femminile.²⁹ È un nuovo paradigma pittorico quello che si diffonde alle origini dell'età moderna: non più raffigurate come figure celesti, le donne non presentano come di consueto corpi esili e tratti sfuggenti e sfumati mentre sono intente alla lettura di testi liturgici. Il bel ritratto finemente inciso in rame a piena pagina che orna l'edizione dei *Principi di filosofia* del 1722, raffigura Giuseppa Eleonora Barbapiccola con un libro tra le mani sullo sfondo di una libreria riccamente fornita. Nell'incisione dell'artista napoletano Francesco de Grado, l'autrice si mostra fieramente al centro di quello che appare il suo ambiente di lavoro: una 'stanza tutta per sé' dove leggere e studiare al riparo di pesanti tendaggi, in uno spazio raccolto e con indosso abiti comodi e caldi. In questa dimensione privata, che ne esalta le attitudini di *femme savante*, l'autrice ha gli occhi rivolti direttamente verso l'osservatore, del tutto abbandonando le pose plastiche della ritrattistica tradizionale che voleva le donne con il capo inclinato, lo sguardo abbassato o di solo profilo. Una particolare valenza simbolica assume, anzi, l'inserimento del proprio ritratto personale, da parte di Barbapiccola, in un'opera di altro autore, quasi ad esaltare un ruolo che va ben al di là della mera attività di traduzione: la bella incisione collocata all'inizio del volume, subito dopo il frontespizio, "svela al lettore l'identità del traduttore e, così facendo, lo pone allo stesso livello di interprete delle idee filosofiche che traduce".³⁰ Oltre al ritratto, nel frontespizio è citato, sotto il nome di Barbapiccola, il titolo "tra gli Arcadi Mirista", a sottolineare le particolari competenze, che le hanno fatto acquisire l'ambito riconoscimento accademico.

Nella Prefazione "a' Lettori" con cui si apre il libro, l'autrice presenta la sua opera, confessando il proprio timore di essere subito rinviata "alle Conocchie, a' Fusi, ed alle Tele". Barbapiccola è ben consapevole che, come avviene per ogni "Opera di una Donna", anche il suo libro sarà oggetto di critiche a causa del carattere esoterico della filosofia, per la quale "sembra che altro spirito che da Donna vi è di bisogno".³¹ In realtà, se da un lato l'autrice sembra attenersi

28. La storia editoriale dell'opera è stata ora in parte ricostruita in Messbarger & Findlen 2005.

29. Cfr. De Luca 1999.

30. Sanna 1999: 173.

31. Il riferimento polemico è a una facezia di T. Boccalini, riportata anche nel manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana sopra citato (cfr. *supra*, n. II), secondo la quale "la vera Poetica delle donne era l'Ago, ed il fuso, e [...] l'esercizij letterarij delle dame con li Virtuosi si somigliavano alli scherzi et alli giuochi che fra loro fanno i Cani li quali doppo breve tempo tutti finiscono alla fine con montarsi addosso l'uno con l'altro" (ms. Chigi V, IV, cc. 332-333).

a questioni strettamente cartesiane, e anche in tema di educazione riprende i temi trattati da Descartes nella dedica “Alla Serenissima Principessa Elisabetta”,³² dall’altro si fa protagonista essa stessa di una nuova epoca già immersa nello spirito del newtonianesimo e che risente dell’influenza del dibattito sullo spinozismo, delle critiche al cartesianesimo e della difficoltà di applicare la nozione di unione sostanziale al dualismo cartesiano. Nella traduzione dei *Principia* Barbapiccola mostra di perseguire, in particolare, un preciso progetto etico che non può ascrivere meramente a preoccupazioni teologiche o finalità di carattere confessionale e che non trascura gli interessi epistemologici e gli studi di matematica e fisica. Esprimendo una diretta continuità – oltre che una profonda conoscenza – con il pensiero di Galilei e di Descartes, Barbapiccola sembra voler affrontare alcune delle questioni più dibattute del cartesianesimo, operando una rielaborazione concettuale delle categorie filosofiche relative alle nozioni di materia, moto, riposo, forma, velocità, direzione.³³ Un confronto testuale tra il testo originale dei *Principia philosophiae* e la versione italiana di Barbapiccola, lascia emergere, seppure larvatamente, alcune critiche al meccanicismo cartesiano. In questo senso, anche in assenza di testimonianze che consentano di delinearne più chiaramente la prospettiva filosofica, Barbapiccola contribuisce a quel “rimodellamento logico” del pensiero di Descartes che da più parti era in atto in Europa.³⁴

Il raffinato lavoro di *translatio*, non solo linguistica ma anche in parte teorica, della ‘parola’ di Descartes, si traduce qui in numerosi slittamenti semantici, omissioni, interventi correttivi rispetto al testo originale, che sembrano riflettere alcune questioni decisive del dibattito filosofico-scientifico, riscattando l’autrice da un destino di marginalità nella storia del cartesianesimo. L’intera traduzione non si presenta soltanto come un’operazione culturale finalizzata alla divulgazione, ma esibisce una originalità intellettuale che pone Barbapiccola in diretto contatto con la cultura europea al pari di altre donne d’oltralpe e dei suoi stessi connazionali, primo fra tutti Giambattista Vico.³⁵ L’analisi testuale rivela poi un netto rifiuto del soggettivismo cartesiano: insi-

32. Nelle pagine n.n. de “La Traduttrice a’ Lettori” si legge: “Dall’esempio di queste chiare Donne io fortemente animata, dandomi a credere di poter vincere un giorno il debole del mio sesso, che fa tutto lo studio in saper giuocare, e in parlar bene degli abiti alla moda e de’ nastri, difetto a cui non già la natura, ma la cattiva educazione contribuisce; mi posi a coltivar prima le Lingue, e poi, quanto l’abilità ha permesso, le Scienze, e fra queste la Filosofia, come quella, che per la parte Morale ci rende Civili, per la Metafisica illuminati, e per la Fisica instruiti della vaga e meravigliosa Architettura di questo gran Palagio del Mondo che Iddio per nostra stanza ha formato, essendo sommamente sdicevole a somiglianza de’ Bruti animali abitarlo”. Su questi temi, cfr. Messbarger 2005: 1-22.

33. Si vedano, ad esempio, le note di P. Findlen alla traduzione inglese dell’opera in Messbarger & Findlen 2005: 47-66.

34. L’espressione è in Lécivain 1977: 97.

35. Sanna 1999. Per esplicita dichiarazione dell’autrice, la traduzione dei *Principi* cartesiani si rivela inoltre anche un’occasione per affrontare il tema dell’emancipazione femminile.

stendo attraverso un certo uso del linguaggio sulla forza e sull'evidenza della chiarezza e distinzione nel processo di elaborazione e deduzione delle idee, Barbapiccola sostiene il principio – che è anche spinoziano e vichiano – secondo cui il “vero” si impone per sua intrinseca evidenza. Modifiche testuali e altri interventi testimoniano un'intensa attività di riflessione e approfondimento sul testo niente affatto usuale in un'opera di traduzione. Avendo condotto il lavoro soprattutto sulla versione francese, Barbapiccola traduce ad esempio il termine *âme* sempre con *anima*. Non convinta però della traduzione adottata, affronta un'ulteriore revisione del testo “col confronto del latino” quando il libro è ormai in stampa. Il breve catalogo di “Errori di maggior conto” posto in fondo al volume evidenzia questi interventi *in extremis*, cosicché, si avverte, l'espressione “Anima mia” deve leggersi “la mia Mente” e non soltanto la prima volta in cui essa è registrata nel cap. XI della prima parte dell'opera, ma tutte le “altre volte se s'incontra Anima per Mente”.³⁶ E lo stesso avviene per il termine *pensée*, in un primo momento tradotto con *pensiero* e in ultima istanza sostituito da *Mente* ogni volta che “vi è Pensiero per Mente”. Altrettanto interessante è la sostituzione di *indefinite* con *indiffinite* seguita dall'avvertenza: “E così se altra volta questa voce s'incontra”, a sottolineare l'ambivalenza propria della definizione del concetto.

L'operazione messa in atto dall'autrice non si limita dunque a una ripetizione acritica del testo di Descartes, ma diventa il veicolo e lo strumento di una più ampia mediazione scientifica che incorpora le istanze innovative della cultura del tempo per aprirsi a nuovi approcci ermeneutici. Nella traduzione sono ravvisabili omissioni, variazioni dell'ordine di esposizione dei concetti, nonché talune esplicazioni, aggiunte, particolari elementi lessicali e altri dati che lasciano intravedere l'applicazione di una strategia argomentativa tesa a esaltare il percorso cartesiano definendolo e dirigendolo verso precise scelte filosofiche. Barbapiccola sembra seguire il percorso proposto dall'autore ma, attraverso lievi scarti, provoca di volta in volta un effettivo slittamento delle coordinate filosofiche.

Nella sua lunga *Prefazione*, la traduttrice affronta tra l'altro il tema dell'educazione femminile e del diritto delle donne agli studi e all'istruzione. Anzitutto, la flessione al femminile del termine ‘Traduttrice’, apposto nella dedica “A' lettori” subito dopo il frontespizio dell'opera, interrompe l'uso generalmente diffuso di celare la propria identità dietro un anonimato declinato sempre al maschile. Sin dalle prime pagine, poi, viene citata la traduzione francese di Omero ad opera di Madame Dacier a riprova del fatto che “le occupazioni domestiche” non debbano essere limitate ad “imparare il catechismo, la cucitura, e diversi piccoli lavori, cantare, ballare, acconciarsi alla moda, far bene la riverenza, e parlar civilmente”, ma devono estendersi alle varie discipline scientifiche. Contro una tradizione maschile – i diversi trattati dedicati agli

36. La lingua francese, infatti, che non ha un corrispondente del latino *mens*, risolve lo sdoppiamento operato dal latino tra *anima* e *mens* con l'adozione dei termini *âme* ed *esprit*.

“Studj delle Femmine” sono tutti di autori maschi – secondo cui le donne non sarebbero adatte all’apprendimento delle scienze “per essere gli animi loro da quei degli Uomini di qualità affatto diversa e da meno”,³⁷ Barbapiccola cita testi e scrittori i quali oltre a sottolineare, secondo un’espressione comune, “l’eccellenza e la Dignità del Sesso femminile”, hanno esaltato gli “Studj delle Scienze” e le capacità delle “Scienziate Donne”. In questo ambito, la Francia si segnala in modo particolare per essere il paese in cui “lo spirito delle Donne non meno di quello degli Uomini vien coltivato”. Ma per quanto riguarda la Filosofia “che molte scienze comprende”, sembra essere parere condiviso che “altro spirito che da Donna vi è di bisogno”. Barbapiccola rivendica il ruolo delle donne anche in campo filosofico, sostenendo che proprio in Italia il pensiero di Descartes trova numerose seguaci tra le donne: senza parlare della “Eruditissima Cristina di Svezia”, la quale non aveva soltanto coltivato la filosofia cartesiana, ma l’aveva anche “protetta e promossa”, Barbapiccola cita, tra altre donne di cultura, Lucrezia d’Este duchessa di Urbino che “tanto della Fisica e Metafisica Cartesiana si diletta, che chiamava la sola Scienza”.³⁸ La stessa Barbapiccola coltiva la filosofia, oltre all’apprendimento di varie lingue antiche e moderne, in quanto scienza che “per la parte Morale ci rende Civili, per la Metafisica illuminati e per la Fisica istruiti della vaga e meravigliosa Architettura di questo gran Palagio del Mondo”.³⁹ Nell’espone il percorso della sua formazione filosofica, Barbapiccola così descrive la sua adesione al cartesianesimo: “E perché sentiva dire, che la Filosofia cartesiana sopra sodissimi Ragionamenti e sopra certe Sperienze era fondata, e che con chiaro metodo procedeva, ricavando le cose l’una dall’altre, onde una infinità di seguaci s’aveva acquistato; a questa più che ad alcun’altra inclinai”.⁴⁰

Ragioni logiche e metodologiche spingono dunque l’autrice verso il cartesianesimo inteso come filosofia che sembra meglio appagare l’esigenza di rigore razionale fondato sulla solidità del ragionamento e la pratica dell’*experimentum*. A questa dichiarazione Barbapiccola fa seguire una istanza filologica cui non è mai disgiunta una finalità pedagogica: “dubbiosa de’ Rivi”, Barbapiccola dichiara di studiare il pensiero di Descartes “nel proprio Fonte”, nelle lingue in cui egli scrisse, per non perderne l’originale chiarezza. Legge i *Principi di filosofia* nella traduzione francese eseguita “da un Amico di Renato”, in quanto questa traduzione fu certamente rivista e approvata dal filosofo stesso (“la traduzione con una sua Lettera approvò e commendò”).⁴¹ E poiché nelle lingue

37. Barbapiccola 1722: n.n.

38. Degli Anastagi 1719.

39. Barbapiccola 1722: n.n.

40. *Ibidem*.

41. Nella “Lettre de l’atheur a celuy qui a traduit le livre” e che “peut icy servir de Preface”, Descartes scrive: “Monsieur, la version que vous avez pris la peine de faire de mes Principes est si nette & si accomplie, qu’elle me fait esperer qu’ils seront lus par plus de personnes en François qu’en Latin, & qu’ils seront mieux entendus” (AT, IX², 1).

nazionali “però meglio sarebbe stata ella intesa”, si propone di tradurre l’opera in italiano “per farla ad altri molti partecipe”. I *Principi di filosofia* di Descartes infatti, per ammissione dello stesso autore, sono rivolti soprattutto “alle Donne, le quali, a dire dello stesso Renato [...] meglio che gli Uomini alla Filosofia atte sono; avendo ciò Egli sperimentato”. Il riferimento è, ovviamente, a Elisabetta di Boemia, “perché ella sola a quel tempo [Descartes] avea rinvenuta, che tra gli altri, l’Opere sue perfettamente intendeva”.⁴² Quanto alla traduzione italiana, Barbapiccola vuole che sia resa “secondo i sensi dell’autore”, consapevole che il godimento letterario è secondario in fatto di scienze poiché esse “non alle lingue, ma alle cose sono attaccate”. Traduce perciò rivolgendo l’attenzione non tanto “alla cultura delle voci” quanto piuttosto “all’esplicazione de’ Sentimenti”, cercando di rendere al meglio il pensiero dell’autore e di darne, al di là della scelta dei vocaboli, una giusta interpretazione.

In un primo progetto dell’opera, Barbapiccola intendeva corredare l’edizione con un adeguato apparato di note e riflessioni, insieme a un compendio biografico dell’autore. Il progetto venne però presto abbandonato in previsione dell’imminente uscita del saggio di Francesco Spinelli sulla metafisica di Descartes (“Ma sapendo poi, che il Signor D. Francesco Spinelli Principe della Scalea era in pronto a dar fuori una dottissima Opera, con cui avverte alcune falsità che al Cartesio specialmente in Metafisica – ove più forti oppositori have avuto – sono state addossate”) e dell’avvenuta pubblicazione del *Ristretto della Vita* di Descartes “fatta in nobile vulgar Toscano dal Signor D. Paolo Franccone Marchese di Salcito”.⁴³

La vivacità del dibattito suscitato, in particolare a Napoli, intorno alla filosofia cartesiana⁴⁴ è ampiamente testimoniata in queste vivide pagine in cui l’autrice cita esplicitamente Vico (mostrando con quanta “somma erudizione e dottrina” egli abbia trattato dei “sodi Principj dell’Antichità”), Costantino Grimaldi, il quale la filosofia di Descartes aveva, tra gli altri, “a campo aperto fortemente per tutti i versi difesa” nella Risposta alla terza Lettera dell’Aletino, come pure Giuseppe Valletta che aveva scritto “per difesa della Moderna Filosofia”. Di questo dibattito Barbapiccola dà conto attribuendo a Descartes uno stringente “Annodamento delle Ragioni” e respingendo le accuse rivolte al filosofo nella cui opera “certamente che non vi si troverà novità fuori delle altre che più si stimano, se non quella di una ben continuata catena, e di un metodo

42. Barbapiccola 1722: n.n.

43. *Ibidem*. Per notizie riguardanti le opere e i personaggi citati nella prefazione di Barbapiccola *A’ Lettori*, si vedano le note alla traduzione inglese del testo, in Messbarger & Findlen 2005: 47-66.

44. Sul cartesianesimo napoletano, si veda, nell’ormai vasta letteratura sull’argomento, Lomonaco 2020, con ampia bibliografia. Tra i contributi meno recenti, oltre ai classici Werner 1883 e De Besaucèle 1920, si vedano: Garin 1959; Manzoni 1984; de Liguori 1985; Belgioioso 1987, 1992 e 1995; Micheli 1988; Nuzzo 1992; Marcialis 1996; de Liguori 1996; Rascaglia *et al.* 1997, con importanti approfondimenti sull’opera di Barbapiccola; Lojacono 2003.

di dedurre le cose con seguito da' stabiliti Principj".⁴⁵ Nella disputa tra antichi e moderni,⁴⁶ inoltre, Descartes si colloca secondo Barbapiccola tra due istanze solo apparentemente opposte avendo tratto profitto "da' lumi degli Antichi e da' Moderni Filosofi ricevuti", cosicché la sua filosofia potrebbe considerarsi "la più antica e più comune che possa essere, non contenendo alcuni Principj che non siano stati ricevuti in ogni tempo da ognuno".⁴⁷

Concludendo le pagine introduttive del volume, Barbapiccola affronta infine la *vexata quaestio* della ortodossia o eterodossia di Descartes: rivolgendosi a' Lettori, l'autrice si chiede – non senza qualche ironia – come possa accadere che proprio quei critici disposti a dare ampio assenso al processo di cristianizzazione delle filosofie di "veri" pagani come Platone e Aristotele, possano invece dubitare di un "Cristiano Cattolico quale si fu Renato Des-Cartes".⁴⁸ Il riferimento polemico riguarda l'inserimento dell'opera del filosofo nell'*Index librorum prohibitorum*, sebbene con la nota "donec corrigatur",⁴⁹ che soprattutto in Italia influenzerà pesantemente la diffusione del cartesianesimo. Già l'aver accennato alla spinosa questione, da parte di una donna, segna una partecipazione attiva alla cultura e ai dibattiti dell'epoca. Ma qui, con prudenza, Barbapiccola si ferma, dichiarando apertamente la sua reticenza: "Non più di questo vo' dire, lasciando il di più all'accortezza e sapere de' miei Lettori". Ma è proprio nel congedarsi dai "suoi" lettori che Barbapiccola fa un altro significativo richiamo al rapporto tra filosofia e teologia, Sacre Scritture e scienze.⁵⁰ La direzione che assume questa conclusione esula dalle argomentazioni e dai toni delle dispute sul cartesianesimo e si colloca nel vivo del dibattito suscitato dalla Lettera di Galilei alla principessa Cristina o del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza. Se nel *Tractatus* Spinoza aveva insistito sulla necessità di distinguere la filosofia dalla teologia, ritenendo ciascuna di queste due discipline destinata a un pubblico e a finalità del tutto diverse tra loro, così Barbapiccola afferma che "lo Spirito di Dio non dettò la Scrittura per insegnare la Fisica, né le Matematiche" o "i Fenomeni della Natura", ma per raccomandare "la Perfezion de' costumi; e per mostrarci le vie del Cielo".⁵¹ Il passo è citato da una *Prolusione*

45. Barbapiccola 1722: n.n.

46. Per una descrizione della disputa, cfr. Lecoq 2001.

47. Barbapiccola 1722: n.n. Cfr. Descartes, *Principia Philosophiae*, IV, 200 (AT, VIII, 223).

48. È interessante notare come Barbapiccola inserisca in queste righe conclusive della sua prefazione A' lettori il richiamo alla religiosità di Descartes, così come Descartes stesso aveva chiuso la sua Lettera-Prefazione ai Principi con le parole, nella traduzione italiana: "Tuttavolta a cagione che non voglio troppo a me stesso fidarmi, qui niuna cosa assicuro, e sottometto tutte le mie Opinioni al Giudizio de' più Savj, ed alla Autorità della Cattolica Chiesa" (cfr. AT, VIII, 329).

49. Sulla messa all'Indice delle opere di Descartes, cfr. Armogathe & Carraud 2001.

50. Sul tema del rapporto tra cultura filosofica e religione nella Napoli di età moderna, cfr. Galasso & Valerio 2001.

51. Barbapiccola 1722: n.n. In questa citazione dal "Giornale de' Letterati d'Italia", t. 31, art. 12, 431, risuona l'eco di un brano della lettera di Galilei a Cristina di Lorena, Granduchessa di

agli Studj pronunciata nel 1718 dal “dottissimo P. Giacinto Serry” dell’“Ordine veritiero dei Predicatori” e professore presso lo Studio di Padova,⁵² ma risuonano qui anche le parole con le quali Spinoza stabilisce nel *Tractatus theologico-politicus* la necessità della separazione della filosofia dalla teologia e sottolinea il carattere prettamente morale delle Scritture.⁵³

Il “cartesianesimo per le dame” si rivela insomma, in questa traduzione dei *Principi di filosofia* di Descartes e soprattutto nella prefazione di Barbapiccola *A’ Lettori*, un’invenzione del tutto maschile se è considerato come una forma di dilettantismo praticato da coloro che “fanno della filosofia un passatempo e un argomento di moda nei salotti”.⁵⁴ Il “cartesianesimo delle donne” è invece quello rappresentato qui da Barbapiccola e inteso come necessità di appropriarsi di un sapere che in quanto patrimonio comune è rivolto a tutti coloro che nella lettura di Descartes, senza distinzione di sesso, non vogliono “prestar fede a tutto ciò ch’eglino scritto ritroveranno, ma solamente di esaminarlo, ed altro non ne ricevere, che ciò che la forza e l’evidenza della Ragione gli potrà costringere a credere”. Essere costrette a credere alle evidenze della ragione è infine l’obiettivo da raggiungere e, insieme, il programma filosofico che Barbapiccola si propone per le donne, nel quale si mostra un vero progetto politico e la vitalità culturale di un’intera epoca.

ABBREVIAZIONI

AT = *Oeuvres de Descartes*, éd. par C. Adam and P. Tannery, 12 voll., Paris, Cerf, 1897-1913.

BIBLIOGRAFIA

- Alanen, L. and Witt, C. (eds.) 2004. *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, New York & Dordrecht, Kluwer.
- Armogathe, J. R. et Carraud, V. 2001. “La première condamnation des Oeuvres de Descartes, d’après des documents inédits aux Archives du Saint-Office”, *Nouvelles de la République des Lettres*, 2, pp. 103-137.
- Ballistreri, G. 1971. “Borghini, Maria Selvaggia”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XII, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana.
- Barbapiccola, G. E. 1722. *La Traduttrice a’ Lettori*, in Descartes 1722, n.n.

Toscana (1615), secondo cui le Scritture insegnano “come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo” (cfr. Galilei 1895: 319).

52. Cfr. Serry 1742.

53. Si vedano, in particolare, i capitoli XIV e VIII-XII del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza.

54. A proposito del cartesianesimo praticato in Italia, G. Gentile scriveva: “Cartesio sul cadere del Sei e nei primi trent’anni del Settecento suscita entusiasmi e opposizioni tenaci, fiere polemiche, un vivo appassionamento: ma non sveglia nessuno spirito di filosofo. Gli italiani accettano e mettono in versi la diottrica, la fisica, la fisiologia meccanicista di lui: ne adottano il metodo, come assunto, meramente formale ed estrinseco, di libertà di filosofare [...] Ma della metafisica cartesiana appena si bisbiglia; né se ne vede scosso profondamente nessuno. Son dilettanti, che fanno della filosofia un passatempo e un argomento di moda nei salotti” (Gentile 1968: 5).

- Belgioioso, G. 1987. "Aristotelici Antiquari e Moderni Cartesiani: Giacinto Gimma", *Studi filosofici*, 10-11, pp. 229-266.
- Belgioioso, G. 1992. "I Discorsi critici filosofici di Paolo Mattia Doria", in Ead., *Cultura a Napoli e cartesianesimo. Scritti su G. Gimma, P.M. Doria, C. Cominale*, Galatina, Congedo, pp. 167-205.
- Belgioioso, G. 1995. "Philosophie aristotélicienne et mécanisme cartésien à Naples à la fin du XVII^e siècle", *Nouvelles de la République des Lettres*, 1, pp. 19-47.
- Bianchi, M. 2014. "Sul Lucrezio di Alessandro Marchetti. Contesto europeo e analisi interna di una traduzione", in *Lingue testi culture. L'eredità di Folena vent'anni dopo*, Atti del XL Convegno Interuniversitario (Bressanone, 12-15 luglio 2012), a cura di I. Paccagnella ed E. Gregori, Padova, Esedra, pp. 185-207.
- Bordo, S. (ed.) 1999. *Feminist Interpretations of René Descartes*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press.
- Broad, J. 2002. *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chartier, R. 1986. *Histoire de la vie privée*, Paris, Seuil, vol. III.
- Daenens, F. 1983. "Superiore perché inferiore: il paradosso della superiorità della donna in alcuni trattati italiani del Cinquecento", in *Trasgressione tragica e norma domestica. Esemplici di tipologie femminili dalla letteratura europea*, a cura di V. Gentili, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 11-50.
- De Besaucèle, L. B. 1920. *Les cartésiens d'Italie: recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux 17. et 18. Siècles*, Paris, Picard.
- De Liguori, G. 1985. "Nota su Benedetto Aletino e le polemiche anticartesiane a Napoli nella seconda metà del secolo XVII", *Rivista di Storia della Filosofia*, 40, pp. 271-283.
- De Liguori, G. 1996. "La reazione a Cartesio nella Napoli del Seicento: Giovambattista De Benedictis", *Giornale critico della filosofia italiana*, 85, pp. 330-359.
- De Luca, M. 1999. "L'autoritratto femminile tra XVI e XVII secolo", in Totaro 1999a, pp. 387-392.
- Degli Anastagi, F. 1719. "Orazione in morte", *Giornale de' Letterati d'Italia*, 32, pp. 506-513.
- Descartes, R. 1644. *Principia Philosophiae*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium.
- Descartes, R. 1722. *I Principj di Filosofia di Renato Descartes. Tradotti dal Francese col confronto del Latino in cui l'Autore gli scrisse da Giuseppa-Eleonora Barbapiccola tra gli Arcadi Mirista*, In Torino, Per Gio: Francesco Mairesse.
- Ebbersmeyer, S. 2020. "An Inventory of the Extant Correspondence of Elisabeth of Bohemia, Princess Palatine (1618-1680)", *Journal of the History of Philosophy*, 58/2, pp. 325-398.
- Ebbersmeyer, S. and Hutton, S. (eds.) 2021. *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Dordrecht, Springer.
- Ebbersmeyer, S. and Paganini G. (eds.) 2020. *Women, Philosophy and Science. Italy and Early Modern Europe*, Dordrecht, Springer.
- Eileen O'Neill, E. and Lascano, M. P. (eds.) 2019. *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*, Dordrecht, Springer.
- Findlen, P. 1993. "Science as a Career in Enlightenment Italy: The Strategies of Laura Bassi", *Isis*, 84, pp. 440-469.
- Galasso, G. e Valerio, A. (a cura di) 2001. *Donne e religione a Napoli (XVI-XVIII secolo)*, Milano, FrancoAngeli.
- Galilei, G. 1895. *Le Opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale sotto gli auspici di Sua Maestà il Re d'Italia* (21 voll. 1890-1909), a cura di A. Favaro, Firenze, Tipografia di G. Barbera, vol. V.
- Garin, E. 1959. "Le polemiche cartesiane ai tempi di Vico", *Giornale critico della filosofia italiana*, 38, pp. 286-288.
- Gentile, G. 1968. *Studi vichiani*, Firenze, Sansoni.
- Giglioni, G. 2003. "Between Exclusion and Seclusion: the Precarious and Elusive Place of Women in Early-Modern Thought", *Configurations*, 11/1, pp. 111-122.
- Giorgetti Vichi, A. M. 1977. *L'Arcadia dal 1690 al 1800. Onomasticon*, Roma, Arcadia.

- Grillo, E. 1964. "Barbapiccola, Giuseppa Eleonora", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, VI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Hays, H. R. 1966. *The Dangerous Sex. The Myth of Feminine Evil*, London, Methuen.
- Hoffmann, P. 1977. *La femme dans la pensée des Lumières*, Paris, Ophrys.
- Hutton, S. 2004. *Anne Conway: A Woman Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lecoq, A.-M. (éd.) 2001. *La Querelle des Anciens et des Modernes. Précédé de Les abeilles et les araignées: XVIIe-XVIIIe siècles*, édition établie et annotée par A.-M. Lecoq essai de M. Fumarioli; suivi d'une posface de J.-R. Armogathe, Paris, Gallimard.
- Lécrivain, A. 1977. "Spinoza et la physique cartésienne", *Cahiers Spinoza*, 1, pp. 235-265.
- Lojacono, E. 2003. *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*, Lecce, Conte.
- Lomonaco, F. (a cura di) 2020. *Cartesio a Napoli. Le passioni dell'anima. Traduzione e lettere tra '600 e '700*, Canterano (RM), Aracne.
- Manzoni, C. 1984. *I Cartesiani italiani, 1660-1760*, Udine, La Nuova Base.
- Marcialis, M. T. 1996. "Il cogito e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca", *Rivista di Storia della Filosofia*, 51, pp. 581-612.
- Maugain, G. 1909. *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris, Hachette.
- Messbarger, R. and Findlen, P. (eds.) 2005. *The Contest for Knowledge: Debates over Women's Learning in Eighteenth Century. Maria Gaetana Agnesi, Diamante Faini, Aretafila Savini de' Rossi, and the Accademia de' Ricovrati*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Micheli, G. 1988. "Le Discours de la méthode et la science cartésienne chez les scientifiques italiens du XVIIème siècle", in *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, éd. par H. Méchoulan, Paris, Vrin, pp. 153-169.
- Nuzzo, E. 1992. "Descartes nella cultura napoletana tra '600 and '700", in *Cartesiana*, a cura di G. Belgioioso, Napoli, Congedo, pp. 125-134.
- Pal, C. 2012. *Republic of Women: Rethinking the Republic of Letters in the Seventeenth Century*, New York & Cambridge, Cambridge University Press.
- Perry, R. 1985. "Radical Doubt and the Liberation of Woman", *Eighteenth-Century Studies*, 18, pp. 472-493.
- Plastina, S. 2011. *Filosofo della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma, Carocci.
- Plastina, S. e De Tommaso, E. M. (a cura di) 2019. *Filosofo e scienziate in età moderna*, Pisa & Roma, Fabrizio Serra.
- Poulain de la Barre, F. 1673. *De l'égalité des deux sexes*, Paris, chez Jean Du Puis.
- Rascaglia, M. et alii (a cura di) 1997. *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Napoli e Cartesio*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi filosofici.
- Redi, F. 1760. *Opere (1742-1760)*, 7 voll., Venezia, appresso Gio Gabriello Hertz, vol. IV.
- Rodis-Lewis, G. 1999. "Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Elisabeth", in Totaro 1999a, pp. 155-170.
- Sanna, M. 1999. "Un'amicizia alla luce del cartesianesimo: Giuseppa Eleonora Barbapiccola e Luisa Vico", in Totaro 1999a, pp. 173-178.
- Schiebinger, L. 1989. *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Serry, J. H. 1742. *Praelectiones theologicae-dogmaticae-polemicae-scholasticae habitae in celeberrima Patavina Academia*, Venetiis, apud Th. Bettinelli.
- Spielvogel, J. J. 2014. "Toward a New Heaven and a New Earth: The Scientific Revolution", in Id., *Western Civilisation*, Boston, Wadsworth Pub Co., pp. 476-492.
- Stjerna, K. 2009. *Women and Reformation*, Malden & Oxford, Blackwell Publishing.
- Stuurman, S. 1997. "Social Cartesianism: François Poulain de la Barre and the Origins of the Enlightenment", *Journal of the History of Ideas*, 58, pp. 617-640.
- Timmermans, L. 1993. *L'accès des femmes à la culture, 1598-1715. Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Paris, Champion.

- Tomassone L. e Valerio A. (a cura di) 2018. *Bibbia, donne, profezia. A partire dalla Riforma*, Firenze, Nerbini.
- Totaro, P. (a cura di) 1999a. *Donne Filosofia e Cultura nel Seicento*, Roma, CNR.
- Totaro, P. 1999b. "Introduzione", in Totaro 1999a, pp. 1-34.
- Valerio, A. 2017. *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Roma, Carocci.
- Van den Broek, P. 1827. *Saggio di poesie di Selvaggia Borghini*, Firenze, presso il Maugeri.
- Weaver, E. B. 1994. "Le muse in convento. La scrittura profana delle monache italiane (1450-1650)", in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma & Bari, Laterza, pp. 253-276.
- Werner, K. 1983. "Die cartesisch-malebranchische Philosophie in Italien", *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 102, pp. 75-141, 679-794.
- Zardin, D. 1999. "Libri e biblioteche negli ambienti monastici dell'Italia del primo Seicento", in Totaro 1999a, pp. 347-384.

EMILIO MARIA DE TOMMASO

Università Telematica degli Studi IUL

email: e.detommaso@iuline.it

**IL LUOGO DEI CORPI E DEGLI SPIRITI.
COCKBURN IN DIALOGO CON CLARKE, LAW E WATTS
SULL'ONTOLOGIA DELLO SPAZIO**

Sommario: Cos'è lo spazio? Un ente realmente esistente o solo un'idea astratta della mente? Questo è uno dei temi centrali nel dibattito scientifico e filosofico di età moderna. Il presente lavoro offre una ricostruzione della questione dibattuta nell'Inghilterra del XVIII secolo, soprattutto da Samuel Clarke, Edmund Law e Isaac Watts, con particolare attenzione al contributo di Catharine Cockburn. Clarke ritiene che lo spazio sia un attributo divino, l'immensità, e pertanto che sia un ente reale, ma non una sostanza. Law sostiene che spazio e tempo siano semplici entia rationis, ossia prodotti della mente, a cui non corrispondono enti reali. Secondo Watts, lo spazio è un mero nulla, come l'ombra e il buio, a cui impropriamente l'immaginazione attribuisce proprietà reali, quali lunghezza, larghezza, profondità e movimento. In disaccordo con tutti e tre, Cockburn ascrive allo spazio uno specifico statuto ontologico: si tratta di un ente reale, una sostanza che condivide la natura di corpo e spirito, ma è diversa da entrambi. In un sistema ontologico, di chiara ispirazione neoplatonica, in cui tutto è collegato da una grande catena di esseri, la pensatrice inglese ritiene che lo spazio sia l'ente intermedio, capace di colmare il vasto divario tra sostanze materiali e immateriali.

Abstract: What is space? Is it an actually existing being or a mere abstract idea in our mind? This is a central issue in the early modern scientific and philosophical debate. This paper offers an account of the question as discussed in eighteenth-century England, particularly by Samuel Clarke, Edmund Law and Isaac Watts, with a special focus on Catharine Cockburn's contribution. Clarke argues that space is an attribute of God, i.e., immensity, and, thus, it is a real being but not a substance. Law holds that space and time are entia rationis, or ideas of our mind, to which do not correspond real entities. According to Watts, space is a mere nothing, like shadow or darkness, to which imagination erroneously ascribes real properties, like length, breadth, depth, and motion. Against these views, Cockburn attributes a specific ontological status to space: it is a real being, a substance which partakes the nature of body and spirit, but it is different from both. She adopts the neo-platonic hypothesis of the great chain of beings, and affirms that, in this ontological system, space is the intermediate being that fills up the chasm between material and immaterial substances.

Keywords: Catharine Cockburn; Ontology of Space; Samuel Clarke; Edmund Law; Isaac Watts; Gottfried W. Leibniz

PREMESSA

Nel 1704 Samuel Clarke (1675-1729) tiene la sua prima *Boyle Lecture*,¹ discutendo ampiamente delle prove dell'esistenza di Dio e della natura degli attributi divini. Il testo degli otto sermoni pronunciati nel corso di quell'anno presso la cattedrale di St. Paul a Londra, riorganizzato in vista della pubblicazione, vede le stampe nel 1705 col titolo di *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, and their Followers*.² Il volume ha un'ampia circolazione negli ambienti intellettuali anglicani ed è al centro di accese dispute e serrati confronti tra alcuni dei più eminenti pensatori del tempo, quali Joseph Butler (1692-1752), Daniel Waterland (1683-1740) e George Berkeley (1685-1753). Tra i critici di Clarke si annovera anche Edmund Law (1703-1787), il quale nel 1731 pubblica *An Essay on the Origin of Evil*, ossia la traduzione inglese del *De origine mali* di William King (1650-1729), volume uscito a Londra nel 1702 e riedito a Brema nel 1704, che costituisce uno dei testi centrali nel dibattito sulla teodicea di inizio '700.³ L'edizione di Law presenta una *Translator's Preface*, una lunga *Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality* ed è altresì corredata da un imponente apparato di note critiche a piè di pagina, che raddoppia le dimensioni del testo originale. L'insieme di tutto il materiale aggiunto da Law costituisce una sorta di trattato parallelo, nel quale il traduttore prende le difese di King principalmente dalle critiche di Pierre Bayle (1647-1706) e Gottfried Wilhelm Leibniz

1. Le *Boyle Lectures* erano state istituite nel 1692 su indicazione esplicita di Robert Boyle (1627-1691), il quale aveva aggiunto al proprio testamento un codicillo, datato 28 luglio 1691, con cui disponeva un lascito che coprisse l'affitto annuale della sede (una delle cattedrali di Londra) e l'eventuale compenso a favore di un teologo di chiara fama disposto a tenere otto sermoni nel corso dell'anno, il primo lunedì dei mesi di gennaio, febbraio, marzo, aprile, maggio, settembre, ottobre e novembre. Come riporta Thomas Birch (1705-1766), biografo di Boyle e curatore della raccolta delle sue opere, le *Lectures* perseguivano l'obiettivo di difendere la religione cristiana "against notorious Infidels, viz. Atheists, Theists, Pagans, Jews, and Mahometans, not descending lower to any controversies, that are among Christians". Lo stesso biografo riferisce che il lascito di Boyle fu appena sufficiente per finanziare circa un anno dell'iniziativa, che andò incontro a non poche difficoltà organizzative. Si poté dare seguito alle *Boyle Lectures* solo grazie all'intervento di Thomas Tenison (1636-1715), arcivescovo di Canterbury, il quale destinò loro un finanziamento annuale di 50 sterline (cfr. Birch 1772: cxxxviii-cxxxix).

2. A seguito del successo riscosso dai sermoni del 1704 gli organizzatori invitano Clarke a tenere anche la *Lecture* dell'anno successivo, che tratterà la questione dei fondamenti dell'obbligo morale in relazione all'*Eternal Fitness of Things*, ossia all'armonia con cui Dio ha creato e regge l'intero universo. Anche la raccolta di sermoni tenuti per la *Boyle Lecture* del 1705 sarà data alle stampe l'anno successivo con il titolo di *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (London, A. Botham, 1706).

3. Il *De origine mali* è oggetto di critica da parte di G.W. Leibniz, il quale vi dedica una delle appendici ai suoi *Saggi di Teodicea*, intitolata *Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre* (Leibniz 1978: VI, 400-436). Per approfondimenti sui rilievi critici di Leibniz alla teoria di King segnalo in particolare: Greenberg 2008; Pearce 2019: 6-11.

(1646-1716).⁴ Nel fitto intreccio di questioni teologiche e filosofiche affrontate da Law si ritrova anche l'analisi dell'ontologia dello spazio di Samuel Clarke, alla quale il traduttore contrappone una visione astratta di spazio e tempo, intesi come meri *entia rationis* senza alcuno statuto ontologico. Proprio questo aspetto attira l'attenzione di Catharine Trotter Cockburn (1679-1749),⁵ la quale interviene in difesa di Clarke con i suoi *Remarks upon Some Writers in the Controversy concerning the Foundation of Moral Virtue and Moral Obligation*, usciti anonimi nel fascicolo di agosto 1743 del periodico *The History of the Works of the Learned*.⁶

Attraverso un'analisi delle pagine di Cockburn dedicate alla natura dello spazio, il presente saggio intende mostrare come la riflessione della pensatrice inglese si spinga ben oltre il semplice intento apologetico nei confronti di Clarke, proponendo un'interessante idea di spazio con precisi connotati ontologici, che lo individuano come l'essere intermedio tra sostanze materiali e sostanze immateriali, che condivide la natura di entrambe, pur mantenendo la sua autonomia ontologica, ed è capace di colmare "il vasto divario tra corpo e spirito".⁷

1. ONTOLOGIA DELLO SPAZIO DI SAMUEL CLARKE

In apertura di *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, Samuel Clarke offre un argomento cosmologico a favore dell'esistenza dell'essere immutabile e indipendente, che definisce come "auto-esistente" (*self-existent*), ossia ciò che non è prodotto da niente di esterno, né tantomeno è prodotto da se stesso ("questa è infatti una palese contraddizione", come potrebbe, infatti, un qualunque essere, anche se onnipotente, produrre qualcosa senza esistere?), ma esiste "per un'assoluta necessità" originariamente intrinseca alla sua stessa natura.⁸ Tale essere è Dio, al quale Clarke riconosce gli attributi di eternità ed

4. Come nota Victor Nuovo, l'operazione editoriale condotta da Law con la traduzione dell'opera di King estende a Law stesso l'autorialità di *An Essay on the Origin of Evil*, o perlomeno la rende una sua opera adottiva (cfr. Nuovo 1997: xiii).

5. Non mi soffermo, in questa sede, sulla vicenda biografica e intellettuale di Catharine Cockburn, che ho già trattato altrove e sulla quale esiste una ormai cospicua letteratura. In particolare, segnalo: Birch 1751; Broad 2002: 141-165; Kelley 2002; De Tommaso 2018; Boeker 2023: 1-4.

6. Birch riferisce che il testo, la cui stesura ha inizio nel 1739, è probabilmente pronto già l'anno seguente, ma trova collocazione editoriale solo nel 1743 "a causa della mancanza di un editore incline ad accettarne la pubblicazione" (Birch 1751: xxxviii). Segnalo che tutte le traduzioni presenti nel testo sono mie, salvo nei casi in cui è esplicitamente indicato altrimenti.

7. Cockburn 1743: 90 (tr. it. in Plastina & De Tommaso 2022: 358).

8. Clarke 1998: 12. L'argomento cosmologico di Clarke si fonda sulla combinazione della certezza epistemologica dell'esistenza attuale delle cose con un principio logico di causalità molto vicino a quello di ragion sufficiente elaborato da Leibniz: "Poiché – spiega il teologo anglicano – qualcosa è ora, è evidente che qualcosa è sempre stato, altrimenti le cose che sono ora devono essere state prodotte dal nulla, assolutamente senza una causa, il che è una chiara contraddizione in termini [...]. Qualunque cosa esista ha una causa, una ragione, una base della sua esistenza, un fondamento, su cui poggia la sua esistenza, una base o una ra-

immensità, le cui idee sono sempre presenti nella nostra mente e non possono essere rimosse senza incorrere in un'espressa contraddizione. Ciò è particolarmente evidente nel caso dello spazio:

Supporre – spiega Clarke – di rimuovere una qualunque parte di spazio significa supporre che sia rimossa da e fuori da se stessa; e supporre che il tutto sia portato via equivale a supporre che sia portato via da se stesso, cioè che sia portato via, mentre ancora rimane, il che è una contraddizione in termini.⁹

L'alternativa, secondo Clarke, è che la progressiva sottrazione dello spazio lasci il campo al nulla, che dunque coinciderebbe con l'idea che abbiamo di immensità eterna. Anche questa è una palese contraddizione, secondo il teologo inglese, perché “il nulla è ciò che non ha alcuna proprietà o modo di sorta, ossia è ciò di cui non si può realmente affermare nulla e ciò di cui tutto può essere realmente negato, ma questo non è il caso dell'immensità o dello spazio”.¹⁰

Clarke attribuisce a spazio e tempo¹¹ sia una priorità gnoseologica rispetto a tutte le altre idee, sia piena dignità ontologica. Sotto il profilo conoscitivo egli spiega, in una lettera non datata (ma probabilmente risalente al 1714-1715) e indirizzata ad un non ben identificato *Gentleman*, che quelle di spazio e tempo “sono le prime due idee che ognuno ha in mente, le più ovvie e le più semplici; tempo e luogo sono la *sine qua non* (*sic*) di tutte le altre cose e di tutte le altre idee”.¹² Ecco perché esse sono sempre presenti nella mente umana, che non può disfarsene in alcun modo. Nella medesima missiva, inoltre, egli afferma la realtà ontologica dello spazio in aperta opposizione con chi lo definisce come una mera relazione tra corpi, ignorandone le qualità reali.¹³ Il riferimento è molto probabilmente a Leibniz, con il quale proprio in quegli anni il teologo inglese ha un interessante e assai noto scambio epistolare, che tocca, tra gli altri argomenti, anche la questione della natura dello spazio.¹⁴

gione per cui esiste piuttosto che non esiste, o nella necessità della sua stessa natura, o nella volontà di qualche altro essere” (ivi: 8).

9. Ivi: 13.

10. *Ibidem*.

11. Come nota opportunamente Ezio Vailati, Clarke parla sempre congiuntamente di spazio e tempo, o di immensità ed eternità, producendo argomenti riguardo all'uno e lasciando che il lettore deduca argomenti paralleli riguardo all'altro (cfr. Vailati 1997: 110). Il dibattito circa la natura dello spazio anima la scena intellettuale europea, e soprattutto britannica, tra XVII e XVIII secolo, coinvolgendo tutti i più eminenti pensatori del tempo. Per una ricostruzione ampia si vedano Baker 1930 e Jammer 1994 (soprattutto 95-126).

12. Clarke 1998: 114.

13. Ivi: 114-115.

14. Il carteggio, che consta di dieci lettere (cinque per parte), ha inizio a novembre 1715 e si interrompe alla fine di ottobre 1716 a causa della morte di Leibniz, sopraggiunta il 14 novembre 1716. In realtà, la prima lettera di Leibniz è diretta a Carolina di Ansbach (1683-1737), al tempo principessa di Galles e futura regina consorte d'Inghilterra, moglie di re Giorgio II. È costei a mostrarla a Clarke e a sollecitarne la risposta. Per un'analisi approfondita del contesto intellettuale, delle linee di dibattito sviluppate all'interno della corrispondenza e della circolazione

Il tema è introdotto da Leibniz già nella prima lettera del novembre 1715, nella quale esprime le sue riserve circa l'idea newtoniana di spazio come *sensorium* di Dio:¹⁵ “Newton dice che lo spazio è l'*organo* di cui Dio si serve per sentire le cose. Ma se ha bisogno di qualche *mezzo* per sentirle, allora esse non dipendono completamente da lui e non sono affatto un suo prodotto”.¹⁶ Clarke replica, spiegando che, lungi dall'affermare che lo spazio sia l'organo e lo strumento di percezione di Dio, Newton sostiene, invece, che Dio “in quanto onnipotente, percepisce tutte le cose per via della sua immediata presenza ad esse in ogni spazio, ovunque si trovino, senza l'intervento o l'assistenza di un qualche organo o mezzo di alcun tipo”.¹⁷

Nella terza lettera del 25 febbraio 1716 il filosofo tedesco contesta l'idea che lo spazio sia “un essere reale assoluto [...], eterno e infinito”, perché questa implica una serie di “grandi difficoltà”: ad esempio, si potrebbe credere che “tale essere sia Dio stesso, o uno dei suoi attributi, l'immensità, ma giacché esso consta di parti, non è una cosa che possa convenire a Dio”.¹⁸ Piuttosto, Leibniz ritiene che lo spazio, così come il tempo, sia “qualcosa di puramente relativo”, e più precisamente un ordine di coesistenza (mentre il tempo si configura come un ordine di successioni): “infatti – precisa il pensatore tedesco – lo spazio connota in termini di possibilità un ordine di cose che esistono nello stesso tempo, nella misura in cui esistono insieme, senza entrare nel loro modo di esistere”.¹⁹

Clarke ribatte, offrendo qualche dettaglio sullo statuto ontologico dello spazio, che non è un essere indipendente o una sostanza autonoma, bensì “una proprietà o conseguenza dell'esistenza di un essere infinito ed eterno”.²⁰ In quanto tale, esso è anche infinito, perché “porre dei limiti allo spazio equivale

che le idee discusse da Leibniz e Clarke avranno nel corso del XVIII secolo segnato Vailati 1997. Sul ruolo non meramente ancillare di Carolina nel carteggio si vedano Bertoloni Meli (1999; 2002) e l'introduzione di Ariew a Leibniz & Clarke 2000 (vii-xiii).

15. In particolare, in un famoso passo dell'*Opticks* Newton scrive: “non appare forse chiaro dai fenomeni che c'è un essere incorporeo, vivente, intelligente e onnipotente, che nello spazio infinito, come fosse il suo sensorio (*as it were in his Sensory*), vede intimamente le cose stesse, le percepisce completamente e le comprende totalmente per via della loro immediata presenza a lui stesso?” (Newton 1730: 345). Sebbene in questo passaggio Newton sembri stabilire esplicitamente un'analogia tra spazio infinito e *sensorium* di Dio, non è del tutto chiaro cosa egli abbia in mente e questo potrebbe aver stimolato le obiezioni di Leibniz. La disputa Leibniz-Newton è stata ampiamente analizzata in letteratura e tra gli studiosi è ancora aperto un dibattito circa la validità delle ragioni dell'uno o dell'altro. Non entrerò in questa sede nella discussione storiografica, ma mi limito a segnalare per un quadro generale della questione alcuni lavori imprescindibili: Stein 1970; Arthur 1994; Disalle 2002; Yakira 2012; Connolly 2014.

16. Leibniz & Clarke 2000: 4.

17. Ivi: 5.

18. Ivi: 14.

19. *Ibidem*.

20. Ivi: 19.

a supporre che sia limitato da qualcosa che a sua volta occupa spazio, il che è una contraddizione, o altrimenti che sia limitato dal nulla, e di conseguenza l'idea di questo nulla coinciderebbe ancora con lo spazio",²¹ il che, come già visto, non è possibile. E in quanto infinito, lo spazio coincide con l'immensità stessa di Dio, che è "una, assoluta ed essenzialmente indivisibile", perché anche immaginandola divisa, "dovrebbe esserci dello spazio tra una partizione e l'altra, il che equivale a supporla divisa e non divisa allo stesso tempo".²²

Leibniz fa notare al corrispondente, non senza una certa abilità di manipolazione retorica, che gli argomenti a sostegno dell'ipotesi che lo spazio infinito si identifichi con l'attributo divino dell'immensità implicitamente rafforzano proprio la sua idea che lo spazio sia un ordine di coesistenza: "se lo *spazio infinito* è l'immensità, lo *spazio finito* sarà l'opposto dell'immensità, vale a dire la *misurabilità*, o *l'estensione limitata*", tuttavia, continua Leibniz, poiché l'estensione è "l'affezione di un essere esteso", se lo spazio è vuoto, "esso sarà un attributo senza soggetto, un'estensione senza nulla di esteso". Pertanto, egli conclude, "assumendo che lo spazio sia una proprietà, l'autore ricade nella mia opinione, secondo cui esso è un ordine di cose e non qualcosa di assoluto".²³

È interessante notare che Leibniz considera la posizione dell'avversario perfettamente sovrapponibile a quella di Newton, il quale, pur ammettendo la possibilità di spazi vuoti, tuttavia, non attribuisce alcuna realtà ontologica al vuoto in sé.²⁴ Samuel Clarke, in effetti, allineandosi a Newton e in replica alle obiezioni di Leibniz, spiega quanto segue:

Lo spazio vuoto non è un attributo senza soggetto, giacché per spazio vuoto non intendiamo mai uno spazio vuoto di tutto, ma vuoto solo di corpi. In tutto lo spazio vuoto Dio è certamente presente e probabilmente vi sono molte altre sostanze che non sono la materia, che però non sono né tangibili né oggetti di alcuno dei nostri sensi.²⁵

Nella prospettiva di Leibniz altrettanto problematico risulta il caso in cui si consideri lo spazio come una realtà assoluta, poiché esso avrebbe "maggiore realtà delle stesse sostanze" e neppure Dio potrebbe "distruggerlo o modificarlo", essendo immenso, immutabile ed eterno. Tale ipotesi, secondo il bibliotecario di Hannover, suggerirebbe implicitamente l'esistenza di "un'infinità di

21. Clarke 1998: 115.

22. Leibniz & Clarke 2000: 19.

23. Ivi: 23.

24. Infatti, sia nel *De Gravitatione* (1685?) che nei *Philosophiae naturalis Principia mathematica* (1687) Newton distingue tra spazio e luogo, precisando che quest'ultimo è una parte dello spazio occupata da qualcosa di corporeo (cfr. Newton 2004: 13, 65). Ora, egli precisa nel *De Gravitatione*, "sebbene lo spazio possa essere vuoto (*empty*) di corpi, tuttavia non è un vuoto (*a void*) in se stesso, e c'è qualcosa, perché ci sono spazi, sebbene niente più di quello" (ivi: 27). D'altronde, spiega ancora, "bisogna riconoscere che lo spazio non è più spazio dove esiste il mondo che dove non c'è alcun mondo" (*ibidem*).

25. Leibniz & Clarke 2000: 30.

cose eterne all'infuori di Dio".²⁶ La replica di Clarke è molto interessante, perché, pur sottraendo lo *status* di sostanza alla nozione di spazio, tuttavia riesce a salvaguardarne la piena dignità ontologica in quanto attributo divino:

Lo spazio – ribadisce ancora una volta Clarke – non è una sostanza, ma una proprietà, e se è una proprietà di ciò che è necessario, di conseguenza esiste (come devono esistere tutte le altre proprietà di ciò che è necessario) più necessariamente (sebbene non sia esso stesso una sostanza) di quelle medesime sostanze che non sono necessarie.²⁷

L'obiettivo di Clarke è chiaramente il dualismo cartesiano e l'ipotesi ad esso connessa che l'immensità coincida con la materia, dalla quale deriva "l'assurdità del tutto intollerabile" secondo la quale "la materia sia un essere necessario".²⁸ Nella prospettiva di Clarke, infatti, anche ammesso che la materia possa essere considerata una sostanza, essa non è necessaria, ed ha connotati diversi da quelli dello spazio che "è immenso, immutabile ed eterno" e non "consegue dal fatto che qualcosa sia eterno *all'infuori di Dio*, poiché spazio e durata non sono *fuori da Dio*, ma sono causati da e sono conseguenze immediate e necessarie della sua esistenza".²⁹

Inoltre, Clarke ritiene che l'immensità sia un attributo divino in un senso diverso da quello in cui lo sono saggezza e potere, perché "è (*sui generis*) un modo di esistenza sia della sostanza sia di tutti i suoi attributi", così come lo è anche l'eternità.³⁰ Infatti, tutti gli altri attributi divini non possono predicarsi l'uno dell'altro (ad esempio, la saggezza non può dirsi potente, né il potere saggio), ma l'immensità e l'eternità si predicano sia della divina sostanza sia dei suoi attributi, e in questo senso sono necessari, ossia il prodotto della necessità dell'esistenza stessa di Dio.

2. EDMUND LAW: SPAZIO E TEMPO COME IDEE ASTRATTE

In *An Essay on the Origin of Evil*, Edmund Law contesta esplicitamente la posizione di Samuel Clarke, al quale imputa, già nella prima nota aggiunta al testo di King, un difetto di comprensione della natura delle idee astratte, tra le quali Law annovera quelle di spazio e tempo, che non richiedono alcun *ideatum*

26. Ivi: 19.

27. Ivi: 30.

28. Clarke 1998: 14.

29. Leibniz & Clarke 2000: 30. Clarke spiega che la materia è essenzialmente dotata di tangibilità e resistenza e tali attributi smentiscono l'ipotesi che essa coincida con lo spazio. Se, infatti, lo spazio fosse riempito completamente di materia, come i fluidi riempiono un contenitore, la sua resistenza sarebbe uniforme e ovunque uguale. Proprio la dinamica dei fluidi, invece, dimostra che la resistenza di questi non è uniforme, per cui "lo spazio non è riempito di materia, ma, per conseguenza necessaria, deve esserci un vuoto (*vacuum*)" che spieghi i moti e le variazioni di resistenza dei fluidi (Clarke 1998: 20).

30. Ivi: 122.

esterno, ossia una realtà oggettiva, né individuano alcun attributo reale da cui si possa inferire l'esistenza dell'essere eterno e immenso: infatti, argomenta Law, “tutti gli universali, o le idee astratte, [...] esistono sotto quella *formalità* in nessun altro luogo che nella mente, e non hanno alcun altro fondamento, né possono essere prova di alcunché, al di fuori del potere che la mente ha di formarli”³¹

In un brano presente nell'edizione del 1731, ma eliminato da quella del 1732, Law nota che “con la dovuta attenzione alla natura di queste idee astratte, e al nostro modo di acquisirle, troveremo che esse sono tutte meri *entia Rationis*, ossia formati dalla sola mente, e certamente percepiremo che durata, spazio, numero, ecc., che evidentemente sono tali, *non possono avere alcuna reale esistenza in natura*”³² Infatti, ci si forma un'idea di spazio in due soli modi: o per negazione o assenza della materia, o per astrazione dell'idea di estensione corporea.³³

Nel primo caso, possiamo comunque avere un'idea positiva dello spazio, così come ne abbiamo una del silenzio, del buio e di altre privazioni (negare, infatti, di avere idee positive di tali fenomeni significherebbe “negare l'esperienza e contraddire il senso comune”).³⁴ Questo, tuttavia, non implica che a tali idee corrisponda qualcosa di realmente esistente:

[...] sarebbe – spiega Law – come dire che, poiché abbiamo un'idea di *buio* differente da quella di *luce*, di *silenzio* differente da quella di *suono*, o dell'assenza di qualunque cosa differente da quella della sua presenza, allora il buio ecc. devono essere qualcosa di positivo e differente dalla luce ecc. ed avere esistenza reale, proprio come la luce.³⁵

31. Law 1732: 7. *An Essay on the Origin of Evil* esce nel 1731 e conosce altre quattro edizioni corrette e ampliate (1732, 1739, 1758 e 1781). In questa sede cito e traduco dall'edizione del 1732 che è quella in possesso di Catharine Cockburn al momento della stesura dei *Remarks upon Some Writers* (lo si deduce dalle citazioni testuali riportate da Cockburn). Law recepisce la nozione di astrazione elaborata da John Locke, secondo cui le idee astratte sono il prodotto di un'operazione della mente che si compie considerando le idee particolari come apparenze “separate da ogni altra caratteristica di esistenza e dalle circostanze della reale esistenza” (Locke 2012, II, xi, §9: 267-269). Emily Thomas ritiene che, analizzando l'evoluzione delle idee di spazio e tempo sostenute da Locke nel corso della sua vita, si rintracci un cambiamento nella sua posizione da un iniziale ‘relazionismo’, secondo cui spazio e tempo si declinano in termini di relazioni tra le cose, ad un maturo ‘assolutismo’, molto vicino alla posizione newtoniana, che prevede che spazio e tempo siano esseri reali, pseudo sostanze, profondamente connesse a Dio. Thomas suggerisce che Edmund Law, pur utilizzando uno strumentario epistemologico di matrice lockiana, tuttavia, se ne serva per contestare quel medesimo assolutismo newtoniano, sostenendo che spazio e tempo siano semplici idee astratte (cfr. Thomas 2021). Sulla prossimità tra la posizione lockiana e quella newtoniana sull'idea di spazio si vedano: Priest 2007: 101-103 e Reid 2012:135-139.

32. Law 1731: 7. Corsivo mio.

33. Cfr. Law 1732: 10.

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

Inoltre, Law ritiene che allo spazio non si possa ascrivere la proprietà dell'estensione, che ha per definizione *partes extra partes*, ossia è costituita di parti, e per ciò stesso si applica al corpo, ma è “inconciliabile con l'idea di spazio semplice, uniforme e indivisibile”. In altre parole, rispetto all'estensione l'idea di spazio si può considerare al massimo come “un'idea astratta formata dalla mente a partire da una proprietà peculiare della materia”.³⁶ In questa prospettiva egli critica la nozione di spazio infinito di Clarke, notando che nel suo argomento contro la possibilità di porre dei limiti allo spazio egli incorre nell'errore di applicare impropriamente limiti e confini fisici a una mera non-entità, o semplice possibilità.³⁷

Se invece si considera lo spazio nel secondo senso, vale a dire come estensione *in abstracto*, l'impossibilità di porvi dei limiti mostra soltanto che “noi abbiamo il potere di ampliare le nostre idee astratte all'infinito” e di aggiungere loro sempre qualcosa in più.³⁸ Tuttavia, Law precisa che noi abbiamo due idee distinte di infinito: quella positiva di infinito metafisico, utilizzata da Clarke, che connota “ciò che è assolutamente perfetto nel suo genere, che non può ammettere addizione o accrescimento”; quella negativa, spiegata da Locke, secondo la quale l'infinito coincide con la serialità, ossia una “perpetua accrescibilità e aggiungibilità”.³⁹ È evidente, secondo Law, che durata, numero e spazio siano “essenzialmente incapaci di un infinito assoluto o positivo”, perché essi “esistono *seriatim*”, ossia sono composti di parti successive, e quando si dice che sono infiniti non si intende altro se non che sono “serie infinite”.⁴⁰

3. SPAZIO ED ESTENSIONE SECONDO COCKBURN

Come anticipato in premessa, i *Remarks upon Some Writers in the Controversy concerning the Foundation of Moral Virtue and Moral Obligation* di Catharine Cockburn escono nel 1743 come unico articolo del fascicolo del mese di agosto del periodico *The History of the Works of the Learned*. Prima di addentrarsi nello sviluppo del tema principale dell'opera preannunciato nel titolo, ossia i fondamenti della virtù e dell'obbligo morale, l'autrice dedica una cospicua sezione preliminare (che con una certa modestia di maniera presenta come “a few cursory thoughts”)⁴¹ ad argomenti di metafisica e filosofia naturale, quali l'esistenza necessaria, la natura della sostanza e la realtà dello spazio.

L'occasione dell'opera è offerta proprio dall'edizione di *An Essay on the*

36. Ivi: 11.

37. Ivi: 12.

38. Ivi: 13.

39. Ivi: 15.

40. *Ibidem*.

41. Cockburn 1743: 81.

Origin of Evil di Edmund Law,⁴² che Cockburn critica a diversi livelli, sia sul piano metafisico teologico sia sul piano della riflessione sui fondamenti della morale. Riguardo alla questione dell'ontologia dello spazio, in particolare, ella respinge esplicitamente la posizione di Law secondo cui spazio e tempo sarebbero semplici *entia rationis*, prodotti da un'operazione di astrazione della mente. L'autrice mette in chiaro la sua posizione sin dall'esordio del paragrafo dedicato al tema:

Coloro i quali sostengono la reale esistenza dello spazio mi sembra abbiano concesso gran vantaggio ai loro avversari, chiamandolo *estensione*. Infatti, poiché questo è un termine che connota un'idea astratta, essi hanno colto l'occasione di trattare lo spazio come se non avesse esistenza se non nella mente. Locke, affermando la realtà dello spazio, credo possa aver negato che esso coincida con l'estensione, per la stessa ragione per cui lo nega anche della materia, poiché ciò che si predica di entrambe le cose non può coincidere con alcuna di esse. E si può ben dire sia dello spazio sia della materia che siano estesi, ma non avrebbe senso dirlo dell'estensione stessa. Riten-go che lo spazio sia uno dei particolari da cui è astratta l'idea generale.⁴³

Il brano offre un esempio fedele della finezza retorica e argomentativa di Cockburn, che alterna critiche esplicite a obiezioni indirette, talvolta affidate alla figura retorica dell'antifrasi. Si noti, infatti, che l'affermazione di apertura, se da un lato la allinea ad una posizione anti-cartesiana, peraltro comune sia a Clarke che a Law, secondo cui lo spazio non coincide con l'estensione (né con la materia), dall'altro lato, le consente di trarre vantaggio sull'avversario, di cui ribalta la posizione usandone il medesimo strumentario epistemologico. È ben vero, spiega l'autrice nel prosieguo del brano, che il rapporto tra l'idea di spazio e quella di estensione è sbilanciato dal fatto che una delle due è un'idea astratta, tuttavia, al contrario di quanto sostiene Law, Cockburn afferma che quella astratta sia proprio l'idea di estensione, che, infatti, si può predicare sia dello spazio che della materia ("si può ben dire sia dello spazio sia della materia che siano estesi"), mentre l'idea di spazio, invece, è una delle idee particolari dalle quali quella idea generale si astrae. È interessante, peraltro, che l'autrice faccia riferimento esplicito a John Locke, al quale Law attinge spesso per sostenere le proprie posizioni, denunciandone implicitamente un uso improprio da parte dell'avversario.

42. Ad onor del vero, l'autrice trae spunto anche da altri scritti coevi, come i *Philosophical Essays on Various Subjects* (1733) di Isaac Watts (1674-1748), su cui torneremo più avanti; il *Divine Legation of Moses Demonstrated* (1738) di William Warburton (1698-1779); *An Essay on Moral Obligation: With a View Towards settling the Controversy, Concerning Moral and Positive Duties* (1731) di Thomas Johnson (1702?-1737); *The Eternal Obligation of Natural Religion; or, the Foundation of Morality to God and Man* (1733) di George Johnston (XVIII sec.), scritto in replica ai *Remarks on a Sermon preached by the Reverend Mr. Thomas Mole* (1732) di Samuel S. Wright (1683-1746).

43. Cockburn 1743: 87-88 (tr. it. in De Tommaso & Plastina 2022: 355-356).

La pensatrice inglese ritiene che l'idea di spazio preceda quella di estensione, che, come detto, si forma per astrazione proprio da quella, e non si tratta di un'idea innata o di un'idea che la mente sviluppa da se stessa, ma "è una delle prime idee che le provengono dai sensi e che percepisce inevitabilmente come qualcosa".⁴⁴ Con questa affermazione, aderendo espressamente ad un'epistemologia empirista di chiara ispirazione lockiana, Cockburn rivendica la priorità dell'idea di spazio all'interno del processo di conoscenza dell'universo fisico-corporeo e, allo stesso tempo, suggerisce la necessità della realtà ontologica dello spazio stesso, in quanto ente esistente autonomamente al di fuori della mente, la quale ne forma l'idea per il tramite dei sensi. In questa prospettiva, infatti, non si potrebbe neppure concepire la reale esistenza dei corpi né tanto meno il loro movimento senza presupporre l'esistenza di uno spazio in cui essi possano esistere e muoversi. Dunque, continua l'autrice, ammettendo l'esistenza dei corpi e il loro movimento implicitamente ammettiamo anche l'esistenza dello spazio; di contro, negando la reale esistenza dello spazio negheremmo anche quella dei corpi: "non si può concepire che il movimento sia possibile senza spazio, per cui, se si ammette che i corpi si muovano ed esistano realmente, non si può scartare lo spazio a cuor leggero. Dovremmo, credo, ammetterli o rigettarli tutti insieme".⁴⁵

A questo punto, affermata la realtà dello spazio come condizione imprescindibile dell'esistenza dei corpi e del loro movimento, Cockburn sposta la sua attenzione sulla natura dello spazio e la sua classificazione ontologica: "l'unico fondamento che scorgo – ella afferma, proseguendo nel suo ragionamento – per negare la reale esistenza dello spazio è che ignoriamo in quale classe di esseri collocarlo".⁴⁶ Anche su questo punto, si noti, Cockburn mostra la profondità delle sue doti speculative, perché sposta l'attenzione dalla questione dell'esistenza dello spazio, ormai non più in discussione dal suo punto di vista, a quella dei limiti della nostra conoscenza, che potrebbe non estendersi fino alla comprensione della realtà ontologica dello spazio.

Cionondimeno la pensatrice avanza un'ipotesi molto interessante, che si distanzia tanto da Clarke quanto da Locke. Su questo aspetto si confronta con un altro eminente personaggio dell'Inghilterra del XVIII secolo, il teologo e poeta Isaac Watts (1674-1748),⁴⁷ il quale nel 1733 dà alle stampe un volume intitolato *Philosophical Essays on Various Subjects*, dedicato all'analisi di numerosi temi al centro del dibattito filosofico del tempo, quali la natura dello spazio, della sostanza, l'unione mente-corpo, la resurrezione dei corpi. Il primo dei

44. Ivi: 88 (tr. it.: 356).

45. *Ibidem*.

46. Ivi: 89 (tr. it.: 357).

47. Isaac Watts è considerato dagli studiosi una figura centrale all'interno del processo di transizione della Chiesa anglicana dal calvinismo del XVII secolo all'evangelismo del XVIII secolo, capace di conciliare le istanze della ragione illuminista con la dottrina puritana. Su Watts segnalò in particolare Watson 1999: 133-170, Beynon 2016 e Johnson 2018.

dodici saggi che compongono il volume è dedicato proprio all'analisi di "un'idea tanto familiare quanto quella che abbiamo di spazio", eppure "così astrusa e misteriosa", che i filosofi ancora nutrono dubbi e incertezze su cosa sia.⁴⁸ Vale la pena, prima di procedere nell'esame della riflessione di Catharine Cockburn, ricostruire rapidamente il ragionamento di Isaac Watts, con il quale l'autrice lavora di sponda nelle pagine successive dei *Remarks upon Some Writers*.

4. ISAAC WATTS: SPAZIO COME MERO NULLA

Watts, in effetti, riconosce le difficoltà nell'individuare la più appropriata classificazione ontologica dello spazio, che, nota in apertura del saggio, "è qualcosa o nulla; se è qualcosa, o è una mera idea nella mente, o qualcosa che esiste al di fuori". Se esiste a prescindere da noi, "o è una sostanza o è un modo; se è una sostanza, è creata o increata".⁴⁹

Inizialmente, il teologo sembra propendere per l'ipotesi che lo spazio sia qualcosa, perché dotato di proprietà, come lunghezza, larghezza e profondità, che non sono ascrivibili al mero nulla. Inoltre esso è misurabile, in termini di distanze tra i corpi, ed è capace, ossia ha il potere di "ricevere e contenere i corpi" medesimi.⁵⁰ Se, dunque, lo spazio è qualcosa, Watts ritiene, allineandosi in questo alla posizione di Clarke, che non possa essere una semplice idea, ma che sia dotato di un'esistenza che mantiene a prescindere dall'esistenza di una mente umana che la concepisca.⁵¹

Tuttavia, scostandosi dallo stesso Clarke, Watts afferma che, se lo spazio è qualcosa, allora "non può essere un modo o una proprietà", perché la sua idea sussiste indipendentemente dall'esistenza di altri esseri. In più, se fosse un modo, dovrebbe esistere una sostanza di cui fosse modificazione, poiché non "si è mai sentito di un modo lungo diecimila miglia, senza alcuna sostanza a sostenerlo in tutta la sua lunghezza".⁵² Inoltre, egli contesta anche l'ipotesi leibniziana che lo spazio sia un mero ordine di coesistenza dei corpi, notando che lo spazio interposto tra di essi è qualcosa di diverso dai corpi stessi. Dunque, pur garantendo le condizioni di relazione tra esseri di natura corporea, tuttavia lo spazio non può definirsi esclusivamente in termini di tale relazione, poiché "non dipende per la sua esistenza dall'esistenza dei corpi" e l'idea di spazio "è e sarebbe sempre la stessa anche se nessun corpo fosse mai esistito o se tutti i corpi cessassero di esistere".⁵³ Infatti, anche nell'estrema ipotesi che tutti gli esseri possano essere annichiliti, non si può, comunque, immaginare che lo

48. Watts 1733: I.

49. Ivi: 2-3.

50. Ivi: 3.

51. Cfr. ivi: 4.

52. Ivi: 5.

53. Ivi: 6.

sia anche lo spazio, che, secondo Watts, “sembra essere ostinatamente esistente e auto-sussistente”.⁵⁴ Caratteristica questa tipica delle sostanze e non dei modi.

A questo livello, tuttavia, sorgono altre difficoltà. Infatti, se si suppone che lo spazio sia una sostanza, dovrà essere o creata o non creata; tuttavia, non potendo concepirsi come non esistente, né come annientabile, non lo si potrà immaginare neppure come sostanza creata. Dunque, “se è una sostanza – afferma provocatoriamente il teologo – (con che coraggio posso dirlo?), sembra che sia Dio stesso”,⁵⁵ poiché dotato di tutta una serie di attributi che solitamente si ascrivono alla divinità: è immenso, eterno, immutabile, pervade tutto e comprende tutto, è un essere necessario e auto-esistente.⁵⁶ Tuttavia, Watts respinge anche questa ipotesi, perché genera tre ordini di paradossi: in primo luogo, tutti i corpi sarebbero situati in Dio e ogni corpo parteciperebbe della natura e delle perfezioni divine in ragione proporzionale alle proprie dimensioni, il che implicherebbe che un elefante, ad esempio, avrebbe più divinità in sé del più santo fra tutti gli uomini,⁵⁷ in secondo luogo, la natura divina è essenzialmente non misurabile, ma, coincidendo con lo spazio, sarebbe divisibile in parti misurabili e, paradossalmente, sarebbe incommensurabile e misurabile insieme,⁵⁸ in terzo luogo, alcuni eccellenti filosofi, come René Descartes (1596-1650), Ralph Cudworth (1617-1688) e John Norris di Bemerton (1657-1711), hanno mostrato “con buon grado di evidenza” che “nessuno spirito è esteso, ma Dio è lo spirito più perfetto, dunque, la sua nozione non può includere alcuna idea di estensione”.⁵⁹

Questa lunga catena di ragionamento dimostra, secondo Watts, soltanto la debolezza della ragione umana, che sembra “non essere capace di dire se lo spazio sia Dio o se lo spazio sia nulla”.⁶⁰ Il teologo ritiene che questa *impasse* sia il prodotto di una grossolana “illusione” della mente, che talvolta attribuisce proprietà e poteri a cose che non sono altro che mere non entità. È il caso dell’ombra e del buio a cui non facciamo fatica a riconoscere “lunghezza, larghezza, profondità e distanza”.⁶¹ Spesso ci sembra anche “che un’ombra sia dotata di movimento” o possa assumere “migliaia di forme e figure” o estendersi all’infinito, così come il buio ci appare “immenso”, ossia capace di contenere tutti i mondi creati, ed “eterno”, cioè precedente alla creazione di qualunque forma di luce.⁶² Nonostante l’immaginazione ci porti ad assegnare a ombra e

54. Ivi: 7.

55. Ivi: 9.

56. Ivi: 9-10.

57. Cfr. ivi: 11.

58. Cfr. ivi: 12.

59. Ivi: 16.

60. Ivi: 21.

61. Ivi: 25.

62. Cfr. ivi: 25-27.

buio tali proprietà e capacità, noi siamo comunque consapevoli che essi sono “soltanto privazione o assenza di luce, o più propriamente non hanno alcun essere”.⁶³ Applicando lo stesso ragionamento allo spazio, Watts arriva alla conclusione che esso “in realtà possa essere nient'altro che l'assenza di corpi, proprio come l'ombra è l'assenza di luce”, anche in virtù del fatto che “lo spazio è del tutto incapace di ogni potere attivo o passivo: non può essere né un agente né un recettore di azione”.⁶⁴ Pertanto, in conclusione della sua analisi il poeta teologo si spinge fino ad affermare che, se “gli argomenti più forti sembrano mostrare che lo spazio deve essere o Dio o nulla”,⁶⁵ un'attenta valutazione della natura dello spazio mostra che, accanto ad alcuni attributi solitamente ascritti alla divinità, esso presenta una serie di caratteristiche, come “l'inattività” e “l'impassività”, che non pertengono alla natura di Dio. Dunque, lo spazio “deve essere una mera non entità o nulla”.⁶⁶

5. LA DUPLICE NATURA DELLO SPAZIO

Catharine Cockburn ritiene non soddisfacente la conclusione a cui perviene Isaac Watts, ossia che lo spazio sia *nulla*, perché le sembra dettata principalmente dall'incapacità di capire che tipo di essere sia: “ma – contesta la pensatrice – di certo la nostra ignoranza della natura di una cosa non è una ragione sufficiente per escluderla dall'esistenza, tanto più quando essa è così presente nella nostra mente, che non possiamo annientarla neppure con l'immaginazione”.⁶⁷ Ella imputa a Watts un'impostazione eccessivamente dualista nella classificazione degli esseri: “Si domanda se lo spazio sia una sostanza o un modo, e, se sostanza, se sia spirito o corpo. Ma come possiamo essere sicuri che questa sia una divisione adeguata dell'essere?”.⁶⁸ Si noti, in realtà, che nel saggio dedicato all'ontologia dello spazio, Watts non suddivide le sostanze in corpi e spiriti, ma in sostanze create o increate. L'esplicita adesione al dualismo cartesiano si ritrova, invece, nel secondo saggio dei suoi *Philosophical Essays on Various Subjects*, intitolato per l'appunto “Of Substance: and of Solid Extension and a Thinking Power as the two only Original Substances”, che Cockburn peraltro mostra di aver letto con attenzione.⁶⁹

Secondo la pensatrice, il dualismo cartesiano non riesce a rendere conto della realtà ontologica dell'universo, anzi risulta claustrofobico nell'individuazione di due soli tipi di sostanza, la *res cogitans* e la *res extensa* appunto, al

63. Ivi: 27.

64. Ivi: 28.

65. Ivi: 19.

66. Ivi: 29.

67. Cockburn 1743: 89 (tr. it.: 357).

68. *Ibidem*.

69. Cfr. Watts 1733: 47-72.

contrario, ella ritiene che non ci sia “alcuna assurdità nel supporre che possano esserci altre sostanze all’infuori di spiriti e corpi”.⁷⁰ Cockburn recepisce l’antica idea di *scala naturae*, ossia la ‘grande catena dell’essere’, secondo cui vi sarebbe una continuità graduale tra tutti gli esseri del cosmo, dai più imperfetti fino a quelli più perfetti, incluso Dio, secondo una vera e propria scala ontologica costituita da diversi gradi dell’essere:⁷¹

È stato osservato dai curiosi, e descritto con gran bellezza da Addison e da Locke, che nella scala degli esseri, in natura, vi è un progresso graduale, tale che il più perfetto di una specie inferiore si avvicina molto al più imperfetto di quella che è immediatamente sopra. L’intero divario, in natura, tra una pianta e un uomo è riempito da un’ascesa così gentile e dolce, che le piccole transizioni da una specie ad un’altra sono quasi insensibili. Se la scala degli esseri sale con così regolare progresso fino all’uomo, per la stessa ragione possiamo supporre che proceda gradualmente attraverso quegli esseri di natura superiore alla sua e che non ci sia alcun tipo di interruzione, o anello mancante, in questa grande catena degli esseri.⁷²

John Locke è uno dei riferimenti principali di Catharine Cockburn, una fonte di ispirazione, al quale la pensatrice dedica diversi testi apologetici nel corso di tutta la sua vita.⁷³ In effetti, in *An Essay concerning Human Understanding* (II, vi, §12) egli non esclude la probabilità che esistano innumerevoli specie sia “di creature intelligenti sopra di noi” sia di “creature sensibili e materiali sotto di noi”, anche alla luce del fatto che “in tutto il mondo corporeo e visibile noi non vediamo intervalli o lacune”. Anzi, è evidente una gradualità sia nella discesa che nell’ascesa, che avvengono “a passi lenti attraverso una serie continuata di cose, che, in ciascun passaggio, differiscono davvero poco l’una dall’altra”.⁷⁴

In realtà, su questo punto Cockburn sembra seguire più da vicino l’altra figura menzionata nel brano precedente, ossia Joseph Addison (1672-1719), noto politico, nonché prolifico scrittore e drammaturgo inglese, e in particolare un saggio uscito nel n. 519 del 25 ottobre 1712 del quotidiano *The Spectator*, fondato

70. Cockburn 1743: 89 (tr. it.: 357).

71. L’idea di *scala naturae* attinge sia alla tradizione aristotelica sia a quella platonica e trova diffusione soprattutto in epoca rinascimentale, in quanto rappresentazione fedele dell’ontologia neoplatonica di matrice ficiniana. Diverse, peraltro, sono le sue raffigurazioni, su tutte segnalo una xilografia presente in una copia del *De ascensu et descensu intellectus* di Raimondo Lullo (Valencia 1512) e un’incisione tratta dalla *Rethorica christiana* (1579) di Diego de Valades. Sull’idea di grande catena dell’essere, la sua formazione, la circolazione e l’evoluzione è imprescindibile il noto testo di Arthur O. Lovejoy (1936).

72. Cockburn 1743: 90 (tr. it.: 358).

73. Ho analizzato già altrove le ascendenze lockiane nella riflessione morale di Catharine Cockburn, nonché la sua perspicua abilità di combinare l’epistemologia empirista con elementi provenienti da pensatori e tradizioni con cui spesso Locke entra in contrasto. Per approfondimenti sul tema, mi permetto di rinviare ai miei studi, in particolare: De Tommaso 2017, 2018 e 2019.

74. Locke 2012: 829-831.

e diretto dallo stesso Addison e da Richard Steele (1672-1729).⁷⁵ In questo scritto Addison, che cita per esteso il paragrafo dell'*Essay* di Locke a cui abbiamo appena fatto riferimento (II, vi, §12), parla di una *scale of Being* che è caratterizzata da un "progresso graduale" col quale "il mondo della vita avanza attraverso una prodigiosa varietà di specie",⁷⁶ e la gradualità è tale che "il più perfetto di una serie inferiore arriva molto vicino al più imperfetto della serie immediatamente superiore".⁷⁷ Così, afferma Addison, "l'intero divario in natura, da una pianta all'uomo, è riempito da diversi generi di creature, che procedono l'una sull'altra, in un'ascesa così gentile e dolce che le piccole transizioni e deviazioni da una specie all'altra sono quasi insensibili".⁷⁸ Inoltre, continua ancora Addison, "se la scala degli esseri sale con così regolare progresso fino all'uomo, per la stessa ragione possiamo supporre che proceda gradualmente anche attraverso quegli esseri di natura superiore alla sua".⁷⁹

Come si vede chiaramente, Cockburn attinge al testo di Addison a piene mani, tanto che la prossimità lessicale tra i due brani sarebbe più appropriata ad una citazione (che comunque, in questo caso, non sarebbe opportunamente segnalata dall'autrice) che ad una parafrasi. Ciononostante, pur condividendo il medesimo schema ontologico, i due approdano ad esiti differenti. Infatti, il ragionamento di Addison si completa riconoscendo all'essere umano una posizione di privilegio "nella catena degli esseri": è l'essere medio tra "la natura animale e quella intellettuale, tra il mondo visibile e quello invisibile", il *nexus utriusque mundi*.⁸⁰ Cockburn, invece, spinge oltre la sua analisi e si serve dell'idea di catena degli esseri per screditare il dualismo cartesiano e proporre un nuovo statuto ontologico dello spazio.

Ora – afferma la pensatrice –, sulla base di questa osservazione, [...] deve esserci in natura qualche essere che colmi il vasto divario tra corpo e spirito, altrimenti la gradualità fallirebbe e la catena si spezzerebbe. Quale abisso si scaverebbe tra le sostanze *materiali insensibili* e quelle *immateriali intelligenti*, se non ci fosse un qualche essere che, partecipando della natura

75. Il saggio è successivamente ripubblicato col titolo *Power and Wisdom of God in the Creation*, nel 1730, tra gli *Additional Discourses* aggiunti all'edizione postuma di *The Evidences of the Christian Religion* (da cui cito), che, vista la data di uscita molto vicina a quella degli scritti di Law e Watts menzionati da Cockburn, potrebbe essere il testo che l'autrice ha materialmente tra le mani. Si tratta tuttavia di una mera congettura.

76. Addison 1730: 120.

77. Ivi: 121.

78. Ivi: 122.

79. *Ibidem*.

80. Ivi: 125. La medietà dell'uomo è un tema di chiara matrice platonico-rinascimentale e nell'espressione *nexus mundi* è distintamente percepibile l'eco della *copula mundi* di cui Marsilio Ficino (1433-1499) parla nella *Theologia platonica* (III, 2). Cionondimeno, è verosimile che Addison la ricavi da Henry More (1614-1687), il quale, in *An Antidote against Atheism*, descrive l'uomo come l'essere che "dimora sul confine tra il mondo spirituale e quello materiale" e lo definisce *utriusque mundi nexus*, attribuendo la paternità dell'espressione a Giulio Cesare Scaligero (1484-1558) (cfr. More 1655, II, 12: 155).

di entrambe, possa servire da legame per unirle e rendere la transizione meno violenta? E perché mai tale essere non potrebbe essere lo spazio?⁸¹

Come si vede in questo brano, facendo leva sulla nozione di gradualità come elemento inconfutabile, Cockburn sposta l'attenzione dalla descrizione cosmologica della coesistenza di infinite specie di esseri nell'universo creato alla ben più spinosa questione della relazione tra corpi e spiriti. In particolare, se è indiscutibile che qualunque ente corporeo abbia una collocazione, e quindi che ci sia uno spazio in cui i corpi esistono, risulta meno evidente, invece, che gli spiriti abbiano un luogo in cui esistere. Questo è il punto critico, secondo la pensatrice, nel ragionamento di Watts, che giunge a definire lo spazio come nulla, solo perché non riesce a conoscere la natura del luogo in cui gli spiriti esistono. Il principale errore che Cockburn imputa all'autore dei *Philosophical Essays* risiede nel fatto che "egli concede che gli spiriti occupino un luogo, come se fossero *estesi* e, in questo caso, dovessero avere una qualche forma o figura, e di conseguenza essere divisibili".⁸² In altri termini, secondo Cockburn, l'argomentazione del poeta teologo incorre in contraddizione, allorché giunge alla conclusione che gli spiriti, seppur realmente esistenti, non siano in nessun luogo,⁸³ perché si basa sull'attribuzione della stessa nozione di estensione sia agli spiriti che ai corpi.

Ma – procede la nostra pensatrice – non possono gli esseri, della cui natura abbiamo solo una conoscenza parziale, avere un qualche altro tipo di estensione, compatibile con quella indivisibilità, che supponiamo essenziale per le sostanze pensanti? Non è forse lo spazio un esempio di estensione, o espansione, senza figura e divisibilità per coloro i quali gli attribuiscono un qualche essere?⁸⁴

Per di più, continua l'autrice, le difficoltà denunciate da Watts si applicherebbero anche alla nozione di *sostanza inestesa*, la comprensione della cui natura travalica sia le nostre capacità intellettuali, perché non ne abbiamo alcuna idea, sia la nostra immaginazione, proprio come se provassimo a descrivere il colore di un suono.⁸⁵ Cockburn contesta a Watts la posizione troppo cartesiana secondo cui la sostanza immateriale coinciderebbe con il pensiero, ossia, usando le parole dello stesso teologo, "il potere di pensare può essere il reale soggetto o sostanza dell'anima, a cui tutti gli altri poteri dell'anima ineriscono".⁸⁶ Invece, secondo l'autrice dei *Remarks upon Some Writers*, il pen-

81. Cockburn 1743: 90 (tr. it.: 358).

82. Ivi: 91 (tr. it.: 359).

83. Conclusione alla quale Cockburn replica come segue: "forse ci sono poche verità più chiare ed evidenti di questa: qualunque cosa abbia esistenza reale deve esistere *da qualche parte*. E nessuna difficoltà o contraddizione mi sembra maggiore della supposizione di un essere realmente esistente, che pure non esista *in nessun luogo*" (*ibidem*).

84. *Ibidem*.

85. Cfr. ivi: 93 (tr. it.: 362).

86. Watts 1733: 68.

siero è semplicemente “un’abilità o capacità”, che non può essere concepita “se non come la proprietà e l’azione di un qualche essere che eserciti la propria abilità, dal quale dunque deve essere distinta”.⁸⁷ Dunque non può costituire la sostanza dell’anima. Cockburn aderisce alla posizione agnostica di Locke, secondo la quale non siamo in grado di conoscere quale sia la natura di una sostanza, ossia del *substratum* che sostiene le qualità e proprietà di una sostanza, che non sono auto-sussistenti.⁸⁸ Inoltre, ella rileva che nonostante gli sforzi di numerosi filosofi per dimostrare che tutti gli esseri pensanti debbano essere immateriali, tuttavia, “dalle prove più forti a sostegno” di questa ipotesi “non segue che ogni essere immateriale debba pensare, poiché il pensiero non è una conseguenza necessaria dell’immaterialità”.⁸⁹ Cionondimeno, Cockburn sostiene che, sulla base delle differenze essenziali tra le proprietà ascrivibili agli esseri materiali e a quelli spirituali, si possa ragionevolmente concludere che appartengano a sostanze altrettanto essenzialmente differenti fra loro. E il divario tra queste sostanze può essere colmato proprio dallo spazio, che ella definisce come “una sostanza immateriale non intelligente, il luogo dei corpi e degli spiriti, che ha alcune delle proprietà di entrambi”.⁹⁰

Dunque, questo ente intermedio, pur partecipando della natura di materia e spirito, si connota come una terza sostanza rispetto alle altre due, che ha una piena esistenza attuale, e, cionondimeno, secondo Cockburn, non ha il carattere dell’infinità, che invece gli attribuisce tra gli altri Samuel Clarke. La pensatrice si adegua alla distinzione tra infinito positivo e infinito negativo proposta da Edmund Law, e attribuita rispettivamente a Clarke e Locke. Ella ritiene che la prima forma di infinito – descritta da Clarke come infinità metafisica, ossia una perfezione assoluta, alla quale nulla può essere aggiunto – sia ascrivibile soltanto alla divinità e ai suoi attributi: “il dottore, infatti, sembra accostare lo spazio infinito ad un attributo divino, quando lo definisce come ‘un’idea astratta dell’immensità’,⁹¹ che confesso di non comprendere”.⁹² La seconda forma di infinità, quella negativa, che, come spiegato da Locke, è “una perpetua additività o capacità di crescere senza fine”, è applicabile, secondo la nostra filosofa, soltanto alle idee generali e astratte, come i numeri, la durata e l’estensione, e non può essere attribuita, “senza contraddizione, a nulla che abbia un’esistenza reale, attuale e completa”.⁹³ Di conseguenza, non è ascrivibile allo spazio. A causa della “nostra

87. Cockburn 1743: 95 (tr. it.: 364).

88. Cfr. Locke 2012, II, 13, §19: 301.

89. Cockburn 1743: 99 (tr. it.: 367-368).

90. Ivi: 90 (tr. it.: 358).

91. Clarke 1998: 31.

92. Cockburn 1743: 100 (tr. it.: 369).

93. *Ibidem*.

ignoranza dell'estensione dello spazio – conclude Cockburn – ritengo sia più appropriato definirla *indefinita*”.⁹⁴

6. ALCUNE CONSIDERAZIONI STORIOGRAFICHE

Catharine Cockburn è una pensatrice che, negli ultimi anni, ha ricevuto attenzione crescente da parte della comunità scientifica, che ne ha analizzato prevalentemente la riflessione morale, valorizzandone la profondità speculativa e l'originalità.⁹⁵ Il tema sviluppato nelle pagine dei *Remarks upon Some Writers*, che abbiamo attraversato nel presente lavoro, è, invece, rimasto quasi inesplorato dalla critica, fatto salvo per un saggio di Emily Thomas uscito nel 2013 e per un paragrafo all'interno della monografia del 2023 di Ruth Boeker dedicata alla pensatrice. Ritengo interessante, a conclusione del presente lavoro, confrontare l'analisi proposta con le interpretazioni delle due studiose, che sono diverse tra loro e con le quali non sempre mi trovo d'accordo.

Thomas fa opportunamente notare che la posizione di Cockburn sulla realtà ontologica dello spazio si connota come un'alternativa molto credibile sia alla dottrina di Descartes, che intende lo spazio come sostanza materiale, ma priva di proprietà divine, sia alla visione di Newton, a cui s'ispira espressamente Clarke, secondo la quale lo spazio sarebbe dotato di numerose proprietà, incluse tutte quelle solitamente ascritte a Dio, ma non avrebbe lo statuto ontologico della sostanza.⁹⁶

Come abbiamo visto, in effetti, la riflessione di Cockburn sulla realtà dello spazio si inserisce in uno scenario intellettuale assai articolato che non solo comprende gli autori menzionati esplicitamente dalla pensatrice, quali Addison, Locke, Clarke, Law e Watts, ma si estende fino alla polemica tra Newton e Leibniz e recupera finanche alcune idee di ascendenza platonico-rinascimentale, che circolano oltremontana principalmente per il tramite di Henry More, come l'ipotesi della *Great Chain of Being* e della medietà dell'essere umano. Lavorando di sponda con i suoi illustri referenti, Cockburn ha il merito di sviluppare in modo originale la sua riflessione sulla natura dello spazio, che sottrae sia all'oscurità della definizione di Clarke (come ente reale, che non è una sostanza, ma coincide con l'attributo divino dell'immensità), sia all'astrattezza della definizione di Law (come mero *ens rationis*, ossia prodotto astratto della mente senza alcuna realtà), sia al rischio di nullificazione paventato da Watts. Per Catharine Cockburn lo spazio ha uno statuto ontologico ben preciso: è un ente che, pur partecipando della natura di materia e spirito, tuttavia è diverso da entrambe le sostanze, è autonomo ed è capace di colma-

94. Ivi: 99 (tr. it.: 368).

95. Per una ricognizione abbastanza aggiornata dei lavori su Cockburn segnalo la sezione bibliografica dedicata in De Tommaso 2018: 150-152.

96. Cfr. Thomas 2013: 210.

re il divario tra di esse. Secondo Emily Thomas, Cockburn sosterebbe che lo spazio sia una sostanza e “possieda proprietà divine”.⁹⁷ Se la prima parte di tale lettura è indiscutibile, perché è la stessa autrice dei *Remarks upon Some Writers* a riconoscere esplicitamente allo spazio la dignità di sostanza, non mi sembra, invece, che ella le ascriva proprietà divine. Al contrario, l'identificazione dello spazio con un attributo divino, proposta da Clarke, le risulta piuttosto problematica o perlomeno incomprensibile. Inoltre, pur attribuendo allo spazio piena autonomia ontologica (sebbene all'interno di un sistema dell'essere interconnesso e graduale), ella riconosce l'incapacità dell'intelletto umano di penetrarne e conoscerne la natura, e dunque gli attributi. In virtù di ciò, Cockburn conclude che non gli si possa ascrivere neppure quella proprietà che tutti i sostenitori della realtà dello spazio gli riconoscono, ossia l'infinità.

Ruth Boeker individua una serie di criticità legate alla definizione di spazio offerta da Cockburn come di “una sostanza immateriale non intelligente, il luogo dei corpi e degli spiriti, che ha alcune delle proprietà di entrambi”.⁹⁸ Non sarebbe chiaro, secondo la studiosa, se, quando parla di spiriti o sostanze immateriali intelligenti, Cockburn abbia in mente sostanze finite o infinite.⁹⁹

Nel primo caso, ossia se all'interno della grande catena dell'essere ipotizzata dalla filosofa inglese lo spazio si colloca tra i corpi materiali insensibili e le sostanze intelligenti finite, Boeker rintraccia due questioni problematiche: la prima è relativa all'eventuale finitezza o infinità dello spazio, peraltro ben nota alla stessa Cockburn, che l'affronta come abbiamo visto nel paragrafo precedente, sulla quale, dunque, non ritornerò oltre; la seconda è legata all'agnosticismo sostanziale circa la costituzione metafisica della mente e alla possibilità che esseri materiali siano dotati del potere di pensare. Questo, secondo Boeker, “solleva la questione del perché [Cockburn] assuma, nella discussione sulla grande catena dell'essere, che gli spiriti o le sostanze pensanti siano immateriali”.¹⁰⁰ Su questo punto mi sembra che la difficoltà sorga da un'impropria sovrapposizione di due aggettivi che, per quanto vicini, sono tuttavia diversi: vale a dire ‘intelligenti’ (*intelligent*) e ‘pensanti’ (*thinking*). Nello scenario ontologico proposto da Cockburn, che, come detto, è di ispirazione neoplatonica, in effetti, se, da un lato si può assumere che tutte le sostanze immateriali intelligenti siano capaci di pensiero, dall'altro lato però non tutte le sostanze pensanti sono immateriali (infatti, si notava sopra che il pensiero non è una conseguenza necessaria dell'immaterialità).¹⁰¹ In altri termini, il significato estensionale dell'espressione *sostanza pensante* è più ampio di quello di *sostanza intelligente*, e anzi questo è soltanto un sotto-insieme dell'insieme ‘sostanze pensanti’.

97. Ivi: 196.

98. Cockburn 1743: 90 (tr. it.: 358).

99. Cfr. Boeker 2023: 27.

100. *Ibidem*.

101. Cfr. Cockburn 1743: 99.

Tuttavia, continua Boeker, l'ipotesi che esistano sostanze pensanti materiali e finite minerebbe la forza attrattiva della proposta di Cockburn, "perché – sostiene la studiosa – o lo spazio sarebbe posto tra le sostanze materiali non pensanti e le sostanze materiali pensanti – che sono entrambe sostanze materiali – oppure tra le sostanze pensanti materiali e le sostanze pensanti immateriali, che sono entrambe pensanti".¹⁰² Confesso, in tutta onestà, che non riesco a scorgere in questo ragionamento il nesso logico che consenta di inferire dalla premessa (esistono sostanze pensanti materiali e finite) nessuna delle due conclusioni (lo spazio è posto o solo tra sostanze materiali o solo tra sostanze pensanti), che peraltro non hanno alcuna coerenza con la definizione di spazio proposta da Cockburn come sostanza immateriale e non intelligente che partecipa di alcune delle proprietà di corpo e spirito.

La seconda opzione indicata da Boeker è che Cockburn intenda collocare lo spazio tra le sostanze materiali non intelligenti e una sostanza infinita immateriale e intelligente. Questa ipotesi, pur evitando le difficoltà della precedente, tuttavia pone la questione della collocazione degli esseri umani finiti, che constano di mente e corpo, lungo la grande scala ontologica dell'universo ipotizzata dalla filosofa: "sono sotto o sopra lo spazio?" si chiede Boeker, "essi hanno corpi materiali, il che li porta più vicino ai corpi materiali non pensanti di quanto non sia lo spazio, che invece è detto essere immateriale".¹⁰³ E tale incertezza, secondo la studiosa, minerebbe l'ipotesi stessa della grande catena dell'essere.

Se ho ben capito, la perplessità di Boeker si fonda sull'idea che lo spazio occupi una posizione intermedia tra il regno degli spiriti, che è al di sopra di esso, e quello dei corpi, che si trova al di sotto, e in questa geografia ontologica l'essere umano, che è insieme corpo e spirito, non riesce a trovare una sua precisa collocazione: sta sopra tra gli spiriti o sotto tra i corpi? Ora, tale descrizione però non è del tutto fedele a quella proposta da Cockburn, la quale definisce espressamente lo spazio come il luogo dei corpi e degli spiriti, delle cui nature partecipa, pur essendo un terzo essere. In questo senso, lo spazio non è posto tra corpi e spiriti, piuttosto, i corpi e gli spiriti sono posti nello spazio, che, proprio per questo, colma il vasto abisso tra di loro. Di conseguenza, gli esseri umani, composti di corpo e spirito, non si trovano né sopra né sotto lo spazio, bensì in esso, che, dunque, si connota come l'unico elemento di continuità ontologica tra regni che altrimenti sarebbero distinti. E in questo senso, colmando questo *vast chasm betwixt body and spirit*, lo spazio rende possibile l'esistenza reale di quel sinolo speciale tra corpo e spirito che è l'essere umano.

102. Boeker 2023: 27-28.

103. Ivi: 28.

BIBLIOGRAFIA

- Addison, J. 1730. *The Evidences of the Christian Religion: by the Right Honorable Joseph Addison, Esq; To which are added, several discourses against atheism and infidelity, ... occasionally published by him and others:... With a preface, containing the sentiments of Mr. Boyle, Mr. Lock, and Sir Isaac Newton, concerning the gospel-revelation*, London, J. Tonson.
- Arthur, R. 1994. "Space and Relativity in Newton and Leibniz", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 45/1, pp. 219-240.
- Baker, J. T. 1930. *An Historical and Critical Examination of English Space and Time Theories from Henry More to Bishop Berkeley*, Bronxville, Sarah Lawrence College.
- Bertoloni Meli, D. 1999. "Caroline, Leibniz, and Clarke", *Journal of the History of Ideas*, 60/3, pp. 469-486.
- Bertoloni Meli, D. 2002. *Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence*, in *The Cambridge Companion to Newton*, ed. by I.B. Cohen and G.E. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 455-464.
- Beynon, G. 2016. *Isaac Watts: Reason, Passion, and the Revival of Religion*, London, Bloomsbury T&T Clark.
- Birch, T. 1751. *The Life of Mrs. Catharine Cockburn*, in *The Works of Mrs. Catharine Cockburn, Theological, Moral, Dramatic, and Poetical, Several of Them First Printed, Revised and Published*, ed. by T. Birch, 2 vols., London, J. and P. Knapton, I, pp. i-xlvi.
- Birch, T. 1772. *The Life of the Honourable Robert Boyle*, in *The Works of the Honourable Robert Boyle*, ed. by T. Birch, 6 vols., London, W. Johnson et al., I, pp. vi-ccxviii.
- Boeker, R. 2023. *Catharine Trotter Cockburn*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Broad, J. 2002. *Women Philosophers of Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Clarke, S. 1998. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, ed. by E. Vailati, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cockburn, C. 1743. "Remarks upon some Writers in the Controversy concerning the Foundation of Moral Duty and Moral Obligation ; particularly the Translator of Archbishop King's Origin of Evil, and the Author of the Divine Legacy of Moses", *The History of the Works of the Learned*, August 1743, pp. 79-162.
- Cockburn, C. 1751. *The Works of Mrs. Catharine Cockburn, Theological, Moral, Dramatic, and Poetical, Several of Them First Printed, Revised and Published*, ed. by T. Birch, 2 vols., London, J. and P. Knapton.
- Connolly, P. 2014. "Newton and God's Sensorium", *Intellectual History Review*, 24/2, pp. 185-201.
- De Tommaso, E. M. 2017. "'Some Reflections upon the True Grounds of Morality'. Catharine Trotter in Defence of John Locke", *Philosophy Study*, 7/6, pp. 326-339.
- De Tommaso, E. M. 2018. *Catharine Trotter Cockburn. Filosofia morale, religione, metafisica*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- De Tommaso, E. M. 2019. *La filosofia morale di Catharine Cockburn*, in *Filosofo e scienziate in età moderna*, a cura di S. Plastina e E.M. De Tommaso, Pisa-Roma, Fabrizio Serra ("Bruniana & Campanelliana, Supplementi, XLIII, Studi 18"), pp. 109-121.
- Disalle, R., 2002. *Newton's Philosophical Analysis of Space and Time*, in *The Cambridge Companion to Newton*, ed by I.B. Cohen-G.E. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 33-56.
- Greenberg, S. 2008. "Leibniz on King: Freedom and the Project of the 'Theodicy'", *Studia Leibnitiana*, 40/2, pp. 205-222.
- Kelley, A. 2002. *Catharine Trotter an Early Modern Writer in the Vanguard of Feminism*, Aldershot, Ashgate.
- Jammer, M. 1994. *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, New York, Dover Publications (terza edizione ampliata).

- Johnson, D. 2018. "Isaac Watts's Hymnody as a Guide for the Passions", *English Literature*, 5, pp. 143-162.
- Law, E. 1731. *An Essay on the Origin of Evil by Dr. William King, late Lord Bishop of Dublin*, London-Cambridge, W. Thurlbourn-J. Knapton.
- Law, E. 1732. *An Essay on the Origin of Evil by Dr. William King, late Lord Bishop of Dublin. Translated from Latin with Large Notes... By Edmund Law*, Cambridge-London, W. Thurlbourn-J. Knapton (seconda edizione ampliata e corretta).
- Leibniz, G. W. 1978. *Die Philosophischen Schriften*, Hrsg. C.I. Gerhardt, 7 voll. (Berlin, 1875-1890), ristampa Hildesheim-New York, G. Olms.
- Leibniz, G. W.-Clarke, S. 2000. *Correspondence*, Edited with an Introduction by R. Ariew, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Locke, J. 2012. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, introduzione di P. Emanuele, Milano, Bompiani (terza edizione).
- Lovejoy, A. O. 1936. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press.
- More, H. 1655. *An Antidote against Atheism, or, An Appeal to the Naturall Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*, London, J. Flesher (second edition corrected and enlarged).
- Newton, I. 1730. *Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London, Printed for W. Innys (quarta edizione corretta).
- Newton, I. 2004. *Philosophical Writings*, ed. by A. Janiak, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nuovo, V. 1997. *Introduction*, in *The Collected Works of Edmund Law*, ed. by V. Nuovo, 5 voll., Bristol, Thoemmes Press, I, pp. vii-xl.
- Pearce, K. L. 2019. "William King on Free Will", *Philosopher's Imprint*, 29/21, pp. 1-15.
- Plastina, S.-De Tommaso, E. M. 2022. *Corpo Mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*, Milano, Società per l'Enciclopedia delle Donne.
- Priest, S. 2007. *The British Empiricists*, New York, Routledge (seconda edizione).
- Reid, J. 2012. *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer.
- Stein, H. 1970. *Newtonian Space-Time*, in *The Annus Mirabilis of Sir Isaac Newton 1666-1966*, ed. by R. Palter, Cambridge (MA)-London, The M.I.T. Press, pp. 258-284.
- Thomas, E. 2013. "Catharine Cockburn on Substantival Space", *History of Philosophy Quarterly*, 30/3, pp. 195-214.
- Vailati, E. 1997. *Leibniz and Clarke. A Study of their Correspondence*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Watson, J. R. 1999. *The English Hymn: A Critical and Historical Study*, Oxford, Oxford University Press.
- Watts, I. 1733. *Philosophical Essays on Various Subjects*, London, R. Ford and R. Hett.
- Yakira, E. 2012. "Time and Space, Science and Philosophy in the Leibniz-Clarke Correspondence", *Studia Leibnitiana*, 44/1, pp. 14-32.

MIRIAM FOCACCIA

CREF

(Centro Ricerche Enrico Fermi)

email: miriam.focaccia@cref.it

**UNA DONNA TRA ARTE E SCIENZA.
ANNA MORANDI E LA CEROPLASTICA
ANATOMICA SETTECENTESCA**

Sommario: Nel corso del Settecento profondi cambiamenti investirono l'universo femminile: le donne conquistarono nuovi ruoli sul piano dell'istruzione e dell'educazione scientifica. In tale contesto, Bologna rappresenta un caso particolarmente interessante: qui, grazie alla presenza di Benedetto XIV, papa illuminato, sostenuto da una cerchia di scienziati moderni e all'avanguardia, le carriere di alcune donne di scienza vennero promosse e sponsorizzate. Tra queste donne va ricordata Anna Morandi, ceroplasta, che diede vita ad una collezione di cere anatomiche unica. Artista e scienziata, Anna nella sua opera esprime l'idea di un'anatomia non solo morfologica, bensì fisiologica, secondo una concezione meccanicistica del corpo umano: non a caso i protagonisti delle sue cere anatomiche sono gli organi sensoriali e particolare attenzione è riservata alla facoltà della percezione, attraverso lo studio del circuito cervello-nervi-muscoli. Anna Morandi, come altre donne che vissero e operarono nel XVIII secolo, fu una vera e propria pioniera. Certamente godette del nuovo clima politico e culturale che andava affermandosi in Italia e in Europa; eppure, fu grazie anche alla sua determinazione, alla consapevolezza dell'importanza e dell'utilità delle proprie conoscenze, in un susseguirsi di tattiche e strategie, che, come altre protagoniste, poté raggiungere posizioni di livello nelle istituzioni culturali del suo tempo.

Abstract: During the Eighteenth Century, the feminine universe was affected by profound changes. Women conquered new roles in the scientific institutions and academies. In this context, Bologna represents a particularly interesting case-study: here, the careers of some women in science were supported and sponsored by Benedict XIV, the enlightened Pope, within a circle of modern and avant-garde scientists. A case study was the wax modeler Anna Morandi, a real pioneer, who gave birth to a unique collection of anatomical waxes. She was an artist and a scientist. She expressed in her work the idea of an anatomy that was not only morphological but physiological, according to a mechanistic conception of the human body. The protagonists of her anatomical waxes are the sensory organs. She paid particular attention to perception, through the study of the brain-nerve-muscle circuit. Anna Morandi, as other women who lived and worked in the Eighteenth Century, certainly enjoyed the new political and cultural atmosphere that was changing both in Italy and in Europe. Thanks to her determination and awareness of the importance and usefulness of her knowledge, Anna, as other protagonists was able to reach high-level positions in the cultural institutions of the time implementing a succession of tactics and strategies.

Keywords: Eighteenth Century; Bologna; Anatomical Waxes; Women Scientists; Pope Benedict XIV

1. RINNOVARE LA PROSPETTIVA¹

Studiare le donne nella storia della scienza significa scoprire storie di sforzi e fatiche, di primati, di eccezionali competenze e traguardi raggiunti con grande determinazione. Le donne di scienza sono state infatti a pieno titolo protagoniste che hanno contribuito a molteplici aspetti della pratica della ricerca e spesso hanno partecipato a imprese scientifiche vere e proprie.

Tuttavia, per molti secoli, si è prestata poca attenzione alla loro presenza nella scienza e quando hanno cominciato a essere visibili, sono state spesso presentate come semplici eccezioni, spiriti ribelli, fenomeni da salotto o eroine.²

Il loro ruolo è stato spesso offuscato e soggetto a molti pregiudizi, e il loro contributo collocato al di fuori dei confini istituzionali. Del resto, sebbene il livello di istruzione delle donne abbia cominciato a elevarsi a metà dell'Ottocento, il loro carattere, secondo uno stereotipo ancora diffuso all'epoca, era considerato morbido, emotivo e poco ambizioso; ciò in evidente contrasto con il carattere della scienza, considerata razionale, rigorosa, competitiva, in una parola maschile, tanto che la storia di questa disciplina è stata scritta all'interno di una cornice quasi esclusivamente 'virile'.

Questa mancanza di prospettiva è stata colmata da un'imponente ricerca storica. Sono stati in primis gli studi pionieristici di Margaret Rossiter, avviati negli Stati Uniti negli anni Settanta del Novecento, a restituire un'immagine più veritiera e completa del ruolo delle donne nella scienza e nella tecnologia; un campo di studi che è poi cresciuto e si è rafforzato anche in Italia, grazie alle ricerche, per fare alcuni nomi, di Raffaella Simili, Marta Cavazza, Paola Valeria Babini, Clara Silvia Roero, Erika Luciano e Paola Govoni.³

L'intento è stato quello di restituire un'immagine più equilibrata del ruolo delle donne nella scienza e nella tecnica, ricostruendo le tracce del loro contributo come significative ai fini di una storia maggiormente rappresentativa della cultura scientifica, riscattando così il ruolo femminile dalla miope prospettiva che ha spesso considerato le storie di donne nella scienza più degne di trattazione aneddotica che di analisi storica. La ricostruzione delle biografie intellettuali e dei percorsi formativi delle donne può invece essere occasione per chiarire o approfondire contesti storici significativi.

2. IL CASO DI BOLOGNA

Fu nel corso del Settecento che anche in Italia si assistette a profonde trasformazioni che investirono i tradizionali modelli comportamentali dell'universo femminile.

1. Questo lavoro è una versione aggiornata di mie precedenti ricerche e introduce altre ricerche ancora in corso.

2. Simili 2012.

3. Si rimanda in particolare a Rossiter 1982; Simili 2006; Babini & Simili 2008.

Così come stava accadendo in Francia con Madame Du Châtelet, musa di Voltaire, traduttrice dei *Principia* di Newton (1737) e autrice delle *Institutions de physique* (1741), un manuale di fisica per ragazzi, alcune donne, provenienti per lo più da famiglie aristocratiche e dotate di notevole cultura, iniziarono a ribellarsi ai ruoli subalterni in cui le aveva relegate la struttura patriarcale della società dell'epoca, conquistando nuovi ruoli sul piano dell'istruzione e dell'educazione scientifica.⁴

Fu allora che le donne cominciarono a 'popolare la scienza', anzitutto come interlocutrici privilegiate di trattati scientifici, a partire dagli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Bernard le Bovier de Fontenelle del 1686, fino al *Newtonianesimo per le dame* di Francesco Algarotti del 1737; in seguito come protagoniste effettive.⁵

In questo contesto di rinnovamento, Bologna fin dal Settecento vide alcune figure femminili in primo piano negli istituti di alta cultura della città, sia per la particolarità dell'organizzazione delle sue istituzioni scientifiche sia per l'influenza, a partire dal 1725, di Prospero Lambertini (1675-1758), futuro papa Benedetto XIV, nelle dinamiche politiche e culturali cittadine.⁶ Non va inoltre sottovalutato quanto il ricordo, risalente al Medioevo, di alcune donne docenti fosse un ingrediente importante dell'identità cittadina: a Bologna, a partire dalla metà del Duecento, nacque infatti la tendenza a rendere ereditario il professorato; la creazione di alcune dinastie professionali e la presenza di docenti sposati crearono inoltre lo spazio per una presenza femminile ai loro margini: donne dotte, per lo più figlie, istruite dai padri, le quali in qualche caso potrebbero essere state associate all'insegnamento e, in circostanze eccezionali, malattia o morte improvvisa del genitore, avere assunto un ruolo di supplenza.⁷ Relativamente a Bologna si ricordano i nomi di Accorsa, figlia di Accursio, di Bitisia Gozzadini o di Alessandra Giliani, morta nel 1326 e assistente dell'anatomista Mondino De' Liuzzi. Se le loro storie sconfinano nella leggenda, è innegabile che intorno a loro si costituì un mito cittadino molto forte che riemergerà proprio nel corso del Settecento.

Il caso di Bologna può ben essere considerato speciale: qui il sapere femminile venne incoraggiato e sponsorizzato da un gruppo di scienziati progressisti con a capo proprio il cardinale Lambertini, all'interno di un generale progetto di rinnovamento culturale, questa volta però legato non a circoli aristocratici privati, bensì all'Istituto delle Scienze della città. Un progetto che, tra l'altro, doveva riuscire a trasformare la fama europea ormai un po' appannata di Bologna, sede della principale Università dello Stato Pontificio, rispetto ad altre istituzioni ed accademie.⁸

4. Focaccia 2008: 16.

5. Findlen 1993.

6. Su Prospero Lambertini e Bologna si veda Giacomelli 1979.

7. Cavazza 1997a.

8. Sulla storia dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, si rimanda a Martinotti 1926; Tega 1986 e 1996-1997.

L'incontro tra Lambertini e la città fu l'inizio di un periodo felice, reso possibile dalla sua eccezionale capacità di garante e mediatore, un ruolo che continuerà ad esercitare costantemente anche in seguito, come pontefice, nei confronti della città.

Nel Settecento, Bologna stava attraversando una preoccupante depressione, con il crollo delle attività legato nondimeno al complessivo declino italiano. Di fronte a un tale scenario sconcertante, fu Lambertini, bolognese, che dal 1731 era diventato arcivescovo della città, a prenderne in mano il rilancio, scegliendo una linea di rinnovamento rigorista, di ammodernamento e di dialogo.

Tollerante per intima convinzione, egli aveva sviluppato la certezza di doversi avvicinare alla società civile, alla cultura moderna e alla nuova scienza, e volle dunque fare di Bologna il banco di prova della sua volontà innovatrice e riformatrice facendo affidamento sui ceti medi e sulla classe dottorale, che di quelli erano espressione, allo scopo di fondare una società più equilibrata e culturalmente più avanzata.⁹

In questo progetto di rinnovamento culturale, fece rientrare pure l'Accademia delle Scienze dell'Istituto della città. Fondata nel 1711, essa si era affermata con finalità decisamente differenti rispetto a quelle proprie dell'Università, qualificandosi come il centro della trattazione sperimentale dei fenomeni e dalla loro dimostrazione 'pratica'. Al suo interno, le scienze naturalistiche, fisiche, chimiche e matematiche avrebbero dovuto dominare la ricerca in genere, propendendo per un sapere vero e insieme utile, in grado di dare risposte alle richieste di una società, quella europea fra Seicento e Settecento, in rapido sviluppo e trasformazione.¹⁰

E fu sempre Lambertini che a Bologna divenne l'abile regista della presenza femminile all'interno delle istituzioni culturali, incoraggiandone e favorendone le carriere. Si propose infatti di fornire un nuovo modello rispetto al 'femminismo aristocratico' dei decenni precedenti, un modello capace di vera e moderna cultura in una società rinnovata. In questo paradigma rientravano perfettamente le bolognesi Laura Bassi e Anna Morandi: madri, ma anche professioniste che, a differenza delle loro contemporanee di estrazione aristocratica, provenendo da contesti sociali ed economici più modesti, rivendicavano l'importanza e l'utilità pubblica delle proprie competenze, per l'applicazione delle quali reclamavano appropriate retribuzioni.

Certamente Lambertini non era isolato in questo progetto di sponsorizzazione delle intellettualità al femminile, bensì consigliato da un robusto gruppo di scienziati bolognesi che, insieme a lui, sostennero e accompagnarono i successi, tra le altre, di Bassi e Morandi.

Tra questi basti nominare Iacopo Bartolomeo Beccari, Francesco Maria Zanotti, Domenico Gusmano Galeazzi, Eustachio e Gabriele Manfredi, Gio-

9. Focaccia 2008: 18 sgg.

10. Tega 1986: 22-43.

vanni Antonio Galli, sino ad esponenti più giovani, quali Francesco Algarotti e Luigi Galvani.

3. UNA NUOVA PRATICA SPERIMENTALE

Se la protagonista del Settecento bolognese fu senza dubbio Laura Bassi, prima donna al mondo a salire su una cattedra universitaria, quella di Filosofia universa,¹¹ nel 1732, Bologna poteva però vantarsi di avere tra i suoi concittadini anche la ‘Signora Anatomista’, Anna Morandi il cui nome e fama sono legati alla straordinaria collezione di cere anatomiche, preparate in parte insieme al marito, Giovanni Manzolini, e oggi conservate presso i Musei di Palazzo Poggi.

Nel 1754, nelle *Novelle Letterarie fiorentine*, l’anatomista riminese Giovanni Bianchi, presentando “due persone singolari della Città di Bologna” raccontava come,

oltre la celebre Signora Dottoressa Laura Bassi [...] la quale è nota per li suoi studi Fisico-matematici a tutto il mondo, si ritrova la Signora Anna Manzolini, moglie del Signor Giovanni Manzolini Pittore, il quale [...] ha insegnata a questa Signora Anna sua moglie la Notomia, che ella ora esercita da se stessa incidendo cadaveri umani quanto qualunque altro esperto Settore.¹²

Il ricordo più significativo è però certamente quello che Luigi Galvani, futuro padre dell’elettricità animale, le dedicò nella orazione *De Manzoliniana suppellectili* del 1777, salutando l’ingresso della collezione nelle sale della prestigiosa Accademia delle Scienze. Egli a gran voce sottolineava la singolare grandezza di Anna nel suo essere donna e scienziata:

[...] che direste voi se altro io dichiarassi, e cioè che molto altro si aggiunge a questa suppellettile per il fatto che è opera di donna? Non direi forse una verità? Non è certo rarità che si coltivino Arti e Scienze da uomini che sembrano dalla natura stessa a ciò predisposti. Ma che se ne interessi non solo, ma anche che possa con massima sapienza trattarle, una donna, e anche ingrandirle e quasi condurle, oserei dire, agli estremi, la donna, che sembra nata per la lana e la tela, questo fatto non è davvero talmente raro da attirare a sé l’animo e gli occhi di tutti?¹³

Una suppellettile che era già stata apprezzata ed elogiata da molti altri autorevoli professori e accademici contemporanei in quanto rispondeva pienamente alle precise esigenze poste dalla scuola anatomico-chirurgica bolognese e in particolare da Galeazzi, Beccari, Galli, Pier Paolo Molinelli, esigenze che troveranno proprio in Galvani un interlocutore particolarmente attento.

11. Su Laura Bassi si rimanda in particolare a Cavazza 2020; Cifarelli & Simili 2020.

12. Bianchi 1754.

13. Galvani 1988: 101-102. Il testo latino è pubblicato in Galvani 1841, pp. 41-58.

In una lettera del 18 settembre 1749 inviata a Flaminio Scarselli, segretario dell'ambasciatore bolognese a Roma, Iacopo Bartolomeo Beccari, uno dei protagonisti più rappresentativi della vita intellettuale bolognese e tra i principali attori della politica della ricerca all'interno dell'Istituto delle Scienze della città, si soffermava sul singolare talento di Anna, sottolineando come le sue cere anatomiche, "minute e ordinate" suscitassero "meraviglia e stupore" negli spettatori.¹⁴ Ciò che Beccari soprattutto apprezzava di quella produzione, era la rappresentazione e lo studio delle parti interne e più nascoste della macchina umana: i visceri, le vene, le arterie, i nervi, quelle parti fluide che l'eminente studioso indagava traendo pionieristicamente dalla chimica gli strumenti atti a comprenderle.¹⁵

Così come Francesco Maria Zanotti prima e Sebastiano Canterzani poi, segretari dell'Accademia delle Scienze, avevano ricordato Anna Morandi e la sua opera all'interno dei *De Bononiensi Scientiarum et Artium Commentarii*, il diario scientifico dell'Istituto. Zanotti, nel terzo tomo del 1755, nella rubrica *De re ostetricia*, parlava di una "donna bella e piena di ingegno" che "con nuovi esempi, vigorosamente, tratta i cadaveri e anche le membra in decomposizione, per consegnarli riprodotti ai posteri". Ella allestì quindi "la propria casa-laboratorio con modelli del corpo umano, eseguiti con arte mirabile e disposti nel modo più elegante [...] eccellendo anche in questo".¹⁶

Canterzani, da parte sua, ne tesseva un lungo elogio nel sesto tomo del 1783, nella rubrica intitolata *De iis, quae Instituto ad facultates varias amplificandas accesserunt*:

In breve tempo fece così grandi progressi [...] da poter altresì imitare con la cera, nel modo migliore, le strutture più ricercate del corpo umano [...] la sua fama non è da poco, e fu la prima di quel genere ad essere stata costruita fra le altre, senza fatica, in tutto il mondo, da una donna, una bolognese.¹⁷

Ancora, nel 1773, pochi anni prima della bella orazione di Galvani, fu Germano Azzoguidi, un giovane professore di anatomia all'Università di Bologna, che rimarcò l'incredibile perizia di Anna nella dissezione dei cadaveri nelle sue *Observationes ad uteri constructionem pertinentes*: fu proprio a lei che si rivolse per avere una verifica e decidere dell'esistenza delle appendici venose dell'utero descritte da Jean Astruc nel suo *Traité des maladies des femmes*. Nel momento in cui ella, che secondo Azzoguidi avrebbe certamente avuto occasione di osservarle nel corso delle sue numerose dissezioni dell'utero, confermò di non averle mai viste, tolse al medico bolognese ogni dubbio.¹⁸

14. Bologna, Biblioteca Universitaria, Ms. 243.

15. Sulla figura di Beccari si veda Alberti 1955: 1-19.

16. Zanotti 1755: 88-89.

17. Canterzani 1783: 13-15.

18. A questo proposito si rinvia a Berti Logan 2003: 516; Cavazza 1997a: 122.

Non solo Anna dedicò particolare attenzione alle parti più interne e sottili del corpo umano, ma si orientò verso una anatomia fisiologica, non solo morfologica, seguendo le indicazioni meccanicistiche della scuola anatomico-chirurgica di Bologna: non a caso i protagonisti delle cere sono gli organi sensoriali e particolare attenzione è riservata alla facoltà della percezione, attraverso lo studio del circuito cervello-nervi-muscoli.¹⁹

A questo proposito, risulta di particolare interesse l'elenco dei titoli che formavano la biblioteca sua e del marito: benché avesse avuto una formazione culturale tipicamente autodidatta e non diversa da quella di tutti coloro che, nel corso del XVIII secolo, operarono all'interno delle discipline artistiche, la raccolta dei suoi testi scientifici comprendeva diversi lavori dedicati al funzionamento di alcuni apparati organici, come, per esempio, il *De vocis, auditusque organis* di Casseri del 1600; il trattato di Alessandro Pascoli del 1739, intitolato *Il corpo umano*, dove l'autore prendeva in considerazione la funzione dei vari organi ed apparati. Non potevano poi mancare il *De viscerum structura* di Marcello Malpighi, pubblicato a Bologna nel 1666, che rappresentava l'inizio di quegli studi sull'intima struttura degli organi mediante i quali aveva posto le basi della ricerca microscopica in campo anatomico; l'edizione veneziana dell'*Opera cum Morgagni* del Valsalva, che comprendeva tavole che riproducono correttamente e minuziosamente l'anatomia dell'orecchio; le due opere di Morgagni, le *Adversaria Anatomica Prima* e le *Adversaria Anatomica Omnia*, che riportano quella serie di ricerche di anatomia minuta che gli arrecarono celebrità in tutta Europa. Morandi si serviva pure dei testi fondamentali dell'anatomia macroscopica e descrittiva, corredati da un vasto impianto illustrativo, prodotti nel XVI secolo: l'apparato iconografico di questi volumi le forniva degli spunti, delle rappresentazioni 'canoniche', sulle quali poi modellare le proprie cere.

Questo elenco di libri è trascritto alla fine di un manoscritto, il manoscritto 2193, che è conservato presso la biblioteca Universitaria di Bologna, ed è intitolato *Catalogo delle preparazioni anatomiche in cera formanti il Gabinetto anatomico prima della Reggia Università*. Esso è la trascrizione di nove libretti originali in 4°, composti da Anna Morandi. Libretti di appunti, che sono una testimonianza fondamentale per comprenderne in modo approfondito le modalità operative poiché l'autrice ha lasciato, nei lunghi elenchi della sua suppellettile, indizi importanti, talora esplicite dichiarazioni, riguardanti le sue procedure d'indagine.

Dunque, si è detto che la produzione di Anna rispondeva pienamente alle precise esigenze poste dalla scuola anatomico-chirurgica bolognese: il suo modo di sezionare il corpo umano e la sua arte di rappresentarne le parti interne, fu senza dubbio influenzata dalla vivace controversia che si svolse a Bologna sulla teoria dell'irritabilità del fisiologo svizzero Albrecht von Haller, teoria che era stata presentata in Accademia da Francesco Maria Zanotti nel 1757.²⁰

19. Focaccia 2008: 63 sgg.

20. Cavazza 1997b; Simili 2001; Piccolino & Bresadola 2003: 83-128.

Grazie a Laura Bassi, Giuseppe Veratti, Iacopo Bartolomeo Beccari, Tommaso Marini e Leopoldo Marc'Antonio Caldani, che condivisero, tra gli anni Trenta e Quaranta, l'interesse per i fenomeni fisico-elettrici e per la loro applicazione terapeutica, gli esperimenti elettrici e le discussioni sull'irritabilità che appassionarono l'accademia e la città ebbero sia il merito di incrementare a Bologna gli studi di fisiologia, in particolare del sistema nervoso, tradizionalmente poco coltivati rispetto a quelli anatomici; sia di preparare il terreno su cui prese forma la scoperta galvaniana dell'elettricità animale.

Certamente Anna fu testimone di questa animata polemica che trovò nell'Istituto un terreno tanto fertile: la ceroplasta, d'altronde, era per l'appunto in contatto con alcuni dei più accesi sostenitori di Haller, quali, per fare qualche nome, Molinelli e Bianchi.

Lo studio dell'elettricità animale e la conseguente attenzione portata da Galvani al circuito cervello-nervi-muscoli mettono a loro volta in risalto l'esistenza di un certo legame con le opere morandiane, dal quale affiora proprio il ruolo primario dato al sistema nervoso per il funzionamento della macchina umana, concepita come un tutt'uno le cui parti, organi, muscoli, vene, arterie, vengono coordinati dal cervello.

Nelle sue note che introducono la serie di cere raffiguranti la mano in progressivi stadi di rappresentazione, Morandi spiega che il soggetto del tableau è il senso del tatto:

Benché il Senso del Tatto generalmente preso, Convenga a tutto il Corpo umano, essendo ogni parte di esso corredata, e fornita di molte fibre nervee, che la rendono sensibile a qualunque tocco di Corpo straniero, e secondo la delicatezza, o asprezza di ciò che la sorprende, si risenta, e muova; Tuttavia più propriamente si ripone nella Mano, e a lei si attribuisce, siccome quella, che è più copiosamente fornita, e corredata di Papille e Filamenti Nervei densamente intessuti: Perloche vediamo, che a qualunque oggetto, che ci si presenta ad esaminarne le qualità tangibili subito la Natura vi premette la Mano, come più d'ogni altro Membro Giudice atto, e sincero a formarne il Giudicio.²¹

E laddove spiega la sensazione 'dolce' e quella 'acerba' del tatto, Anna tenta di chiarire la fisiologia della percezione umana, divenuta ormai strumento di conoscenza vero e proprio. Non solo, ma il chiarimento offerto poco dopo riguardo alla natura della sensazione, è tutto proteso a mettere in risalto la funzione centrale del circolo neurologico:

Tutti cottesti Nervi accennati si portano sino alla sumità, ed apice delle Dita e qui si moltiplicano in Copiosissimi, e minutissimi Ramoscelli più che in altra parte, e quindi per tale, e sì feconda moltiplicazione de nervi operata dalla natura, si rende più acuta che altrove, e delicata la Sensazione.²²

21. Citato in Focaccia 2008: 143.

22. Ivi: 71-72.

I nervi sono chiaramente percepiti quali elementi fondamentali e Anna racconta un'anatomia della quale non si accontenta di scoprire la semplice collocazione e struttura degli organi, ma fissa la propria attenzione sulla loro funzione dinamica, attraverso la descrizione precisa degli organi, delle porzioni interne e minute del corpo, le vene, le arterie, i nervi, pensati non come elementi isolati, ma nella loro attiva e necessaria interrelazione con l'organismo di cui fanno parte.

La mano, dunque, serve a rappresentare il tatto; l'occhio la vista e così via.

Nei preparati della ceroplasta bolognese lo statuto anatomico risultava dunque estremamente rinnovato sul piano epistemologico tanto per il circuito cervello-nervi-muscoli, quanto per l'originale enfasi data agli organi di senso e, in particolare, alla facoltà della percezione.

Le cere di Morandi esprimevano infatti la profonda unione tra l'occhio che classifica e la mano che esplora, unione che caratterizzava un nuovo ordine percettivo del mondo, stabilendo un nesso tra sensi e conoscenza, mano e occhio, al fine di spiegare e di rappresentare vividamente il funzionamento del corpo umano.²³

Spogliati di ogni connotazione retorica ed allegorica, i suoi sono prodotti di una ricerca empirica tesa a raggiungere una conoscenza minuziosa e dettagliata della macchina umana.

4. "CON L'AIUTO DI TAL OPERA"

Nata nel 1714 da una famiglia molto modesta, dopo aver studiato disegno e scultura nelle botteghe di alcuni artisti locali, nel 1740 Anna aveva sposato Giovanni Manzolini, un artista che collaborò alla realizzazione del museo anatomico realizzato da un altro ceroplasta bolognese, Ettore Lelli, sponsorizzato da Benedetto XIV e collocato nelle sale dell'Istituto. Fu dopo il matrimonio che Anna iniziò a dedicarsi allo studio dell'anatomia, diventando tanto esperta nel modellare la cera da poter sostituire il marito quando questi morì, prematuramente, nel 1755, e ottenere da sola un successo artistico e accademico straordinario. La sua fama si estese per tutta Europa, al punto che ricevette inviti da Milano, Londra e San Pietroburgo per lavorare negli istituti e nelle accademie di quelle città. Lei preferì però non lasciare la sua città natale e rispondere a quegli inviti inviando delle casse contenenti le sue preparazioni anatomiche accompagnate "de' suoi libri corrispondenti", ovvero le dettagliate spiegazioni, sopraccitate, per ogni preparazione. Tali appunti erano sostanzialmente un 'libro di lavoro' del quale Morandi si serviva anche in occasione delle lezioni che impartiva nella sua 'casa laboratorio'. Dal 1756 era stata infatti aggregata alla cattedra di anatomia dell'Università con la carica di modellatrice in cera e, come era consentito ai professori più illustri, poteva

23. Messbarger 2006: 55-58.

tenere lezioni da casa. Questi appunti sono una testimonianza fondamentale per comprendere in modo approfondito le sue modalità operative e possono essere considerati la base di un vero e proprio trattato di anatomia illustrato che, a differenza di tutti quelli fino ad allora pubblicati, si serviva dell'ausilio di tavole in cera anziché delle tradizionali incisioni.

Da questi appunti si capisce chiaramente la priorità didattica che per Morandi aveva la sua collezione: in più punti del testo vengono fornite precise delucidazioni, sempre al fine di mostrare “più chiaramente” e “per maggiore istruzione”, essendo la sua opera rivolta ad un pubblico di specialisti o comunque di specializzandi – gli allievi della scuola di medicina – che da quella dovevano trarre un proficuo ausilio ai propri studi e alle proprie ricerche.

Ed è sempre Galvani, soffermandosi sul realismo della produzione morandiana, a ribadirne la grandissima utilità per gli studenti di medicina:

Rendete infine grazie, o Giovani anche voi poiché con l'aiuto di tal opera si apre per voi più facile e gradevole la strada verso la facoltà di anatomia e perché quel progresso che avreste dovuto prorogare di molti anni, se fosse ancora da crearsi una nuova suppellettile didattica anatomica, quello ora viene differito di un intervallo nemmeno breve, ma nullo addirittura.²⁴

Non a caso, Anna lavorò a stretto contatto con l'ostetrico Giovanni Antonio Galli, che commissionò a lei e al marito di scolpire in cera venti degli oltre 150 modelli della placenta, dell'utero gravido con i suoi attacchi e di altre parti dell'apparato riproduttivo femminile; e con Pier Paolo Molinelli, professore di chirurgia, realizzando per lui alcune cere esclusive. I due medici utilizzavano questi modelli nei loro corsi.

Il metodo utilizzato per le preparazioni consisteva nello spogliare, ovvero nel mettere sistematicamente in mostra i vari strati del corpo umano dall'esterno verso l'interno: nel suo taccuino Anna indicava il suo sistema di ricerca utilizzando i verbi “scuoprire” e “levare”.

Non conosciamo con precisione le varie fasi di realizzazione dei modelli perché ogni ceroplastica aveva i suoi segreti.

Sicuramente Anna ha utilizzato dei calchi in gesso per molte tavole dello stesso soggetto senza dover effettuare ogni volta nuove dissezioni. Ad esempio, se confrontiamo le mani della tavola che rappresenta il tatto con le mani del ritratto in cera che fece del marito, esse sono esattamente uguali.

Solitamente sorreggeva i manufatti mediante fili di ferro e canapa, oppure, come è emerso dal restauro della tavola intitolata *Preparazione anatomica dei muscoli della faccia, e di alcuni ancora spettanti al collo, e porzione dei muscoli pettorali, e deltoide appartenenti al torace*, poteva servirsi di strutture ossee che servivano da supporto “naturale” alla cera che, applicata per strati successivi, permetteva la ricostruzione delle diverse fasce muscolari. Tale procedimento garantiva inoltre la grandezza naturale del preparato finale.

24. Galvani 1988: 103.

Sappiamo che usava strumenti chirurgici professionali, come coltelli, forbici, lime e seghe, che servivano sia per l'anatomia del cadavere che per modellare la cera. Aveva anche due microscopi e questo testimonia la sua particolare disposizione per la ricerca empirica.²⁵

Anna Morandi, dopo una richiesta rivolta direttamente al Pontefice, nel 1756 aveva ricevuto dal Senato bolognese una posizione d'eccellenza: la nomina di modellatrice in cera presso la cattedra d'Anatomia dell'Università.

Nel 1769, a causa di problemi finanziari e di salute, contrattò la vendita di tutte le sue preparazioni, degli strumenti e della biblioteca con il conte e senatore Girolamo Ranuzzi, che le offrì persino un appartamento nel suo palazzo. Fu qui che ricevette la visita dell'imperatore Giuseppe II d'Austria il quale, rimasto tanto colpito dalla sua opera, le donò un medaglione con la propria effigie.

Quando morì, il 9 luglio del 1774, venne sepolta nella chiesa di San Procolo a Bologna con funerali solenni, come si conveniva ad una cittadina illustre. Due anni dopo, l'Istituto delle Scienze di Bologna acquistò dal conte Ranuzzi l'intera opera che divenne parte integrante della collezione anatomica dell'Istituto medesimo.

5. AUTORITRATTO

Di Anna Morandi, oltre le cere anatomiche venivano particolarmente celebrate, da cittadini e viaggiatori, studenti e professori, le capacità, le competenze, l'eloquenza, lo stile con cui presentava le sue collezioni – quelle “predilette creature”, come lei definiva le proprie cere – e, non da ultimo, il suo essere una anatomista donna.

La sua collezione e la sua casa laboratorio divennero tappa fissa del *Grand Tour*: studiosi e viaggiatori stranieri visitavano l'atelier della ‘Signora Anatomista’, rendendola nota anche oltre i confini di Bologna. Erano attirati da questa donna che, attraverso i suoi modelli anatomici, dava regolarmente dimostrazioni delle parti componenti il corpo umano, da quelle visibili a quelle osservabili solo con il microscopio, quelle parti diafane e minute che ricordava Galvani nella sua orazione.

Tutto ciò creò una sorta di sovraesposizione mediatica così forte da far ricordare in modo dettagliato la sua opera, la sua personalità, le sue vicende familiari nella maggior parte delle cronache del tempo.

Ma la più significativa testimonianza ce l'ha lasciata Anna Morandi stessa, attraverso uno spettacolare autoritratto in cera. Un autoritratto straordinario attraverso il quale ha voluto rappresentare il proprio contributo alla scienza, mentre sta dissezionando con il bisturi un cervello, l'organo ritenuto centro unificatore del corpo e sede della ragione.²⁶ Non a caso, nel ritratto che

25. Bologna, Biblioteca Universitaria, Ms. 2193: cc. 159r-v-160r.

26. Messbarger 2010: 103 sgg.

fece del marito, lo rappresentò nell'atto di dissezionare un cuore, l'altro centro vitale dell'essere vivente, ma nucleo delle passioni e non della ragione.

Con questo autoritratto Anna sembra volere pure sottolineare il suo peculiare ruolo rispetto all'anatomia, una scienza considerata solitamente inadatta all'indole femminile.

I suoi vestiti eleganti sottolineano il contrasto tra la sua immagine e l'operazione che sta per iniziare: se da un lato ha certamente voluto offrire un'immagine ingentilita ed aggraziata dell'anatomia, seguendo, tra l'altro, i canoni della *politesse* settecentesca, dall'altro, glorificando la propria distinzione in quanto anatomista donna, ha voluto raccontare la propria conquista dell'anatomia umana, i visceri della 'nuova scienza' che lei aveva strappato alla stretta esclusiva degli uomini.

6. BREVI CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Anna Morandi, come altre donne che vissero e operarono nel XVIII secolo, fu una vera e propria pioniera che raggiunse primati e traguardi eccezionali in un avvicinarsi di destreggiamenti e conquiste. Certamente godette del mutato clima politico e culturale a livello europeo e che, in particolare a Bologna, incontrò gli incoraggiamenti e le precise direttive di Prospero Lambertini, insieme ad un entourage di scienziati aperti e riformisti; mentre all'interno dell'Istituto delle Scienze si seguivano interessi ed insegnamenti moderni e all'avanguardia, percorrendo una visione progressista della scienza e dei suoi protagonisti.

Eppure, io credo che fu grazie anche alla loro determinazione, alla consapevolezza dell'importanza e dell'utilità delle proprie conoscenze, in un susseguirsi di tattiche e strategie, se queste protagoniste poterono raggiungere siffatte posizioni di livello nelle istituzioni culturali del loro tempo.



Figura 1. Ritratto ad incisione di Anna Morandi, in Luigi Crespi, *Vite de' pittori Bolognesi non descritte nella Felsina pittrice*, Roma, Marco Paglierini, 1769.

BIBLIOGRAFIA

Manoscritti

Bologna, Biblioteca Universitaria, Ms. 243, *Iacopo Bartolomeo Beccari, Lettere autografe al dott. Flaminio Scarselli (1742-1761), Bologna, 18 settembre 1749.*

Bologna, Biblioteca Universitaria, Ms. 2193, *Catalogo delle preparazioni anatomiche in cera formanti il Gabinetto anatomico prima della Reggia Università.*

Riferimenti bibliografici

Alberti, G. 1955. "Introduzione", in G. B. Beccari, *Prolegomena Institutionum Medicarum*, a cura di G. Alberti, Bologna, Cappelli, pp. 1-19.

Angelini, A. (ed.) 1993. *Anatomie Accademiche, III: L'Istituto delle Scienze e l'Accademia*, Bologna, Il Mulino.

Azzoguidi, G. 1773. *Observationes ad uteri constructionem pertinentes*, Bologna, G. Longhi.

Babini, V. P. and Simili, R. (eds.) 2008. *More than Pupils: Italian Women in Science at the Turn of the 20th Century*, Firenze, Olschki.

Berti Logan, G. 2003. "Women and the Practice and Teaching of Medicine in Bologna in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries", *Bulletin of the History of Medicine*, 77, pp. 506-535.

Bianchi, G. 1754. "Lettera del Signor Dottor Giovanni Bianchi di Rimino scritta da Bologna ad un suo amico di Firenze", *Novelle letterarie pubblicate in Firenze*, 15, pp. 710-711.

Canterzani, S. 1783. "De iis, quae Instituto ad facultates varias amplificandas accesserunt", in *De Bononiensi Scientiarum et Artium Commentarii*, Bononiae, Ex Typographia Laelii a Vulpe, t. VI, pp. 13-15.

Cavazza, M. 1997a. "Dottrici e lettrici dell'Università di Bologna nel Settecento", *Annali di storia delle università italiane*, 1, pp. 109-126.

Cavazza, M. 1997b. "La ricezione della teoria halleriana dell'irritabilità nell'Accademia delle Scienze di Bologna", *Nuncius*, 12/2, pp. 359-377.

Cavazza, M. 2020. *Laura Bassi. Donne, genere e scienza nell'Italia del Settecento*, Milano, Editrice Bibliografica.

Cifarelli, L. and Simili, R. (eds.) 2020. *Laura Bassi – The World's First Woman Professor in Natural Philosophy. An Iconic Physicist in Enlightenment Italy*, Dordrecht, Springer Biographies.

Findlen, P. 1993. "Science as a Career in Enlightenment Italy: The Strategies of Laura Bassi", *Isis*, 84/3, pp. 441-469.

Focaccia, M. 2008. *Anna Morandi Manzolini. Una donna fra arte e scienza. Immagini, documenti, repertorio anatomico*, Firenze, Olschki.

Focaccia, M. (ed.) 2009. *Luigi Galvani. Un laboratorio sperimentale di ostetricia*, Bologna, Edizioni Pendragon.

Galvani, L. 1841. "De Manzoliniana suppellectili", in *Opere edite ed inedite di Luigi Galvani*, a cura di S. Gherardi, Bologna, Tipografia di Emidio dall'Olmo; rist. anast., Bologna, A. Forni editore, 1982, pp. 41-58.

Galvani, L. 1988. "De Manzoliniana suppellectili", tr. it. di L. Quadrelli, in *Alma Mater Studiorum. La presenza femminile tra XVIII e XX secolo: ricerche sul rapporto donna/cultura universitaria nell'Ateneo bolognese*, Bologna, CLUEB, pp. 94-103.

Giacomelli, A. 1979. *Carlo Grassi e le riforme bolognesi del Settecento, I: L'età lambertiniana*, Bologna, Atesa.

Martinotti, G. 1926. "Prospero Lambertini (Benedetto XIV) e lo studio dell'anatomia in Bologna", *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna*, 2, pp. 3-32.

Messbarger, R. 2006. "Cognizione corporale: la poetica anatomica di Anna Morandi Manzolini", in *Scienza a due voci*, a cura di R. Simili, Firenze, Olschki, pp. 39-60.

Messbarger, R. 2010. *The Lady Anatomist. The Life and Work of Anna Morandi Manzolini*, Chicago & London, The University of Chicago Press.

- Piccolino, M. and Bresadola, M. 2003. *Rane, torpedini e scintille. Galvani, Volta e l'elettricità animale*, Torino, Bollati-Boringhieri.
- Rossiter, M. 1982. *Women Scientists in America. Struggles and Strategies to 1940*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Simili, R. 2001. "Luigi Galvani. Animal Electricity and Medical Therapy", in *A Galvanized Network. Italian-Swedish Scientific Relation from Galvani to Nobel*, ed. by M. Beretta and K. Grandin, Stockholm, The Royal Swedish Academy of Sciences, pp. 1-37.
- Simili, R. (ed.) 2006. *Scienza a Due Voci*, Firenze, Olschki.
- Simili, R. 2012. "Le donne nella comunità scientifica, prima e dopo l'Unità", *Scienziati Italiani e Unità d'Italia, Scritti e Documenti*, 45, Roma, Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL.
- Tega, W. (ed.) 1986. *Anatomie Accademiche, I: I Commentari dell'Accademia delle Scienze di Bologna*, Bologna, Il Mulino.
- Tega, W. (ed.) 1987. *Anatomie Accademiche, II: L'Enciclopedia scientifica dell'Accademia delle Scienze di Bologna*, Bologna, Il Mulino.
- Tega, W. 1996-1997. "Papa Lambertini: una lucida visione dei rapporti fede-scienza", *Secularia Nona*, 13, pp. 92-98.
- Zanotti, F. M. 1755. "De re ostetricia", in *De Bononiensi Scientiarum et Artium Commentarii*, Bononiae, Ex Typographia Laelii a Vulpe, t. III, pp. 88-89.





 **ILIESI**

ILIESI DIGITALE 2024
RICERCHE | 01

