

Aurelio Di Matteo

I Filosofi e la Donna

Querelle des sexes: dalle origini a Karl Marx

D&P
Editori

Aurelio Di Matteo

I Filosofi e la Donna

Querelle des sexes:
dalle origini a Karl Marx

ISBN: 978-88-95647-80-7

Prima edizione: Novembre 2019

Impaginazione e Stampa:
DEP Industria Grafica srl - Bracigliano (Sa)

© a cura dell'autore

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo, (compresi microfilm e copie fotostatiche), sono riservati per tutti i paesi.

This book is Copyright and may not be reproduced in whole or in part without the express permission of the publishers in writing

*Alle donne della mia vita
e a tutte quelle che hanno
pagato il loro essere donne*



8 marzo del 1946. Prima Giornata della donna. Nella foto la festa della Liberazione.

NOTA INTRODUTTIVA

Dico subito che il mio intento non è quello di una storia del femminismo. Ce ne sono molte, esaustive, puntuali, rigorose e voluminose. Nemmeno una storia del pensiero filosofico sulla donna. Sarebbe inutile e, per altro, già inclusa nelle tante valide Storie della filosofia.

Analogamente non è la storia del vissuto rapporto tra filosofi e donne dell'universo culturale o soltanto comuni compagne di vita. Basterebbe, come è stato già fatto, narrare delle esemplari vicende intime, controverse o serene, di Abelardo e Eloisa, di György Lukács e Irma Seidler, di Martin Heidegger e Hanna Arendt, di Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, Søren Kierkegaard e Regina Olsen, Friedrich Nietzsche e Lou Andreas Salomè, di Voltaire e Emilie, di Karl Popper e Josephine Anna, e di tante altre coppie, note o meno note. Sarebbe, altresì, come guardare nel buco della serratura e raccontare un po' dell'antico o recente gossip che allietava, ieri come oggi, le conversazioni serotine salottiere.

Vuole, invece, soddisfare due esigenze. Una generale: rispondere alla ricorrente domanda – perché non ci sono donne filosofe? – che ad un tempo diventa per gli incalliti misogini implicita motivazione dell'inferiorità femminile. L'altra è la personale *curiositas* culturale: ricercare, attraverso il cammino del pensiero, cosa abbia impedito alle donne di mostrarsi con la stessa evidenza degli uomini; quanto la stessa elaborazione teoretica abbia influito sul comune e diffuso costume sociale; se il rapporto con la donna nella vita privata del filosofo abbia inconsapevolmente ed emotivamente inciso sulla teoresi del femminile.

Sono presenti in questo sintetico cammino soltanto alcuni filosofi, espressione di diversità teoretiche emblematiche e momenti fondamentali della storia del pensiero filosofico. Ho ommesso alcuni che hanno rappresentato anche il pensiero al femminile, come Condorcet, che esaltava e valorizzava il ruolo

della donna “cittadina” nella società democratica, a differenza di quanto affermava il pedagogista Rousseau proprio con riferimento al contesto sociale.

Manca Stuart Mill il cui pensiero, che interessa l'economia e la logica, si snoda con preponderanza e significative opere intorno alla *querelle de femmes* e ne annovera di fondamentali sui diritti della donna, per le quali ebbe un ruolo importante la moglie Harriet Hardy.

È una sintetica carrellata per cercare di rispondere ad una domanda che, dopo tante conquiste giuridiche e una consapevolezza culturale matura e diffusa e dopo che un gran numero di donne ricopre ruoli politici e sociali di rilevantissima importanza in tutti i settori, ancora si impone alla riflessione: perché il comune sentire e le situazioni di fatto non hanno eliminato concezioni, abitudini, comportamenti maschilisti e concrete discriminazioni verso le donne?

Insomma, da una parte, per restare all'oggi, le Thatcher, Golda Meir, Indira Gandhi e tante altre, tra le quali buona ultima Ursula von der Leyen; dall'altra, per uno squarcio di panorama emblematico, gli Spinoza, Tommaso, Schopenhauer, Leopardi, Locke, Fichte, Darwin, finanche un Proudhon e tanti altri illustri pensatori, poeti, scienziati, ecc. E la *querelle des sexes* persiste ancora in tutte le forme e a tutti i livelli sociali ed anche nelle forme più violente, quali quella che con un non significativo termine viene chiamata femminicidio, forse per rispettare la parità di genere con omicidio.¹

Questo è il retaggio che la struttura sociale ad economia stanziale ha iniziato e consegnato al cammino della storia nelle varie forme e concezioni, religiose, etiche, ontologiche, scientifiche, politiche.

Da quando l'umanità cominciò ad alternare all'approvvigionamento del cibo, frutto della caccia e della raccolta dei prodotti spontanei del suolo quello derivante dalla coltivazione (economia agricola) cominciò ad aversi la separazione tra uomo e donna.

La necessità di conservare carne, pelli e ossa degli² animali e i nuovi prodotti della coltivazione, determinò la stanzialità dei primi alloggi, quali abitazioni e depositi per alimenti. La preponderante stanzialità dell'economia determinò

¹ Sarebbe più adeguato e significativo dire *ginecidio* (giné-gynekòs).

² Le ossa erano utili per molti usi. Nei Sassi di Matera è ancora presente un esempio, tra l'altro di epoca storica, dell'uso delle ossa di bue per reggere la gronda dell'abitazione.

che le donne venissero escluse dalla caccia e diventassero custodi della “casa”. Gli “alloggi” finirono per essere i luoghi delle loro attività, in seguito denominate “domestiche” e rese esclusivo compito femminile.

L'abbandono della caccia e delle attività connesse alla ricerca del cibo spontaneo comportò un sempre maggiore “indebolimento” del corpo che finì in tal modo per diventare impropriamente condizione strutturale e tipica della femmina nei confronti del maschio.

Inizia di qui il cammino di millenni di subordinazione e di emarginazione sociale della donna. E la sua acquisita inferiorità fisica si trasformò da acquisita in genetica debolezza, attraverso rappresentazioni poetiche, teorizzazioni filosofiche, religiose e anche “scientifiche”.

Ma anche quest'analisi, vera storicamente e ideologicamente, non dà ragione esaustivamente della subordinazione perpetrata nei suoi confronti. La debolezza fisica della donna, vera o presunta, non le ha mai impedito di svolgere un lavoro in quanto tale. Il fisico femminile di per sé non ha mai relegato la donna in modo permanente o addirittura predominante in faccende domestiche umili.

Nelle società contadine le donne hanno lavorato nei campi tanto quanto gli uomini, talvolta anche maggiormente. Lo stesso lavoro domestico, quantificato in termini di lavoro produttivo, è stato da sempre e ancora oggi notevolissimo, sia in ore lavorative sia in prestanza fisica necessaria al suo svolgimento. È la divisione del lavoro, non la struttura biologica, la causa determinante o almeno preponderante della coercizione sociale. Le donne sono state costrette a svolgere il lavoro delle donne!

Tant'è che con l'avvento dell'industrializzazione la donna esce di casa ed entra nel mondo del lavoro non domestico, ma senza acquisire alcuna liberazione di genere. Sono ancora la struttura economica e la coercizione sociale a stabilirne il ruolo. Quando la macchina non richiede più la forza muscolare nascono l'opportunità e la convenienza di impiegare, a minor costo, lavoratori anche con diminuite capacità muscolari. Il lavoro di donne e bambini fu la prima cosa ricercata dai capitalisti che usavano macchinari.³

³ Si veda in Karl Marx, *Capitale*, I.

Il suo inserimento nel mondo del lavoro non l'ha liberata dall'oppressione del suo ruolo domestico e familiare.

Questa analisi di Marx per la produzione della prima società industrializzata non viene meno per l'odierna super automatizzata. Non porta alla soppressione della coercizione ed emarginazione della donna, piuttosto alla sua progressiva espulsione dal mondo della produzione.

Progressivamente nacque anche la *querelle des sexes*, implicitamente ed esplicitamente, essenzialmente di fatto, mancando alle donne la possibilità oggettiva di essere autrici testimoni di se stesse.

Si potrebbe dire che la *querelle des sexes* si muove lungo la persistenza del mito di Lucrezia, matrona romana moglie di Collatino morta suicida per vergogna dell'opinione pubblica. Lucrezia, infatti, è diventata, così come iniziò a narrarla Tito Livio, il simbolo della figura femminile per giustificare una particolare ideologia diventata l'etica che caratterizza una società, una morale trasformata in costume tipico di una comunità, un criterio di formalizzazione esterna della vita e delle scelte libere della persona. Le interpretazioni o le riletture del mito, nell'ambivalenza e molteplicità date dalla storia letteraria, documentano anche i mutamenti di costume e di etica formalizzati nell'evolversi della società. Al fondamento di tutte le riletture c'è un filo antropologico che rimanda ad una struttura socio-economica della società e ai suoi dominanti principi di sistema: donna-famiglia, donna-moglie, donna-madre, donna-casa. Sono i ruoli assegnati e regolamentati dalla morale e formalizzati in *ius in civitate positum*.

Superfluo citarne alcune che sarebbero inezia a fronte delle molteplici presenti nella continua narrazione, fino a giorni nostri.⁴ Basta far riferimento a due, che ritengo le riassumano tutte, soprattutto per non essere letture teoretiche, piuttosto di costume e di sensibilità antropologica.

La prima è riconducibile ad Agostino, in cui prevalgono i principi dell'etica e la teoresi cristiana sul suicidio, null'altro; la seconda in una delle Novelle di Matteo Bandello in cui si riflette il camuffato e subdolo maschilismo cinque-

⁴ Una stimolante rilettura è quella di Anna Livia Frassetto, *Le metamorfosi di Lucrezia. Rilettura del mito nel Settecento*: Carlo Goldoni, Peter Lang Pub Inc., 2017.

centesco della persistente e diffusa opinione che l'uomo ha della donna geneticamente incline alla sessualità. E che dura ancora oggi!

Agostino: “*Si adulterata cur laudata: si pudica cur occisa?*” Per i Cristiani il suicidio è azione peccaminosa; la verginità e le virtù non sono connesse alla corporeità, ma alla spiritualità e alla dipendenza della volontà dall'animo. Lucrezia è, pertanto, innocente e da lodare, ma è condannata per il suicidio.

La lettura che ne dà il Bandello introduce una problematica che oggi è leggibile anche nelle motivazioni giuridiche di molte sentenze.

Lascio l'interpretazione alle domande del marito Collatino e alla risposta di Lucrezia, desunte dal testo della Novella di Matteo Bandello quale sua rilettura.⁵

Collatino: “Tu come donna a l'improvviso còlta, il corpo ne le forze del nemico sforzatamente hai lasciato, ma l'invitta mente libera e casta in tuo arbitrio riservasti. Il perché se tu gloria acquistar brami, qual maggior gloria esser ti può che sapersi che ad un giovine fervidamente amante e lascivamente i suoi appetiti saziante, non donna viva ed amorosa sommessa ti sei, ma di modo egli t'abbia avuto come se una rigida e marmorea statua ne le braccia tenuto avesse? Ché molte donne ancora che sforzate siano, nondimeno sentendo i soavi e pien di succo baci, gustando la dolcezza dei dolci abbracciamenti, e mosse da la lascivia di molti atti che si fanno, lasciata la prima durezza, a poco a poco dal diletto sensitivo piegate, volontariamente poi agli sfrenati appetiti consentono. Arrogi a questo, Lucrezia mia, che a l'adultero consentito non hai per téma del morire, ma per schifar infamia, perciò che allora il corpo solo a l'assassino lasciasti quando egli di metterti a canto nel letto uno svenato servo ti minacciò. Il padre tuo ed io d'ogni colpa ti assolviamo e liberamente giudichiamo che innocente sei.”

Risposta di *Lucrezia*: “Ma per dir il vero, credete voi che ancora che l'animo mio fosse stimato ai piaceri de l'adultero ritroso e che la ragione non volesse a l'adulterio consentire, che il senso e l'appetito concupiscibile non si sia in qualche particella diletto ed abbia tanto o quanto al piacer consentito? Perdonami, padre mio, e tu, carissimo marito, non ti turbare; perdonatemi voi, dèi e dèe, a cui la santa pudicizia è sacrata: poi che la cosa a questo è ridotta e

⁵ *Le Novelle del Bandello*, Seconda parte, XXI, In tutte le opere di Matteo Bandello, Mondadori, Milano 1943.

niente deve esser celato e conviene innanzi a voi il vero manifestare, io il pur dirò. Era ben io ritrosa, era io ostinata contra l'adultero e disposta a non gli consentire, ma non potei già tanto attristarmi e tanto dai disonesti abbracciamenti rivocar l'animo, che il fragile e mobil senso alquanto non si dilettaesse e i mal ubidenti membri qualche poco di piacere non sentissero, ché io non sono di legno né generata fui di pietra, ma sono donna di carne come l'altre. Quella trista ed ingrata dilettaazione, quello qual che si fosse piacere, merita esser con la mia morte castigato. E certo troppo più potenti si sentono le forze de la libidine col diletto dei carnali congiungimenti che altri non pensa."

L'interpretazione del Bandello è tipica di una persistente concezione maschilista. Lo stupro in sé come violenza esteriore non lascia segni inequivocabili. Altra cosa è la valutazione dell'intima volontà perché è ciò che indica la presenza o meno dello stupro. Se la volontà viene modificata e si trasforma, in un qualsiasi momento, lo stupro diventa inesistente. Ed è ciò che nelle discussioni delle aule di tribunali ancora oggi è possibile ascoltare. Alla base c'è la convinzione dominante che, a cominciare dai secoli '300/'400, ha accompagnato la società borghese ad economia capitalistico-industriale, nella quale la donna acquistava un ruolo pubblico seppur limitato. Spesso condivisa dall'intera comunità accompagnata dall'opinione certa "che a tutte le donne piace essere maltrattate."⁶

È un'interpretazione che fa il paio con quella di Shakespeare nel *The rape of Lucrece*. Con elevata comunicazione semantica questa consente di estendere la colpa alla stessa Lucrezia, attraverso l'intensa colloquialità e la rappresentatività plastica dei corpi che dall'iniziale contatto pervengono alla convulsione degli abbracci e alla spossatezza rilassata conclusiva.

Ma le parole, nel dramma messe in bocca a Lucrezia, sono un autentico proto-discorso di una femminista contro la violenza non tanto fisica quanto psicologica e morale. Il suo gesto finale, il suicidio, non è un gesto disperato contro se stessa, per placare il suo tormento o espiare una colpa;⁷ ma un gesto di ribellione e di protesta psicologica, etica e sociale

⁶ Si veda in proposito il bel volume di Ian Donaldson, *Gli stupri di Lucrezia: un mito e la sua trasformazione*, Oxford, 1982.

⁷ A Roma vigeva la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*.

contro la brutalità delle forme di violenza esercitate sul suo corpo e su di lei come donna.

E così Shakespeare, a differenza della novellistica cinquecentesca del Bandello, consegna all'attualità una grande figura di donna!

Sostanzialmente nelle interpretazioni del mito si inserisce la dimensione pubblica nelle varie declinazioni: alla violenza dello stupro fisico si aggiunge quella psicologica ed etica della famiglia e della società.

Nel mito di Lucrezia, quale percorso storico della donna nella sua dimensione pubblica, non c'è soltanto la declinazione psicologica, morale, etica e religiosa della concezione patriarcale della famiglia e della società. C'è anche quella politica, che si ritrova tutta intera nel racconto storico di Tito Livio, il quale colloca la vicenda dello stupro nel momento del passaggio in Roma dalla Monarchia alla Repubblica.

Lo stupro come atto violento che sovverte i principi etici e i valori della famiglia patriarcale diventa non solo il prologo e la motivazione per la "liberazione" della società romana, ma la rappresentazione simbolica dei momenti storici significativi delle trasformazioni profonde dei sistemi politici.

Fu quest'aspetto politico e ideologico, quale premessa ai cambiamenti economici strutturali che stavano avvenendo nella società del '400/'500, che ride-stò l'interesse degli umanisti per il mito di Lucrezia.

Le trasformazioni economiche dovevano, come in tutti i periodi storici, trovare un'immagine esteriore, culturale e morale, di accettabilità etica. E la società umanistica assunse di Lucrezia anche l'eredità dei valori della castità e della pudicizia che si addicevano alla moglie nella sua rispettabilità sociale e familiare. L'ipocrisia del maschilismo nella sua forma di valorizzazione del ruolo domestico della donna, anche nella forma della *cortigianeria*, accompagnò tutto il periodo della cultura dominate del Rinascimento.

E contro tale immagine sorse il pensiero femminista che rivendicava per la donna un ruolo pubblico, ma non quello ideologico conforme all'immagine letteraria dell'umanesimo al maschile.

Oltre al Bandello il Cinquecento ebbe diverse rappresentazioni e interpretazioni del mito di Lucrezia da opposti punti di vista e presupposti culturali ed ideologici. Due sono esemplari della controversa figurazione che ne deriva

non solo dalle opere letterarie, ma anche da quelle figurative. Entrambi documentano il modo di evolversi e di concepire la *querelle des sexes*.

Si può dire che non ci sia stato pittore che in questo periodo non si sia cimentato con la Lucrezia liviana. Tra i tanti ricordo Botticelli,⁸ Raffaello, Marcantonio Raimondi, Sodoma, Parmigianino, Artemisia Gentileschi, Paolo Veronese, Tiziano Vecellio, Lorenzo Lotto, Gianbattista Tiepolo, che ci hanno lasciato un'immagine di Lucrezia consapevole della propria uccisione, un'eroina che risplende dopo secoli nelle Corti. Le cito perché quasi tutte hanno un tratto in comune, la nudità quasi integrale⁹, che riferita al momento del suicidio è certamente fuori del contesto. Questo tratto acquista diverse significazioni, che le interpretazioni letterarie del Cinque/Seicento confermano, come evidenziato nella novella del Bandello. Esse vanno dall'equivoco del ritrovamento di una statua nuda ritenuta di Lucrezia, alla convinzione che la bellezza fisica non poteva non suscitare l'attrazione erotica dell'uomo, fino a ritenere la non colpevolezza dello stupratore, ma quella dell'erotismo del corpo della donna quale oggettiva responsabilità. Ancora oggi non è raro, a commento di episodi di violenza sulle donne, ascoltare espressioni del genere: però se l'è cercata!

La rilettura del mito di Lucrezia nell'età rinascimentale si muove nell'ambiguità della figurazione tra il riconoscimento della castità e virtuosità del ruolo familiare e domestico della donna-moglie-madre e l'esigenza della partecipazione ad un ruolo pubblico in cui la seduzione e l'erotismo sono gli strumenti della femminilità seducente del vivere nella salottiera "corte".

Nelle espressioni letterarie le due esemplificative riletture possono essere viste nella *Lucrezia* del napoletano Paolo Regio degli Orseoli¹⁰ e in quella rappresentata da Machiavelli nella *Mandragola*.

La vicenda di Lucrezia è vista dal Regio politicamente come momento di analisi della società contemporanea nei confronti del passato. Il prologo è

⁸ Il suo quadro non si limita alla scena del suicidio o dello stupro, ma si amplia ad una "narrazione" della vicenda con tutti i personaggi di essa nello scenario della città.

⁹ *Il corpo e il reato: la Lucrezia violata* di Costanza Barbieri in *Lucrezia e le altre: la vita difficile delle donne* (Roma e Lazio, secc. xv-xvi) a cura di Anna Esposito, Roma, 2015.

¹⁰ Uomo di cultura e teologo, fu anche vescovo di Vico Equense, dove favorì un'ampia attività culturale e tipografica. Opere letterarie: *Siracusa pescatoria* (1569) *Sirenide* (1603); *Opere morali e teologiche: Historia catholica, Vita di santa Patricia vergine sacra, Discorsi intorno le virtù morali* (1576), *Lucrezia* (1572).

un'invettiva contro il degrado morale, una polemica storico-sociale che sulla scena si esprime attraverso la virtù della matrona romana.¹¹ La denuncia del degrado morale si trasforma in valutazione politica.

La Lucrezia di Paolo Regio è di fatto una risposta alla machiavelliana Lucrezia della Mandragola. È espressione del Concilio di Trento e della Contro-riforma, poiché oltre a essere un dramma morale, è una tragedia ideologica, giuridica e politica. Essa interpreta, però, la visione cattolica alla luce delle motivazioni che avevano determinato la Riforma del cattolicesimo. Nella vicenda di Lucrezia il Regio esprime un chiaro sentimento anti-tirannico e un implicito rifiuto della logica del Principe del Machiavelli.

La differenza con la Mandragola è desumibile con chiarezza nel modo di intendere il racconto di Livio da parte del frate Timoteo: "Quanto all'atto, che sia peccato, questa è una favola, perché la volontà è quella che pecca, non el corpo..."

Secondo Luigi Russo essa è la vera eroina della moralità Machiavelliana, perché nonostante non sia un esempio di singolare moralità, si adegua alla società, uscendone alla fine vincitrice. La Lucrezia di Machiavelli, infatti, non si suicida. Essa è senz'altro il personaggio che meglio interpreta il suo pensiero con la capacità di libere scelte, perché in una società nella quale la donna non poteva scegliere il proprio marito, la ribellione di chi non avrebbe potuto farlo doveva apparire al Machiavelli capace di poter smuovere i cittadini a rovesciare il potere esistente.

Lungo questo cammino del mito i due momenti, privato e pubblico, sono in modi diversi sempre presenti; non sono mai separati, ma ne costituiscono la continuità e l'intersezione.

Lo spazio pubblico non è soltanto quello ideologico e politico. È molto più esteso e complesso perché è l'insieme delle Leggi, del Diritto positivo, come della morale condivisa e delle convinzioni diffuse.

In questo intreccio di pubblico e privato, unito da ruoli definiti e regole accettate, irrompe un altro privato, la propria soggettività, con i personali desideri ed aspirazioni, la dimensione della donna come persona nella sua completezza.

I confini tra pubblico e privato diventano indefiniti e provocano accondiscendenza e sudditanza, ma anche ribellione e rivendicazioni. La stessa "fami-

¹¹ Così nel Prologo: "per tutto traligna / da l'antica virtù el secol presente".

glia” vive storicamente il riflesso di questa continuità e interferenza, nel suo essere patriarcale nelle tradizioni delle economie pre-industriali o nell’essere nucleare nell’economia capitalistica.

Il pensiero femminile nasce da questo rifiuto, dalla ribellione ai ruoli assegnati – figlia, moglie, cortigiana, etera – in ugual modo e con la stessa “violenza” sia dal privato, costituito dalla Famiglia, sia dal pubblico, costituito dalla Società.

Attraverso questo mito si può leggere la trasformazione storica nelle sue varie identità sociali ed economiche e quindi il cammino dell’emancipazione femminile e del suo continuo insuccesso.

Con loro il mito, il concetto di esemplarità, diventa veramente la chiara immagine dell’identità umana nel suo contesto sociale e culturale, di modo che nel suo essere cucito e ricucito, rivela valori e aspettative sempre in evoluzione.

L’irrisolto dramma della vicenda di Lucrezia costituisce, di fatto, lo stesso problema lasciato irrisolto del cammino dell’effettiva parità di genere. Le varie interpretazioni altro non sono che la testimonianza delle varie soluzioni che la Società con opportunismo legato alla sua struttura ha dato al problema, senza rimuoverne la vera causa, il reale impedimento alla sua definitiva soluzione.

Nemmeno la statuizione del diritto, che nella sua progressiva evoluzione affermato nel complesso delle leggi, ha apportato l’eliminazione della subordinazione della donna. A ben vedere ha acuito e forse giustificato, antropologicamente e socialmente, la differenza di genere, soprattutto con riferimento alla globalizzazione e integrazione delle etnie.

Il passaggio della statuizione legislativa dalla nozione di diritto soggettivo al principio del soggetto unico di diritto e della uguaglianza di ogni essere umano di fronte alla legge, non ha per niente tolto le donne dalla condizione di sudditanza rispetto agli uomini.

Diritti soggettivi e soggetto di diritto unico si presentarono come gli strumenti più idonei per raggiungere tali scopi, in quanto si trattava di realizzarli appieno anche per “l’altra metà del cielo”, affinché diventassero espressione della loro autonomia, della loro autodeterminazione, della loro volontà di porsi come esseri umani completi e non di seconda categoria, costrette entro limiti cosiddetti “naturalisti” ma in realtà cuciti loro addosso dai maschi, dalla cultura patriarcale. Bisognava fare in modo che l’appartenenza ad un sesso piuttosto che ad un altro non costituisse più motivo di discriminazione, così

come era stata superata quella dovuta alla appartenenza ad un ceto o alla diversa confessione religiosa.¹²

Con i movimenti seguiti al 1968 si diffonde una diversa consapevolezza culturale nell'universo femminile soprattutto giovanile. È la cosiddetta cultura della differenza, per cui i diritti rivendicati dalle donne dall'uguaglianza sic et simpliciter a quelli degli uomini, diventano i diritti rivendicati con riferimento alla diversità di genere. Il diritto che nell'essere uguale le omologava al modello maschile è richiesto nel rispetto, nella dimensione e nella caratterizzazione della diversità sessuale. L'uguaglianza in sé del diritto non basta, perché le donne sono diverse e quindi esso dovrà essere declinato a salvaguardia dell'identità di genere.

La cultura femminile post sessantottina ritiene che il modello disegnato dall'uguaglianza del diritto sia quello asessuato di un individuo e di una persona neutri e astratti. Di conseguenza la donna non può riconoscersi in esso, nell'indistinzione di maschio-femmina, ritenuto di fatto una mistificazione maschilistica. È una vera svolta, che ha prodotto una serie di difficoltà e una pluralità di posizioni ideologiche e politiche in relazione ai Paesi e ai nuovi fenomeni migratori determinati dalla globalizzazione economica.

Il problema della donna ha così interagito con quello delle etnie (immigrati e culture diverse) e con l'identità delle minoranze religiose e delle nuove e spesso aggressive comunità del mondo arabo.

E conseguenza più importante sono l'evoluzione e trasformazione dell'etica della responsabilità in etica della cura, la cui esemplarità è ben espressa da Carroll Giligan: "L'etica dei diritti si fonda sul concetto di eguaglianza e sull'equità del giudizio, mentre l'etica della responsabilità poggia sul concetto di giustizia distributiva, sul riconoscimento della diversità dei bisogni. Dove l'etica dei diritti dà espressione al riconoscimento dell'egual rispetto dovuto ad ognuno, e mira a trovare un equilibrio tra le pretese dell'altro e le proprie,

¹² Silvana Castignone, *Le donne e il diritto* in DONNE E FILOSOFIA, (A cura di Michele Marsonet), Erga Edizioni, Genova, 2001, pag. 61.

l'etica della responsabilità poggia su di una comprensione che fa nascere la compassione e la cura.”¹³

La statuizione dei diritti viene in tal modo vista come la “produzione” di un’etica maschilista contrapposta a quella differente propria della donna, identificata nell’etica della cura. La nuova impostazione del problema, valorizzando le differenze, ha consentito una maggiore ed effettiva parità soprattutto dove si realizzava solo sul piano formale e non sostanziale, come nel mondo del lavoro, dove si è proceduto ad interventi legislativi e misure mirati, con legislazioni speciali.

Pur tuttavia questa nuova visione del problema, portata alle sue estreme conseguenze, conduce al rifiuto del diritto, giudicato come uno strumento inutile e anzi dannoso. Ha indotto le donne ad estraniarsi dalla problematica giuridica, sulla base dell’idea che tanto le questioni specificatamente femminili non possono venire risolte per mezzo di essa. L’etica della cura fa sorgere l’idea che le donne siano portate più verso certe professioni e occupazioni che verso altre; e, come osserva Alessandra Facchi, rischia “di riproporre immagini e ruoli tradizionali delle donne, ribadendo la separazione dell’ambito femminile da quello maschile e in ultima analisi, la sua subordinazione”.¹⁴

Non a caso chiudo la carrellata del pensiero filosofico con Karl Marx, perché il rapporto pubblico-privato, che caratterizza la *querelle des sexes*, potrà trovare la sua armonia e composizione soltanto rimuovendo le contraddizioni della struttura economica.

È vero che il pensiero marxiano si è posto fin dall’inizio il problema della liberazione della donna: “Su che base si fonda l’attuale famiglia borghese? Sul capitale, sul profitto individuale. La famiglia, nella sua forma acquisita, non esiste che per la borghesia. [...] la grande industria distrugge ogni legame familiare per il proletario e trasforma i bambini in semplici articoli di commercio, in semplici strumenti di lavoro. [...] In sua moglie il borghese non vede che uno strumento di riproduzione. [...] Il marxismo ha fornito, per la prima volta, una base materialista scientifica non solo per il socialismo, ma anche per la causa della liberazione della donna. Ha spiegato le origini della

¹³ Caroll Gillegan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, 1987, pag. 166. Titolo originale *In a different Voice*, Università di Harvard

¹⁴ Alessandra Facchi, *Immigrati, diritti e conflitti. Saggi sul pluralismo normativo*. Clueb, Bologna, 1999, pag. 137.

sua oppressione. . [...] Ha fatto di più: ha aperto il cammino alla liberazione della donna.”¹⁵

E dopo la morte di Marx gli approfondimenti di Engels: “L’uomo ha preso il comando anche in casa; la donna fu degradata e ridotta alla schiavitù; divenne schiava della sua lussuria e un semplice strumento per la produzione di bambini [...] Per assicurare la fedeltà di sua moglie e quindi, la paternità dei suoi figli, è consegnata incondizionatamente al potere del marito; se la uccide, sta solo esercitando i suoi diritti. [...] La “monogamia” [sussiste] solo per le donne, ma non per gli uomini.. [le “scappatelle” sono] ..onorevoli nell’uomo o, nel peggiore dei casi, un leggero peccatuccio contro il morale che può essere felicemente assunto”. [...] “la moglie è diventata il principale servitore [...] se svolge i suoi compiti nel servizio privato della sua famiglia, rimane esclusa dalla produzione pubblica e senza stipendio; e se vuole prendere parte alla produzione pubblica e ottenere uno stipendio indipendente, non può occuparsi dei suoi doveri familiari”.¹⁶

E di tanti altri studiosi e politici della cultura e dell’universo teoretico social-comunista, il cui mondo psicologico e di convinzioni correnti è rimasto sostanzialmente misogino, seppur mitigato nei concreti adeguamenti e nella quotidianità ad un diffuso rispetto dei comportamenti.

Senza far menzione, fin dall’inizio, di pensatori importanti del movimento rivoluzionario, come il socialista anarchico Proudhon, che fu un “rigoroso” misogino, tanto da teorizzare la sottomissione della donna.

È, però, altrettanto vero che nella concretezza il pensiero marxiano e marxista non ha ancora saputo indicare l’alternativa all’attuale condizione strutturale nella quale è inserita la donna in ruoli e considerazioni di subordinazione e discredito morale e sessuale.

Lo stesso “concreto” Lenin, sebbene ideologicamente consapevole del problema,¹⁷ in continuità con la tradizione marxiana, non va oltre alcune indicazioni di principio della liberazione della donna, senza dare una proget-

¹⁵ Dal Manifesto del Partito Comunista.

¹⁶ Da Friedrich Engels, *L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, (Trad. Dante della Terza), Editori Riuniti, 2005.

¹⁷ “A meno che le donne non siano portate a prendere una parte indipendente non solo nella vita politica in generale, ma anche nel servizio pubblico quotidiano e universale, è inutile parlare di democrazia piena e stabile, per non parlare del socialismo”. Da Lenin, *Tesi di aprile*, 1917.

tualità realizzabile che riesca a trasformare strutturalmente la condizione e il ruolo della donna in una società e una famiglia rinnovata.

Nel suo complesso per la teoresi marxiana e comunista la liberazione effettiva della donna rimane confinata in un ideale utopico, che si accompagna come una aggiunta alla trasformazione della società, ma non si integra strutturalmente ad essa. È come se si temesse di aggredire teoreticamente il concetto di famiglia che sostanzialmente resta il tabù sacrale ereditato dalla religione e dal diritto positivo.

Ed ha ragione la studiosa inglese Juliet Mitchell nel dire che il marxismo fornisce i principi e un modello entro i quali è possibile realizzare strutture familiari non patriarcali e conseguentemente una diversa modalità educativa per i bambini e i giovani; che eliminando la retorica del romanticismo della famiglia si eviterebbe anche il condizionamento del complesso di Edipo sulla loro crescita, come evidenziato da Freud, e nelle bambine il complesso della castrazione, che procura l'invidia del pene.¹⁸

Attraverso l'educazione avviene la socializzazione determinando l'attribuzione dei ruoli del maschio e della femmina, quest'ultima come vestale della famiglia, della casa e dei figli.

Il femminismo degli anni '70 del secolo scorso, si richiamava in qualche modo ai principi marxiani. Ben presto il neo-liberismo con la politica della cura tradotta nel diritto della cura e, successivamente, con la valorizzazione della diversità e specificità femminile, si è riappropriato della valenza neo-capitalista, unendola allo smantellamento del welfare. L'esaltazione della libera scelta individualizzata ha determinato una forma di emancipazione femminile il cui riscatto avviene attraverso il ribaltamento dei ruoli, lasciando immutati i tradizionali rapporti tra i generi.

Si tratta sostanzialmente da parte della donna di poter accedere ad incarichi e a posizioni di rilievo nella struttura sociale. Il principio normativo delle quote rosa non fa altro che cristallizzare il vecchio ruolo sociale della donna la cui emancipazione si qualifica e si definisce come possibilità di ricoprire ruoli tradizionalmente riservati agli uomini. Con il progressivo contestuale

¹⁸ Queste tesi sono sviluppate in *Il complesso di Edipo e la società patriarcale* e in *Conclusione: la sacra famiglia e la femminilità*. Entrambi i saggi sono contenuti in *Psicoanalisi e femminismo: una rivalutazione radicale della psicoanalisi freudiana*, New York: Basic Books, 2000, rispettivamente alle pp. 95 e segg. e 364 e segg.

ridimensionamento del welfare, tale forma di emancipazione non fa altro che mantenere in vita, a volte approfondendole, le disuguaglianze sociali e le discriminazioni femminili.

Nascono da questa constatazione le prese di posizione del manifesto *Femminismo per il 99%*, riassumibili nella fondamentale domanda-costatazione: “Davvero la massima realizzazione per le donne è quella di arrivare a occupare posti di potere nelle gerarchie delle grandi aziende capitaliste? È quel che ci dice il femminismo liberale, che aspira a rompere il soffitto di cristallo, mentre non si preoccupa affatto delle esigenze della stragrande maggioranza delle donne. Esigenze come la lotta contro lo sfruttamento sul lavoro e i diritti sindacali; il riconoscimento della loro fondamentale funzione di cura dei figli, caricata sulle donne in favore della massimizzazione dei profitti; il diritto alla salute e a un ambiente non inquinato; la lotta contro ogni forma di razzismo e guerra. Oggi che il sistema di valori liberisti è in crisi e stiamo vivendo una nuova ondata femminista internazionale, abbiamo lo spazio per creare un altro femminismo: anticapitalista, antirazzista ed eco-socialista.”¹⁹

È la presa di coscienza che il neo-liberismo ha assunto il volto delle tante Hillary Clinton e si è qualificato con l'identità della donna in carriera, della donna rivolta a salire la scala delle gerarchie professionali nei vari settori della società, da quello delle aziende a quello della burocrazia statale, dalla politica all'esercito, dal mondo dei media a quello dell'imprenditoria agricola e industriale, ecc.

È ciò che è avvenuto in questi ultimi e primi decenni del XXI secolo.

Il neo liberismo è diventato sempre più il credo ideologico al quale anche i movimenti della sinistra si sono convertiti, adottando nelle scelte politiche il *workfare*, in sostituzione del welfare tradizionale, propagandandolo come welfare attivo, ma che di fatto ha precarizzato e favorito lo sfruttamento del

¹⁹ Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser, *Femminismo per il 99% Un manifesto*, Laterza, 2019.

lavoro. Ha accresciuto la competitività e privato progressivamente il mondo del lavoro delle garanzie conquistate in anni di lotte sociali.

Questo criterio, tradotto in responsabilità individuale, e l'altro connesso del merito, diventano le norme etiche della globalizzazione del Capitale finanziario e della visione neo-liberale della società.

C'è da chiedersi, invece, in quale misura lo svantaggio materiale relativo di una persona sia conseguenza delle scelte che ha fatto, e in quale misura, invece, derivi da circostanze non riducibili alle sue scelte.²⁰ Le circostanze, la reale situazione di svantaggio, soggettiva ed oggettiva ad un tempo, vengono ignorate a vantaggio dell'evidenza delle scelte che nascondono le prime nella valutazione delle individualità personali.

La "difesa" del neo-capitalismo ha trasformato, con l'assenso anche delle politiche di sinistra, la società dei consumi in società da un lato massificata e dall'altro fortemente individualizzata e differenziata.

Secondo Nancy Fraser le possibilità di trasformare la società da parte del movimento sono state deformate e assorbite dalla svolta culturale del successivo femminismo che ha favorito la politica del neoliberalismo.

Il femminismo degli anni '70 che affermava il principio della redistribuzione egualitaria si è modificato assumendo la cultura che aveva a base il principio del riconoscimento del "merito" e del "riconoscimento"; accettando la logica della competizione. Ha dimenticato la lotta, che lo distingueva, alle ingiustizie economiche e sociali, favorendo in tal modo il successo e l'affermarsi del neo-liberalismo e della logica del neo-capitalismo.

Mentre una volta le femministe criticavano una società che promuoveva il carrierismo, ora lo consigliano. Un movimento che una volta promuoveva la solidarietà sociale, ora celebra le donne imprenditrici. Una prospettiva che una volta valorizzava la cura e l'interdipendenza, ora incoraggia il successo individuale e la meritocrazia.²¹

Il neo-liberismo attraverso la retorica del merito, dell'indipendenza, del lavoro che dà autonomia economica e sociale, consentendo libertà di scelta, è apparso al femminismo come lo spazio favorevole alla realizzazione della

²⁰ Brunella Casalini *Il femminismo e le sfide del neoliberalismo Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*, IF PRESS, 2018.

²¹ È la sintesi del pensiero di Nancy Fraser.

donna. Ben presto anche il femminismo ha preso consapevolezza che era il suo peggiore nemico; che il risultato è stato lo smantellamento del welfare, la visione della donna come consumatrice, un sempre maggiore sfruttatore e che la molteplicità di scelte era possibile soltanto nel circuito del consumo.

Da qualche anno nel pensiero femminista il dibattito ha preso atto di questa svolta: “La relazione tra femminismo e capitalismo neoliberista viene ora affrontata andando ad analizzare non solo in termini di divisione sessuale del lavoro, ma anche in una più ampia prospettiva di genere, le conseguenze derivanti dalla tendenza del capitalismo contemporaneo a mettere a profitto tutte le differenze, oltre che la vita stessa; a spingere all’abbattimento della spesa pubblica; a precarizzare il lavoro; a riscrivere il lavoro di riproduzione sociale nel contesto della globalizzazione finanziaria.”²²

Di conseguenza si ritorna alla lettura marxiana, verso la quale c’era sempre stato diffidenza da parte del movimento femminista. Oggi si propone una nuova analisi del pensiero di Karl Marx con riferimento all’economia capitalistica. Il neocapitalismo viene investito sulla base di un discorso critico che si pone come sviluppo dei presupposti fondamentali dell’analisi di Marx, in particolare richiamando quanto espresso nei *Gründrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* a proposito dell’importanza della “scienza” che diventava sempre più la forza determinante e caratterizzante della produzione.

Era inevitabile che la nuova elaborazione filosofica del femminismo si incontrasse con il pensiero di Antonio Negri, laddove si guarda all’economia dell’era informatica non soltanto nel suo intensificare lo sfruttamento, ma nelle conseguenti trasformazioni sociali che, richiamando la teoresi e la terminologia del Foucault²³, aprono un diverso campo di indagine nel quale la

²² Brunella Casalini, cit.

²³ È da annotare che Hardt e Negri prendono le distanze dal pensiero di Foucault, perché ritengono che egli si muova all’interno di una visione strutturalista e non in quella dell’analisi classica del “potere”. Insomma essi non vedono nel suo pensiero una politica della liberazione dal potere, poiché la teoria dei dispositivi messi in essere dal potere per “controllare” gli individui e la collettività, le menti e il corpo insieme non consentirebbe la possibilità di liberazione. “Si tratta di pensare la biopolitica come un insieme di biopoteri? Oppure, nella misura in cui dire che il potere ha investito la vita significa anche che la vita è un potere, si può localizzare nella vita stessa – cioè nel lavoro e nel linguaggio, ma anche nei corpi, negli affetti, nei desideri e nella sessualità – il luogo di una produzione di soggettività che si dà come momento di disassoggettamento?” Antonio Negri, *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Feltrinelli, Milano p. 27.

comunicazione interattiva tra i soggetti che lavorano si qualifica come interazione affettiva necessaria al suo funzionamento. È il lavoro cognitivo che non può sussistere se non nell'essere lavoro affettivo. È il campo della bio-politica?

Leggiamo da Impero: “Con l’informatizzazione della produzione, l’eterogeneità del lavoro concreto tende a ridursi maggiormente, dato che essa allontana sempre più sistematicamente il lavoratore o la lavoratrice dall’oggetto del suo lavoro. [...] Con l’informatizzazione della produzione tutto il lavoro sta per diventare definitivamente lavoro astratto. [...] l’altra faccia del lavoro immateriale è il lavoro affettivo ossia il lavoro che è coinvolto nei contatti e nelle interazioni umane [...] Pur essendo svolto con il corpo e con gli affetti, questo lavoro è immateriale. I suoi prodotti sono infatti intangibili: sentimenti di piacere, di benessere, di soddisfazione, di eccitazione e passione. [...] In tal senso, il lavoro caratterizzato dall’affettività può essere adeguatamente compreso a partire da ciò che gli studi femministi sul «lavoro femminile» definiscono «lavoro svolto nella dimensione della corporeità» [...] Il lavoro affettivo produce reti sociali, forme di comunità, biopotere. In un certo senso, la dimensione strumentale della produzione economica non si distingue più dalla sfera comunicativa delle relazioni umane il che però non comporta un impoverimento della comunicazione, bensì un’elevazione della produzione ai più alti livelli di complessità dell’interazione umana.”²⁴

Fa notare, però, Brunella Casalini che l’analisi neomarxista di Hardt e Negri finisce per non risolvere del tutto l’analisi del capitalismo che fu data da Marx, che per lo più ignorava il lavoro riproduttivo delle donne, un lavoro nel quale risulta pressoché impossibile distinguere la dimensione materiale da quella immateriale. Per la studiosa, parlando del lavoro immateriale come modo di riproduzione sociale, Hardt e Negri, sembrano dimenticare la co-implicazione di materiale e immateriale presente, ad esempio, nel lavoro del partorire un bambino, del prendersene cura, e, più in generale, del lavoro di cura o di tutti quei lavori che Melinda Cooper e Catherine Waldby collocano sotto

²⁴ Michael Hardt-Antonio Negri, *Impero, il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2003, pag. 273 e segg.

l'etichetta di clinical labor, e che costituiscono attività essenziali nell'ambito del biocapitalismo contemporaneo.

Da queste considerazioni scaturisce la necessità politica ed ideologica di ricucire il parallelismo tra l'ideologia femminista e la teoria marxiana, tra movimento socialista e movimento femminista, per mettere insieme nella congiunta lotta una strategia condivisa e valida per la politica di sinistra e la liberazione della donna. Si tratta di trasformare contestualmente le strutture fondamentali che determinano l'emarginazione e la sudditanza della donna: produzione, riproduzione, sessualità e socializzazione.

Il pensiero femminista deve mettere in discussione non solo tutta la cultura occidentale, ma l'organizzazione stessa della cultura, perché una sostanziale rivoluzione femminista ha bisogno di un'analisi delle dinamiche della guerra sessuale tanto completa quanto l'analisi di Marx-Engels sull'antagonismo di classe lo era per la rivoluzione economica. Porsi il problema *des sexes* è affrontare un problema più grande, perché l'oppressione della donna va al di là della storia. Essa è registrata nel regno animale stesso.²⁵

In una intervista data in Spagna a Veronica Valeria De Dios Mendoza, pubblicata l'8 agosto del 2017, con il titolo *Mujeres contra mujeres, la trampa del patriarcado*, la Mitchell, con felice sintesi ebbe a centrare i motivi dell'irrisolto problema della liberazione della donna e della *querelle des sexes* in questi termini: "Erróneamente se piensa que los únicos sujetos portadores de conductas machistas son los hombres, sin embargo no es así, las mujeres también son responsables en igual medida de este virus social. Sería muy interesante que nadie tuviera que tener poder. Porque el poder siempre se ejerce sobre otro, nunca es algo neutral. Por eso es que nunca logramos estar demasiado felices. Es una lástima que todos busquemos poder"²⁶

²⁵ Juliet Mitchell *Tenuta delle donne*, Penguin 1971, pp. 75 e segg.

²⁶ Traduzione: Si ritiene erroneamente che gli unici soggetti che hanno comportamenti sessisti siano gli uomini, tuttavia non è così, anche le donne sono responsabili in egual misura di questo virus sociale. Sarebbe molto interessante se nessuno avesse potere. Poiché il potere è sempre esercitato su un altro, non è mai qualcosa di neutrale. Ecco perché non siamo mai riusciti a essere troppo felici. Peccato che tutti cerchiamo potere.

IL MONDO GRECO

a) Socrate

Dalle letture liceali e dalla connessa aneddotica, il rapporto concreto con le donne e la concezione di loro in Socrate sono legati indubbiamente agli episodi con la moglie Santippe, diventata nell'immaginario collettivo il simbolo della femminilità invadente, prepotente, petulante e fastidiosa. Se non di peggio!

Di fatto, dei loro veri rapporti si sa pochissimo. E, come per il suo pensiero, è necessario rifarsi a quanto altri hanno riferito della sua vita, perché Socrate non ha lasciato scritto alcunché di cosa pensasse e trasmettesse ai suoi allievi o a quelli che con lui colloquiavano.

Di lui, della vita come del pensiero, cominciando dalle accuse contenute nel libretto di Policrate dal quale ebbe origine il suo processo, dobbiamo far riferimento a Platone, Senofonte, Aristotele, Senofane, Diogene Laerzio, ecc. Insomma, rifarsi alla complessa "questione socratica".²⁷

A leggere ciò che essi hanno scritto si ha di Socrate un ritratto controverso e diversificato. Forse egli era proprio tutto questo, in quanto portatore di una problematicità teoretica nel campo dell'etica, della religione, della politica ed anche dell'astronomia e della meteorologia secondo l'ironia con cui il commediografo Senofane lo racconta nelle Nuvole.

Nei poeti della Commedia greca e in genere antica non si prescinde mai dalla cultura storica fatta di esperienze personali dirette, di notizie apprese oralmente o anche dalla lettura e dall'ascolto di opere storiografiche.

Perché una parodia, una caricatura, una battuta siano recepite e raggiungano lo scopo che il poeta si prefigge è indispensabile che la base non venga

²⁷ Molto utile per le testimonianze su Socrate è la lettura del lavoro di G. Giannantoni, *Socrate, Tutte le testimonianze*, Bari, 1971.

alterata e sia sempre riconoscibile sotto le deformazioni alle quali è sottoposta. È una legge valida per la comicità antica come per quella moderna.

Le nuvole di Aristofane rispecchiano la biografia intellettuale del Socrate reale, alla pari dei Dialoghi di Platone, in particolare del Fedone, nel quale mette in bocca al “personaggio” Socrate il racconto della progressione dei suoi interessi conoscitivi e teoretici, che dallo studio della natura passò a quello dell'uomo, della società e della “divinità”.²⁸

Questa complessità di ricerche teoretiche fa sì che nessun pensatore o storico successivo abbia potuto fare a meno di riferire di lui, concordando o dissentendo o rielaborando o innovando. Ed anche sul tema del femminile egli è stato il pensatore che in modo innovativo ha elaborato la visione della donna, indipendentemente dall'aneddotica, vera o tipizzata che sia.

Dall'insieme delle narrazioni, dal loro numero e dai richiami che a lui sono stati rivolti, di una cosa si può essere certi, di ciò che Cicerone ebbe a dire, definendolo *parens philosophiae*. Insomma una pietra miliare della filosofia e del pensiero della civiltà occidentale: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*.²⁹

La questione socratica in sé, infatti, qui non interessa se non per rievocare i vari punti di vista con riferimento allo specifico tema, pur sempre inquadrato all'interno di una società che assegnava per la donna ruoli predefiniti antropologicamente e sociologicamente.

Di certo la tradizione concorda nell'attribuirgli la moglie Santippe. Quanto a lei, l'aneddotica è molto ricca. Richiamo un episodio dal dialogo platonico il Fedone.

Condannato a morte e messo in carcere, mentre discute sull'immortalità dell'anima con gli amici, giunge Santippe, la quale alla pari di ogni moglie, per di più di formazione e costume popolari, si dispera e piange. Socrate non la degna di uno sguardo. Infastidito dal suo comportamento non “dignitoso”,

²⁸ Infatti, i vv. 93-96 e i vv. 97-98 sono la testimonianza storica del passaggio del Socrate cosmologo al Socrate dialogico. Cfr. Giovanni Cerri, *Le Nuvole di Aristofane e la realtà storica di Socrate*, in *La commedia greca e la storia*, Atti del Seminario di studio, Urbino, 18-20 maggio 2010 - Edizioni ETS, 2012.

²⁹ “Socrate per primo richiamò dal cielo la filosofia e l'allocò nella quotidianità civile (città); la fece entrare nella quotidianità delle case e l'obbligò a porre domande per indagare sulla vita, sulla moralità e su cosa fosse bene e cosa fosse male”. (Traduzione mia).

si rivolge ad un amico con questa decisa espressione: “O Critone, qualcuno la porti via di qui e la riconduca a casa”.

E un altro, raccontato da Diogene Laerzio, che testimonia dell’irascibilità di Santippe, da una parte e, dall’altra, della rassegnazione paziente di Socrate. “Una volta Santippe prima l’ingiuriò, poi gli versò addosso dell’acqua; egli commentò: non dicevo che il tuono di Santippe sarebbe finito in pioggia?”.

È un episodio che si ritrova citato anche in Platone e in Senofonte. Ed anche le risposte date ad Alcibiade, il quale aveva stigmatizzato severamente il comportamento di Santippe: “Ma io mi sono abituato, come se ascoltassi il continuo rumore di un argano. E tu non sopporti le oche starnazzanti?”

Alcibiade replicò: “Ma esse mi producono uova e paperi”. E Socrate: “Anche a me Santippe genera figli”.

Ed anche il seguente episodio. Una volta Santippe che si trovava nella piazza, gli tolse il mantello. I discepoli incitavano il loro maestro ad usare le mani per punirla. Ma saggiamente egli rispose loro: “Sì, per Zeus, così che, mentre noi facciamo il pugilato, ciascuno di voi possa dire: bene Socrate, brava Santippe?”.

In un’altra occasione colloquiale, indicò il suo paziente atteggiamento nei confronti di Santippe come esempio di esercizio utile e di apprendistato per poter affrontare le difficoltà della convivenza umana.

“Con una donna aspra bisogna comportarsi come fanno i cavalieri con i cavalli focosi. Ma come quelli, dopo aver domato i cavalli furiosi, dominano facilmente anche gli altri, così anch’io, dopo aver praticato Santippe, saprò convivere con gli altri uomini”.

Ad Aristotele si deve, invece, la notizia che egli avrebbe avuto anche una seconda moglie, di nome Mirto, dalla quale generò due figli, dopo averne avuto un altro da Santippe.

Da dove è stata desunta questa notizia? Tutti quelli che l’hanno successivamente riportata, dicono di averla tratta dall’opera *Sulla nobiltà*. Il filosofo e storico della filosofia, nonché esperto grecista, Giovanni Reale, ritiene non credibile la notizia. Non è, d’altra parte, possibile verificarla dall’opera, perché non ci è pervenuta. Non solo, ma sulla sua autenticità si nutrono molti dubbi.

Nelle testimonianze dei suoi diretti alunni, Platone e Senofonte, concordemente si sostiene proprio il contrario.

È in Diogene Laerzio che sono riportate le varie versioni: sia che abbia sposato prima Santippe e poi Mirto, sia prima Mirto e dopo Santippe, sia che abbia tenuto Mirto come Concubina. Questa versione si trova in Ieronimo di Rodi, Demetrio Falereo, Aristosseno di Taranto. Quest'ultimo di certo ripete ciò che aveva detto Aristotele, essendo stato suo alunno.

Secondo il riferimento di Ieronimo di Rodi,³⁰ egli le accolse in casa contemporaneamente. In tal caso Mirto sarebbe stata una concubina, legittimata anche dalla legislazione ateniese, che consentiva di avere figli anche da donne non mogli, sia per aumentare la popolazione della Polis, sia per potere avere legami pubblici con donne non dello stesso rango o non "cittadine". Secondo il Reale questa versione fu già confutata dal filosofo Panezio, anche lui di Rodi, vissuto tra il II e il I Sec. a.c., che a Socrate aveva dedicato i suoi studi.

Comunque sia, questa circostanza non deve essere giudicata con gli attuali parametri, perché in Grecia, ma anche nel resto dell'antichità e nel successivo Medioevo, come vedremo in Agostino, la concubina aveva altro significato ed altro ruolo da quelli con i quali la identifichiamo oggi, alla pari di un'amante se non proprio di una escort di consueta frequentazione.

Da queste testimonianze, ad una lettura superficiale e senza tener conto della selezione operata sia dai diretti discepoli sia dagli "storici" dell'antichità in base ai propri convincimenti, sembrerebbe che non avesse molta stima delle donne, mentre la tradizione teoretica parla di un Socrate che per primo esplicitamente abbia affermato la parità tra uomo e donna.

Si deve a Senofonte il riferimento di giudizi lusinghieri verso le donne. Riferisce, infatti, che diversamente dall'opinione diffusa nella società in cui viveva, aveva delle donne molta considerazione e per natura non inferiore all'uomo. Questa era senz'altro una posizione più avanzata non tanto di Aristotele quanto anche del "progressista" Platone.

Per Socrate, tra l'altro non c'era differenza di "razza" per cui gli/le Ateniesi dovessero reputarsi superiori. È riportata in proposito una pepata e ironica risposta ad un tale che gli aveva detto che il suo discepolo Antistene – ritenuto il fondatore della filosofia dei Cinici - era nato da una madre della Tracia: "E

³⁰ Ieronimo di Rodi, filosofo peripatetico greco.

tu, forse, ritenevi che un uomo così nobile potesse nascere da due genitori ateniesi?”.

Troviamo in Valerio Massimo una testimonianza a proposito di cosa pensasse del matrimonio. Non poteva che dare quel tipo di risposta, in quanto per lui non era il legame giuridico che dava significato al rapporto coniugale, ma i comportamenti con i quali si rapportavano l'uomo e la donna.

- “Chiedendogli un giovane se fosse conveniente sposarsi o astenersi da ogni matrimonio, rispose che in qualunque modo avesse fatto se ne sarebbe pentito. Da una parte, ti attenderanno la solitudine, la privazione di figli, la distruzione della famiglia, un erede estraneo; dall'altra una continua preoccupazione, un intreccio di lamentele, il sentirti rinfacciare la dote di tua moglie, la pesante alterigia dei parenti acquisiti, la lingua ciarliera della suocera, l'insidiatore del matrimonio altrui, l'incerta riuscita dei figli”.

Lo stesso Senofonte ci fornisce testimonianza che Socrate, a differenza della maggior parte dei suoi concittadini, teneva le donne in molta considerazione e, soprattutto, non le riteneva inferiori per natura, come le ritenevano sia Platone sia Aristotele. Egli aveva giudicato in modo lusinghiero Aspasia, la concubina di Pericle. È lo stesso Senofonte a riferire che Socrate, alla domanda riguardante la questione - “se uno ha una buona moglie, è il marito che l'ha resa tale?” - risponde che è meglio rivolgersi ad Aspasia che sulla questione posta è molto più sapiente di lui.

Il giudizio, positivo, su Aspasia e le testimonianze del suo rapporto con Santippe, anziché essere una contraddizione sono una conferma che per Socrate tra uomo e donna non c'era differenza “per natura”, ma per le modalità e i ruoli con i quali la donna veniva collocata e considerata socialmente.

Platone riferisce nel Simposio che, dopo uno spettacolo in cui una giocoliera si era dimostrata molto abile, Socrate abbia detto che essa aveva offerto

“una prova fra tante che la natura femminile non è naturalmente inferiore a quella dell’uomo, salvo perché manca di sapienza di forza fisica”.

L’inferiorità della donna nasceva, pertanto, non dall’essere “naturalmente inferiore”, ma dalla mancanza di formazione culturale (manca di sapienza) e di esercizio e preparazione ginnica (forza fisica).

Entrambe queste mancanze, che la rendevano inferiore, erano il risultato dell’azione deprimente in seno alla polis.

Quello che è da rilevare è l’affermazione che per Socrate le donne non erano “naturalmente” inferiori:

Come giudicare, altrimenti, il suo atteggiamento verso la moglie, la ben nota Santippe, divenuta, chissà perché, il prototipo della donna petulante e prepotente?

A giudicare dai vari episodi, dobbiamo concludere che Socrate non metteva in pratica le sue teorie. Santippe, evidentemente, non aveva ricevuto da lui gli insegnamenti che, nell’*Economico*, egli afferma che i mariti avrebbero dovuto impartire alle mogli. Ed era rimasta, di conseguenza, quello che, in teoria, per Socrate, una moglie non doveva essere: una persona con cui il marito non aveva dialogo alcuno.

Il Socrate filosofo, invece, gioca spesso sul dibattito fra maschile e femminile e la parodia offerta da Aristofane nelle Nuvole ne è una efficace conferma.

Sarà interessante, comunque, individuare, nell’insieme della rappresentazione che la civiltà greco-antica costruì a proposito della donna, quegli elementi invariati che rimasero più significativi e persistenti nella cultura occidentale, fino ai nostri giorni.

È quello che cercherò di evidenziare parlando di Platone ed Aristotele.

b) Platone e Aristotele

La visione del ruolo della donna e la problematica di genere nei due grandi filosofi ritengo possano essere più motivate ed esemplificate facendo riferimento sia all’organizzazione politica e socio-economica greca, sia alle considerazioni di alcuni loro predecessori con i quali non sono teoricamente in linea.

Partiamo dalla *polis*, dal *demos* e dalla connessa nascita dell’organizzazione amministrativa, che dette origine alla distinzione di “cittadini” e “non cit-

tadini”, in tal modo caratterizzando la vita sociale della Grecia e i fondamenti della democrazia, ai quali ci si è ispirati e si sono costruiti il discorso politico e la struttura relazionale dell’Occidente.

È da questo momento che comincia teoreticamente e giuridicamente la differenziazione tra chi è soggetto “capace” di esercitare il diritto di partecipazione alla vita pubblica (politica) con uguale collocazione civile e chi da questa è esclusa con la motivazione di essere “altro” dal *demos*. E altro lo si è sia per natura, sia per le sopraggiunte vicende determinate dalla struttura organizzativa in *demoi*.

L’evoluzione sociale dal nomadismo alla stanzialità (urbanesimo) ha inevitabilmente prodotto la lotta esterna tra gli insediamenti e la differenziazione sociale interna con l’attribuzione dei ruoli.

L’evoluzione economica e politica, particolarmente la struttura agricolo-commerciale e quella politica della democrazia, hanno posto fine al rapporto egualitario tra uomo e donna che costituiva la vita nomade delle comunità protostoriche.

Un termine linguistico greco, usato per caratterizzare lo scontro politico connesso ai *demoi*, ha dato origine a visioni diverse prima nel pensiero greco e poi alle approfondite analisi storico-antropologiche.

È il concetto di *stasis*.

La *stasis* greca rappresenta la tensione e la distinzione tra due appartenenze: alla famiglia e alla città.

Nelle Leggi Platone mette in bocca ad un Ateniese la proposta di legge: “Il fratello [*adelphos*] che, in una guerra civile [*stasis*], uccide in combattimento il fratello, sarà considerato puro [*catharos*], come se avesse ucciso un nemico [*polemios*]; lo stesso avverrà per il cittadino che, nelle stesse condizioni, uccide un altro cittadino e per lo straniero che uccide uno straniero”.

Aristotele, invece, ponendo lo stesso problema e commentando la decisione dei democratici vittoriosi sui Trenta tiranni nella guerra civile di Atene di

non punire nessuno del passato, afferma che in questo modo i democratici “agirono nel modo più “politico” rispetto alle sciagure passate”.

È qui la distinzione tra ciò che compete alla polis e ciò che appartiene alla famiglia, tra il pubblico e il privato, tra il politico e l’impolitico, tra il cittadino e il non cittadino, tra l’uomo e la donna.³¹

Semonide di Amorgo dedica un poema alla specie femminile, la cui separatezza è presupposta, al punto da procedere a ulteriori distinzioni tra i tipi di donne, proprio come per una specie animale.

Animale senza logos e senza *kleos*.³² In Tucidide è motivo di biasimo, in Aristotele sarà ciò che distingue il vivente politico dall’animale propriamente detto.

Ma se le donne per essere meglio tenute a distanza vengono individuate nella chiusura di un *genos*, ecco che la dualità si presenta con tutta la consistenza di “due mondi in presenza”, uno meno edificante dell’altro, che scavano una separazione insanabile.

Così alla collettività degli uomini, sempre pensata sotto il segno della polis e del demos, viene contrapposto non il popolo delle ateniesi, bensì “il popolo delle donne”. Gli Ateniesi e le donne!

Nell’affrontare “il naturale femminile nella storia”, la studiosa Nicole Loraux precisa cosa accade a chi non è agente della storia. A cominciare dallo storico Tucidide: “se la storia delle città è storia di guerre e di assemblee (...) non è nell’esercizio del politico che si troverà la minima menzione delle donne”.

Aristotele seppure includa le donne come parte della città – “si deve ammettere che la città è divisa nelle due parti costituite dall’insieme degli uomini e da quello delle donne” – al fine di delineare l’adeguato e buon funzionamento della città, essendo anche le donne sottoposte alle leggi, le esclude da ogni partecipazione alla vita pubblica e al governo della città. E cita l’esempio proprio di Sparta dove le donne hanno una posizione privilegiata, come metà e

³¹ Cfr. Nicole Loraux, *Les enfants d’Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Romain-Rolland, Paris 2007. Traduzione e sintesi del brano riportato sono personali. Della stessa autrice, tradotto in italiano, *Il femminile e l’uomo greco*, Laterza, 1991.

³² Non c’è un equivalente termine in italiano che dia con esautività il significato, se non una perifrasi, sempre derivata dal greco, che si possa avvicinare adeguatamente: onore-prestigio che si trasmette come eredità familiare. Il *kleos* è uno status a cui ambire. Esso caratterizza i guerrieri dei poemi omerici. Con la formazione della polis l’onore del guerriero diventa un merito etico che comporta uno status sociale pubblico di privilegio. E quindi un onore-fama che non finisce.

come parte, avendo talvolta addirittura il “predominio”, e dove “il legislatore, volendo rendere forte tutta la cittadinanza [...] ha trascurato le donne”.³³

Sono motivazioni teoretiche, politiche e pseudoscientifiche, prodotte dalle mutate strutture economiche, che hanno determinato la storia della donna nella società e nelle rappresentazioni artistico-letterarie.

Anche Platone, il più favorevole e ben disposto verso l'elemento femminile, nel “Simposio” mette in bocca a Socrate, come risposta ad Aristippo che gli aveva chiesto perché si fosse unito alla più bisbetica delle creature, che per diventare buoni cavallerizzi sia necessario esercitarsi con i cavalli più focosi e non con i più docili, perché “se essi [gli uomini] pervengono a domare tali cavalli, potranno governare facilmente gli altri”, cioè diventare politici.

La realtà ideologica, politica, sociale e giuridica nella quale si muove la donna nella Grecia classica è costituita dagli elementi rimasti identici in tutta la problematica del pensiero occidentale quando ha discusso e definito il “femminile” fino ad oggi. Una persistenza significativa che ha attraversato e sostanziato la cultura, specificamente nell'espressione letteraria e nell'elaborazione filosofica.

“Ripensare alle idee dei Greci sulla identità femminile aiuta a ragionare sul peso e i molteplici aspetti della loro eredità. Insieme alla democrazia, al teatro, all'arte e ai tanti lasciti originali per i quali, giustamente, continuiamo a celebrarli, ai Greci dobbiamo anche una codificazione della differenza sessuale le cui conseguenze sulla condizione femminile offrono spunti di riflessione che sarebbe un errore sottovalutare là dove e quando riemergono – quali che esse siano – concezioni sociali, teorie filosofiche e pratiche giuridiche che ripropongono visioni “essenzialiste” delle diverse identità”.³⁴

Importante è sottolineare che il pensiero greco fu il primo ad introdurre come discriminante la diversità naturale come condizione per l'esclusione e la subordinazione della donna. E la diversità naturale fu ereditata nei secoli fin quasi al nostro!

È qui, nella Grecia, nella culla della cultura e della civiltà occidentali che nascono, all'interno della separatezza politica del pubblico e del privato, il

³³ Cfr. Aristotele, *La Politica*, II, 1269b, a cura di C. Viano, Torino, UTET, 1966

³⁴ Cfr. Eva Cantarella, *Identità, genere e sessualità nel mondo antico*, in *Diritto e Società in Grecia* e a Roma, a cura di A. Maffi e L. Gagliardi, Giuffrè, 2011, p. 951.

perdurante sentimento misogino e l'emarginante idealizzazione "domestica" della donna madre-sposa, alla quale sono debitrice le immagini della madre-madonna, della donna angelicata, dell'amor cortese e della castellana feudale.

Ad un tempo è anche qui che compaiono nelle manifestazioni letterarie, soprattutto del teatro, le grandi eroine femminili che esprimono, nel bene e nel male, nelle loro tragiche azioni i drammatici problemi delle relazioni sociali e del pensiero umano.

La tragedia, che costituisce l'espressione letteraria più importante della civiltà greca, ha al centro le grandi protagoniste femminili che rivendicano i propri diritti di donne, di madri e di cittadine di fronte all'intransigenza di un potere creato e gestito dall'uomo all'insegna di una concezione "patriarcale" intangibile, diventata *nomos*.

La cultura greca ha fissato quasi tutti i dispositivi etici regolatori della vita e del ruolo della donna nella società umana, a cominciare da Esiodo e Omero e passando per le due grandi costruzioni teoretiche di Platone e Aristotele.

E in tutto è pur sempre lo sguardo maschile che ha creato le categorie antropologiche, le ha discusse, le ha rappresentate e le ha consegnate nelle conclusioni alla vita relazionale della società.

Riandando ai lontani ricordi liceali, non privi di conferma da parte di illustri studiosi, tra i quali Moses Finley,³⁵ nelle opere classiche della letteratura greca non c'è un termine che specificamente abbia il significato univoco di marito e moglie, così come intesi oggi. Linguisticamente il significato che più esprimeva il ruolo di moglie era dato da una perifrasi traducibile in "compagna legittima di letto".

È questa l'espressione che usa Agamennone per designare Clitennestra come "sposa" e motivare il perché volesse come "concubina" Criseide, preda

³⁵ Moses Finley, *Il mondo di Odisseo*, Pgreco, 2000.

di guerra, nonostante la prima non avesse nulla da invidiare in bellezza e in talento alla seconda.³⁶

Da questa assegnazione diversificata di ruoli è derivata anche la duplicità di significato non reversibile della monogamia nel matrimonio, che faceva riferimento soltanto alla posizione giuridica e non anche a quella sessuale.

Per l'uomo la molteplicità di relazioni sessuali con altre donne era norma e costume, quasi merito e valore. Non così per la donna-moglie o donna-single che fosse.

Cosa ancor più grave, che questo convincimento fosse condivisione sociale avallata anche dal pensare femminile!

E come la guerra era “cosa” di uomini, anche la “politica” era esclusa dalle competenze femminili.

La democrazia, nata con la polis greca, escludeva la partecipazione all'agorà della donna.

Fu il filosofo greco Aristotele, a cui per secoli si è richiamato il pensiero occidentale con l'ipse dixit, a descrivere la diversa fisiologia del maschile e del femminile. Lo ha fatto specificamente nell'opera giunta a noi non nell'originale greco, ma nella traduzione in arabo e, da questa, in latino.

È una linea di pensiero sulla donna che attraversa tutta la cultura greca, dai poemi di Esiodo ed Omero dalla lirica dei poeti alla elaborazione filosofica dei presocratici e dei due grandi sistemi platonico e aristotelico.

Eppure non tutti i filosofi che hanno preceduto Platone e Aristotele erano su queste posizioni.

Lo fu certamente Talete, seppure non possa essere annoverato tra i filosofi, perché le sue “osservazioni” non andavano oltre la conoscenza della “natura”. Si può dire che indagò gli “enti” nel loro presentarsi come fisicità. Non si pose il problema della loro origine, ciò che il pensiero greco denominava con il termine ἀρχή (archè). Il suo maggiore campo d'indagine fu l'astronomia, tanto da passare alla storia, secondo il racconto platonico del Teeteto, come colui, preso in giro dalla servetta di Tracia, che per “contemplare” il cielo stellato non guardò dove metteva i piedi e precipitò in un pozzo. Episodio raccontato anche nella Favola di Esopo, ma senza la derisione della servetta. Diogene Laerzio ne dà una terza versione, che in questo caso ci è utile perchè ha premes-

³⁶ Cfr. *Illiade*, libro I, vv. 113-114.

so proprio una notazione a proposito della sua visione della donna. Diogene Laerzio riferisce l'aneddoto dopo aver sottolineato che Talete, secondo una consolidata tradizione, per tre motivi sentiva di essere riconoscente alla sorte: per essere uomo e non animale, maschio e non femmina, greco e non barbaro." Opportunamente commenta la filosofa Donatella Di Cesare: "Se pensava questo delle donne, allora si deve ammettere che la sorte gli aveva restituito quello che si meritava".³⁷

Sulla donna diversa visione aveva Anassimandro, il primo pensatore che può anche definirsi ad un tempo "filosofo" e "scienziato", poiché fu il primo ad usare il termine ἀρχή (archè) per definire l'origine degli "enti".

Nel greco antico il termine archè ha una ricca semanticità che si può articolare in quattro denotazioni: temporale, fondativo, causale e politico. Potremmo comprenderli tutti nel nostro termine "matrice" per indicare ciò da cui hanno origine tutti gli esseri, quale inizio, fondazione, causa e principio regolatore.

Teofrasto così riporta ed esplicita il pensiero di Anassimandro: "Ed è chiaro che costui, all'osservazione del cambiamento dell'uno nell'altro dei quattro elementi, pensò di non fare di uno di essi il sostrato, bensì di un altro oltre essi". Ed aggiunge un'altra importante precisazione che definisce la nascita degli enti quale determinazione di una fondativa unitarietà e non quale "degenerazione" della matrice nel suo processo di evoluzione: "costui poi non fa avvenire la generazione per alterazione dell'elemento fondamentale, ma col distaccarsi dei contrari nel corso dell'eterno movimento".

Questa fondamentale visione unitaria, diventa significativa con riferimento alla generazione e nascita dell'uomo e della donna, che non avrebbero nessuna differenziazione se non nella determinazione dall'essere dei contrari, che appartiene all'universale ininterrotto processo evolutivo degli enti in forza del quale avviene il nascere e perire delle cose. Di qui anche l'innovazione di Eraclito e non solo per l'archè ma anche per la visione del femminile.

Ed ecco ciò che dicono le testimonianze sulla nascita dell'uomo e della donna per Anassimandro: "Anassimandro di Mileto pensa che dall'acqua e dalla terra, sotto l'azione del calore, siano nati pesci o animali molto simili ai pesci, nel cui interno sarebbero cresciuti gli uomini, rimanendovi rinchiusi

³⁷ Cfr. *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, 2018, pag. 37.

come dei feti fino all'epoca della pubertà; allora, rotto l'involucro, ne sarebbero usciti uomini e donne già capaci di nutrirsi".

La nascita dell'uno e dell'altra avviene allo stesso modo, con il medesimo processo, senza alcuna differenza, né gerarchia temporale o modale che sia.

Anassimandro è senz'altro da annoverare tra i pensatori che non ritengono vi sia tra uomo e donna una differenza genetica, che la subordinazione di ruolo del femminile non sia da ricondurre alla nascita, ma alle successive determinazioni prodotte dalla struttura sociale e dall'organizzazione politica della vita in comune. Così come lo è Eraclito.

Anche per lui i contrari vivono di vita propria e ad un tempo si completano nell'indissolubilità dell'unità: "Tale legame è determinato dal fatto stesso di essere contrari, ogni coppia di opposti esprime, infatti, anche una complementarità per cui sono momenti inscindibili di una stessa realtà unica e armonica che contribuiscono a rendere tale".

C'è un Frammento dell'"oscuro", come fu definito nel mondo antico, Eraclito che testimonia della sua attenzione all'universo femminile, sulla base della archè, ritenuta fondamento del nascere e perire della realtà. Il frammento riguarda un giudizio sulle λήναι (lenai = menadi = baccanti), nel quale egli si discosta dalla condanna dell'opinione pubblica e delle leggi della polis.

Ecco il frammento, che non si riferisce direttamente alla donna, ma a ciò che avviene nelle πομπεία (pompeia = processioni) con le quali si celebra la divinità dionisiaca: "Se non fosse Dionisio il dio al quale fanno la processione e cantano l'inno in onore delle parti di cui l'uomo ha vergogna, quello che essi fanno sarebbe contro ogni pudore: il medesimo sono Ade e Dioniso per il quale impazzano e infuriano".

Bisognava ricorrere alla "follia", alla celebrazione del dio Dioniso e alle processioni in suo onore per rompere gli schemi e i ruoli entro i quali erano costrette dai maschi e dalle leggi della struttura etico-politica. E certamente Eraclito non dovette essere ben visto dalla polis se finì per diventare misantropo e si isolò sulle montagne, nutrendosi soltanto di vegetali.

La donna e l'uomo, come la Morte (Ade) e la Vita (Dioniso), in quanto contrari sono l'unità dell'essere. L'uno rimanda all'altro. Perché, allora, non cantare le lodi del fallo, simboleggiato dalla divinità di Dioniso? È il modo ed il momento in cui le donne esprimono convinzioni, azioni e comportamenti, che i costumi della polis, le leggi sulle quali è costruita la comunità greca, l'opinione pubblica

normale considera deprecabili e sanziona come negative. Esse, nel rompere questa comune e consolidata normalità dei comportamenti sociali, rivendicano un modo diverso di pensare i comportamenti umani e in particolare della donna. E ciò è compreso non da tutti, ma soltanto dalla mente (νοῦς = nous).

Certamente il femminista Euripide conosceva questo pensiero, quando alcuni decenni dopo la morte di Eraclito faceva dire nella sua tragedia alle Baccanti: “Costumi stolti di uomini dissennati stiano lontani da me”.

Si può dire che fino a Platone e ad Aristotele nel pensiero teoretico greco, contrariamente a quanto espresso nella poesia, sia lirica sia epica, non c'era una visione antropologica della diversità femminile. Essa derivava da una collocazione socio-amministrativa che la preponderanza maschile si era arrogata nella istituzione delle strutture, del diritto e dell'etica dell'organizzazione comunitaria stanziale. È con i due più grandi filosofi dell'antichità che la motivazione si sposta sul piano antropologico e fisiologico e sarà consegnata al successivo pensiero occidentale, perdurando in alcuni fino ad oggi.

Per Aristotele l'opera di riferimento fondamentale è senz'altro il *De Generatione animalium*.

“Come si è detto si possono riconoscere a buon diritto nella femmina e nel maschio i principi della riproduzione: il maschio in quanto portatore del principio del mutamento e della generazione, la femmina di quello della materia [...] maschio si definisce un animale che genera in un altro, femmina quello che genera in se stesso [...] Il maschio e la femmina differiscono concettualmente [...] il maschio è chi è in atto a generare in altro, mentre la femmina è quella che genera in se stessa e dalla quale si forma il generale che stava nel genitore.”³⁸

Per dare ragione di questa affermazione di Aristotele è opportuno richiamare alcuni principi fondamentali del suo pensiero, in particolare le αἰτίαι (aitiai = cause). Le aitiai sono quattro e unitariamente costituiscono l'ἀρχή (archè), la matrice di ogni ente (το ὄν - to on), di ogni sostanza (οὐσία - ousia). E le quattro cause (causa materiale, causa formale, causa efficiente e causa finale) non agiscono allo stesso modo, non determinano gli enti con il medesimo contributo, ma vi influiscono con gerarchica qualità ed importanza. Ogni ente (ogni cosa,

³⁸ Aristotele, *De Generatione animalium*, a cura di Diego Lanza, I, 716 a.

pianta, animale o uomo) non sarebbe ciò che è senza le determinazioni di queste cause.

Con riferimento alla “generazione” umana precisa che il maschio con il liquido seminale è la matrice del cambiamento e la condizione necessaria del processo della nascita. Delle quattro cause il maschio è ad un tempo causa efficiente e causa formale, mentre l’apporto della donna si riduce ad essere la sola causa materiale. L’elemento femminile è costituito solo dalla materia!

È fuor di dubbio che la ousia umana, uomo o donna che sia, porti in sé, nel suo esistere sia l’elemento femminile sia quello maschile. Da che dipende, allora, la differenziazione che di fatto c’è tra i due generi? Dipende dalla organizzazione sociale?

Per Aristotele la risposta non appartiene alla sociologia ma all’antropologia, anzi alla “scienza”!

La differenza comincia e si determina all’atto del concepimento, nella gradualità gerarchica della “partecipazione delle cause”. La partecipazione della donna (femmina) è materica (causa materiale), quella dell’uomo (maschio) è formale (causa efficiente e causa finale). Tale differenziazione è da attribuire alla diversità tra σπέρμα (*sperma*) e καταμήνια (*catamenia* = fluido mestruale). Insomma, alla base della nascita vi sono i due principi che sostanzialmente fungono da principi ontologici, ma l’uno inferiore all’altro nella scala gerarchica riproduttiva.

Non soltanto con riferimento alla tipologia di causa, ma per la differenza che Aristotele attribuiva ai due “liquidi”. Per lui entrambi sono un’eccedenza di nutrimento, che una persona non usa o di cui non ha bisogno per la crescita e la sussistenza. Di fatto, egli chiarisce, i ragazzi e le ragazze, non producono sperma o fluido mestruale quando ne hanno bisogno per crescere. Analogamente la donna incinta e la donna che allatta non producono mestruo, poichè tutto il nutrimento serve per l’embrione o per produrre il latte.

Tra i due liquidi c’è una differenza importante. Quello maschile è “capace” di dare la vita, a differenza di quello femminile per cui esso è “imperfetto”. Per Aristotele entrambi sono “sperma” ma quello femminile, catamenia, è impuro e menomato.

Leggiamo nel *De Generatione animalium*: “Lo stesso accade nella riproduzione dei pesci ovipari. Quando la femmina depone le uova, il maschio ci versa sopra il suo seme: diventano feconde le uova di cui esso giunge a contatto, restano sterile le altre; presupposto di questo è che il contributo del maschio non è

nella quantità, ma nella qualità. [...] la femmina non contribuisce agli esseri in formazione come il maschio, ma il maschio apporta il principio del mutamento, la femmina la materia”.

Aristotele esemplifica la natura del sangue mestruale con l'uovo della gallina, quale materia inerte, priva di vita e di potenzialità di attuarsi, facoltà che riceve soltanto dall'intervento del maschio.

La conseguenza di questa analisi è l'attribuzione all'uomo, quasi necessità biologica, di essere l'archè degli eventi vitali, della riproduzione e dello sviluppo delle esistenze. Sembra quasi che Aristotele voglia trasferire all'uomo la potestà fattrice della divinità.

E pensare che le affermazioni “scientifiche” di Aristotele risalgono al IV secolo a.c., mentre sono del 1984 quelle che alla voce fecondazione era possibile leggere nella *Encyclopaedia Universalis* – pubblicata in lingua francese dalla *Encyclopædia Britannica* – un'opera della quale il direttore generale Hervé Rouanet diceva fosse “un potente strumento per avere accesso a conoscenze affidabili e di qualità”, la seguente definizione. “l'incontro di una materia inerte, vegetativa, che ha bisogno di essere animata, con un principio attivo, una energia apportatrice di vita.”

In fondo l'interpretazione di Aristotele di un processo biologico, del quale quasi nulla conosciamo, persiste nei secoli diventando uno schema ideologico, etico e politico.

Nel *De Generatione* egli va ancora oltre nella valutazione della donna.

Quasi a rispondere ad una eventuale domanda che evidenzi un vulnus nella sua ipotesi – se la donna è imperfezione, perché nascono le donne prodotte dall'attività riproduttrice dell'uomo perfetto? – egli afferma che la femmina è “necessità voluta dalla natura” e viene “prodotta al posto dell'uomo, deviando dalla tipologia generale”. Insomma la donna è un accidens, un'anomalia biologica, una devianza della natura, seppur necessaria.

Nasce da questa descrizione biologica, per così dire scientifica, la concezione maschilista secondo la quale l'uomo è superiore alla donna. Da una parte, l'uomo deputato a comandare, nel pubblico e nel privato; dall'altra, la donna deputata ad ubbidire.

L'analisi biologica, inoltre, trova il sostegno e la giustificazione anche nella concezione ontologica. Di conseguenza l'appropriazione della superiorità biologica ed ontologica si trasferisce nella cristallizzazione giuridica, etica, politica

e religiosa; consegnata alla cultura e all'organizzazione sociale, dura a morire, attraversa la storia per giungere fino ai nostri giorni.

Anche l'illuminato Pericle elogiava il "silenzio" della sua amata concubina, la bella Aspasia, nonostante colta, sua consigliera e maestra di retorica, come la definisce Platone nel suo dialogo *Menesseno*!

In questo quasi omogeneo panorama filosofico-culturale, in analogia al panorama letterario in cui emerge, quale eccezione, la figura del "femminista" Euripide, c'è la posizione di Platone.

E, forse, proprio la sacerdotessa Aspasia, con il nome di Diodima, è la figura centrale del famoso dialogo "Il Simposio", il cui tema intorno a cui si svolgono gli interventi dei partecipanti – Aristodemo, Agatone, Aristofane, Fedro, Pausania, Eurissimaco, Alcibiade – è l'Amore (Eros).

Non si possono non riportare le parole di Eurissimaco che introduce la discussione, perché esemplificative del ruolo sociale al quale era assegnata la donna nell'Atene culla della democrazia, nonché patria e scuola di grandi filosofi: "Poiché, dunque, si è stabilito che ciascuno beva quanto vuole e che non c'è alcun obbligo, propongo ancora di mandare a spasso la flautista; che se ne vada a suonare per conto suo o, se ne ha voglia, dentro dalle donne, e che noi questa volta ce la passiamo discorrendo".

La suonatrice di flauto, invitata per allietare il "simposio", che costituiva la seconda parte di un "banchetto", quando i commensali si dedicavano alla degustazione dei vini che terminava quasi sempre con un'ubriacatura generale, viene allontanata perché si decide di riempire il momento del simposio con una discussione sull'amore e, quindi, limitare la bevuta del vino "a quanto ciascuno vuole".

Insomma la presenza della donna non è consentita in una riunione destinata ad una discussione su problemi che esulano dal divertimento e ai quali possono partecipare solo i maschi.

La donna suonatrice, pertanto, vada dove vuole o, quale atto di cortesia, vada nel gineceo (γυναικῶς – gynaixòs), la parte della casa destinata alle donne e distinta dalla parte maschile dove era ubicato l'ἀνδρῶν (andròn), subito dopo l'ingresso, in cui si svolgeva proprio il simposio, destinato alla vita e alle relazioni pubbliche dell'uomo.

E c'è ancora un'altra notazione da fare. La donna alla quale nel dialogo è lasciato il compito di dire la "verità" sull'amore, non di attribuirgli elogi,

come premette Socrate, Diotima di Mantinea, è presentata come veggente e sacerdotessa, “la quale era dotta su questa e molte altre questioni”. Non solo, ma egli aggiunge che “fu lei ad istruirlo sulle cose d’amore”.

Indipendentemente se Diotima sia da identificare con l’Aspasia concubina e “consigliera” di Pericle, che qui non interessa, è da evidenziare che in Grecia una donna, per quanto sapiente in molte questioni, non poteva partecipare ad un convivio di uomini, allo stesso modo che non poteva partecipare alla vita politica, alla vita pubblica della polis. Assimilata, pertanto, agli schiavi, ai meteci e agli stranieri.

La donna prende corpo, riacquista la sua presenza effettiva solo attraverso le parole di Socrate che riferisce ciò che gli ha insegnato Diodima.

Il femminismo è qui evidente in questa presenza-assenza. Il Socrate di Platone, che poteva anche esporre il punto di vista senza citare Diotima, ritiene, invece, che in un dibattito sull’amore sia necessario far parlare una voce al femminile, il punto di vista della donna. Nello stesso tempo questa esigenza non si traduce nell’ammissione dell’effettiva presenza corporea femminile in un pubblico dibattito.³⁹

Una posizione non lineare né decisamente chiara sulla parità uomo-donna, ma certamente da considerare quasi “rivoluzionaria” e anticipatrice di secoli con riferimento al contesto storico.

Ciò emerge anche dal confronto tra quanto afferma nel dialogo la *Repubblica* e quanto, successivamente edulcorato e attenuato nelle conseguenze, esemplifica nel dialogo le *Leggi*.

La visione “comunitaria” della struttura della polis prefigurata nel dialogo della *Repubblica* non può non comportare la partecipazione della donna alla vita pubblica alla pari dei governanti e dei guerrieri:

“Non crediamo che le femmine dei cani da guardia debbano cooperare a custodire ciò che custodiscono i maschi, cacciare insieme con loro e fare ogni altra cosa in comune? O crediamo che le femmine debbano starsene dentro a casa perché impedita dalla figliazione e dall’allevamento dei cuccioli e i maschi faticare per tutte le cure degli armenti? Ogni attività deve essere comune, rispose (ad Adimanto uno degli interlocutori nel dialogo); con l’eccezione che

³⁹ Cfr. L’atto tragico di Ida Travi, *Diotima e la suonatrice di flauto*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004.

li impieghiamo tenendo presente che le une sono più deboli, gli altri più vigorosi. [...] Se dunque impiegheremo le donne per gli identici scopi per i quali impieghiamo gli uomini, identica deve essere l'istruzione che diamo loro".⁴⁰

La conseguenza sul piano politico e sociale non poteva essere che la seguente: "Allora, mio caro, nell'amministrazione statale non c'è occupazione che sia propria di una donna in quanto donna né di un uomo in quanto uomo; ma le attitudini naturali sono similmente disseminate nei due sessi e natura vuole che tutte le occupazioni siano accessibili alla donna e tutte all'uomo".⁴¹

La donna era in grado di partecipare sia alla vita pubblica sia al bene dello Stato.

Platone, diversamente da quello che affermerà in seguito Aristotele, ritiene che la differenza tra uomo e donna non implica una differenza ontologica per natura, ma "è data soltanto dal fatto che la femmina partorisce e il maschio copre".⁴²

Ciò che determina la differenza di genere è l'assenza di educazione per la donna. La sua non-formazione uguale a quella degli uomini si traduce in una "formazione" per il ruolo domestico, per la funzione di accudire alle faccende all'interno delle mura di casa.

Platone di conseguenza prevede un sistema formativo che sia uguale per la donna e per l'uomo.

Nel quinto libro del dialogo *Repubblica* si prospetta una regola di natura pedagogica e metodologica secondo cui "Ora, per quello che riguarda il modo di far diventare guardiana una donna, non è vero che l'educazione delle nostre donne non sarà diversa dall'educazione dei nostri uomini, soprattutto perché si esercita sull'identica natura".

E non turba questa posizione di Platone, per così dire a noi contemporanea, la constatazione che venga attenuata sul piano della concretezza fattuale nella successiva opera – *Leggi* – quando ritiene che l'unica partecipazione della

⁴⁰ Platone, *Opere*, vol. II, *Repubblica*, Laterza, 1966, pag. 274.

⁴¹ Ivi pag. 278.

⁴² Ivi pag. 277.

donna alla vita pubblica è possibile soltanto per accedere alle magistrature preposte ai matrimoni e all'educazione infantile.

Bisogna anche aggiungere che nel dialogo le *Leggi* è l'intero sistema "comunitario" proposto nella *Repubblica* che viene mitigato, per renderlo in qualche modo adeguato alla struttura socio-economica classista a lui contemporanea.

Cominciano dal sistema educativo le "adeguatezze" di Platone, mitigando il ruolo e le funzioni della donna.

Nel capitolo VII affronta i problemi dell'educazione infantile fino al sesto anno. Ne affida il compito esclusivo alle donne, responsabilizzandone 12, pari al numero delle tribù-villaggio nelle quali è suddivisa la polis. "Tutti i bambini di questa età dunque, dai tre ai sei anni, bisogna che si riuniscano insieme nei luoghi sacri agli dei in ogni villaggio, ciascun gruppo, villaggio per villaggio, in comune e nello stesso luogo. E inoltre le nutrici dei bambini di questa età sorveglieranno il buon ordine e i casi di indisciplina. Per quanto riguarda la sorveglianza sulle stesse nutrici e su tutto il loro gruppo, sia posta, con compiti di direzione su questa materia, una fra dodici donne appartenenti a quelle qui sopra dette [...] Dopo che il bambino o la bambina avranno raggiunto i sei anni, ormai vengano separati l'uno e l'altro genere. I fanciulli passeranno il loro tempo coi fanciulli e così le fanciulle fra loro. Occorre a questa età orientarli, gli uni e gli altri, verso l'apprendimento delle prime nozioni: i maschi andranno dai maestri di equitazione e da chi insegnerà loro l'arte dell'arciere e a lanciare il giavellotto e a tirare con la fionda. E se in qualche modo vi si prestano anche le femmine, giungano almeno fino all'apprendimento di queste nozioni e specialmente per quanto si riferisce all'uso delle armi".

E Platone continua elencando, proprio nel momento della formazione dei cittadini per una futura migliore polis, alcune differenze tra maschio e femmina, assegnando all'uno e all'altra specifici elementi e caratteristiche desumendoli dalla diversa loro natura.

"...è necessario distinguere con chiarezza ciò che appartiene all'uomo e ciò che appartiene alla donna, sulla base della distinzione stessa che passa fra la diversa natura dei due sessi. E quindi bisogna dire che la nobiltà d'animo e la tendenza al coraggio sono propri del maschio, mentre la propensione all'ordine e alla saggezza si devono riconoscere alla natura femminile, tanto nella legge, quanto nel nostro discorso. E questo è l'ordinamento generale della ma-

teria. Dopo di che si deve parlare dell'insegnamento e della trasmissione di tali cose...".

E subito dopo, però, aggiunge l'opportunità che la formazione delle donne avvenga con la partecipazione alle stesse attività considerate esclusivamente maschili.

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

Di fronte all'obiezione dell'interlocutore Clinia secondo cui non c'è, allo stato, alcuna forma di Governo che ammetta questa uguaglianza (Però molte delle regole di cui stiamo parlando vanno in senso contrario alle consuete forme di governo), egli specifica la sua proposta usando il verbo "esortare" (παραινέω), a conferma dell'adattamento della sua ideale polis alla concreta situazione della società contemporanea pur sempre fondata sulla proprietà privata, sulla suddivisione in classi gerarchicamente strutturate, sulla distinzione di cittadini e non cittadini e su un'economia schiavista.

"...mentre la nostra esortazione a tal proposito non smetterà di sostenere che il genere femminile presso di noi deve prendere parte dell'educazione e di tutto il resto come il sesso maschile".

Nelle *Leggi*, tuttavia, introduce un altro significativo passo verso la parità tra i due sessi, quando sostanzialmente propone l'eliminazione del matrimonio "combinato", tipico della civiltà greca, come avveniva nella realtà della vita sociale e giuridica della Grecia a lui contemporanea, per una reciproca scelta degli sposi. "È per tale cura così seria che bisogna organizzare le feste "corali" di giovani e ragazze che danzino, che guardino e si lascino guardare nudi fin dove permette a ciascuno un giusto pudore, in limiti ragionevoli".

Così anche innovativa è la proposta dei pasti in comune tra gli sposi. "noi affermeremo che i nostri sposi devono prendere i pasti in comune non meno di come facevano nel tempo precedente le nozze".

Seppure un progresso nei confronti della *Repubblica* in cui il tutto, la comunanza delle donne e l'intervento nella vita coniugale, era affidato allo Stato, - I matrimoni devono essere combinati dai governanti, affinché la popolazione rimanga costante - non esclude l'esigenza delle ragioni pubbliche attraverso la

previsione di sanzioni pecuniarie fino al pubblico dispregio e alla cessazione dello status di cittadino, nel caso di un rifiuto o non volontà di sposarsi dopo aver superata l'età di trentacinque anni. "Ognuno si deve sposare, tra i trenta e i trentacinque anni; in caso contrario, sia punito con una multa o con la privazione dei diritti civili, e la multa ammonti a tanto e a tanto, e in questo e in quel modo avvenga la privazione dei diritti civili".

Nel suo complesso la posizione di Platone è contraddittoria. Né poteva esserlo vivendo nell'ambiente ateniese e greco che alla donna aveva riservato un ruolo subordinato ed emarginato dalla vita comunitaria della polis riservata ai soli uomini che fossero cittadini.

Ciò che importa sottolineare è che abbia condiviso la visione che era stata di Socrate e, prima ancora, di Anassimandro ed Eraclito: la differenza tra uomo e donna non è determinata dalla nascita, dalla natura e dal sesso, ma dalla collocazione sociale e dalla tipologia delle strutture economiche e amministrative.

Di certo non si può annoverare Platone come un rappresentante del femminismo, a cui appartengono storicamente altre motivazioni, altra teoresi e altre finalità etiche e sociali. Né mi sento di condividere con pienezza l'affermazione del grande storico della filosofia, Mario Vegetti, secondo il quale Platone avrebbe espresso "la più radicale dichiarazione di uguaglianza di diritti e di doveri fra i sessi che l'antichità abbia mai formulato". Indubbiamente innovativa e di grande valenza storica e teoretica è l'aver sottolineato la necessità, attraverso una diversa tipologia formativa, di consentire alle donne la partecipazione a pieno titolo alla vita politica e sociale nella molteplicità delle sue manifestazioni e opportunità.

IL MONDO CRISTIANO

Gesù di Nazareth

Tra le religioni monoteiste Gesù di Nazareth è una eccezione. Come lo presentano i testi dei Vangeli e delle prime comunità cristiane, seppure “selezionati” dall’ufficialità dell’esegesi, è una felice parentesi nella visione della donna. Un messaggio di teoresi e di comportamenti, che ancor più risalta al confronto della società a lui contemporanea.

La realtà etica e giuridica nella società, quando egli predicava la sua visione religiosa, era caratterizzata dalla concezione della Genesi, del Levitico e del Deuteronomio, secondo la quale la donna doveva apprendere soltanto ad usare il fuso e accudire alla casa. Il pregiudizio degli Ebrei nei confronti della donna, che ne determinava e ancora oggi ne determina la collocazione ideologica, fattuale e giuridica, può essere senz’altro riassunto con il sentimento di “gratitudine” alla divinità espresso in una delle tre benedizioni del mattino, che si recitano al risveglio: *Benedetto tuo Signore Nostro D. Re del mondo che non mi hai fatto donna.*

Ancora più pesante ciò che dicevano gli scribi: “Piuttosto che essere insegnate alle donne, meglio che le parole della Legge siano distrutte dal fuoco”.

La donna nella società ebraica era esclusa dalla vita sociale. Anche nel tempio di Gerusalemme alle donne era assegnato uno spazio adiacente a quello dei non giudei, equivalente a quello dei pagani.

Di conseguenza la predicazione di Gesù doveva destare non poca preoccupazione al comune sentire, alle consuetudini sociali, ai costumi etici e essere vista – di fatto lo è – rivoluzionaria nei confronti della Legge.

Forse è forzata l’interpretazione che la teologa Elisabeth Schussler Fiorenza⁴³ ne ha dato, ritenendo che Gesù sia stato il primo femminista ante litteram

⁴³ Gesù figlio di Miriam, profeta della sofia. *Questioni critiche di cristologia femminista*, Torino, Claudiana, 1996

della storia. Di certo egli ha sovvertito i costumi e l'assetto giuridico del tempo, ha negato i tabù ritenuti inviolabili e "sacrali", dato per la prima volta dignità di "persona" alla donna, l'ha considerata privilegiata interlocutrice della sua predicazione e delle sue "rivelazioni". Basterebbe considerare il fatto che le donne fossero ammesse nel gruppo degli uomini e per di più partecipi del gruppo dei suoi seguaci, perché egli fosse considerato per l'assetto istituzionale e morale della società un sovversivo.

Come potevano accettare che le donne, le cui relazioni non potevano esulare dall'ambito della famiglia, non solo uscissero - per di più da sole - senza l'autorizzazione del genitore o del marito, alla cui autorità e ubbidienza dovevano sottostare, ma che esse parlassero e partecipassero alle riunioni comuni e pubbliche?

Il ruolo pubblico della donna era riservato e possibile solo alle prostitute, pena il ripudio da parte del marito.

Egli non ha voluto uniformarsi a questo pregiudizio. Anche se i suoi discepoli se ne sono scandalizzati, Gesù ha parlato alla Samaritana e, se pur questo era poco abituale, ha amato donne come Marta e Maria, come la Maddalena.

Dario Fo in *Gesù e le donne*, con la sua abituale letteraria dissacrazione, dette dei Vangeli una lettura innovativa nel contenuto, seppure a tratti semanticamente irriverente: "Se leggi i Vangeli senza il filtro della fede scopri verità meravigliose. L'attenzione di Gesù alle donne è un fatto, sta lì nelle pagine dei Vangeli ed è un fatto rivoluzionario. Nessun grande predicatore ha mai posto tanta attenzione alla questione femminile, tanto più che ai tempi di Gesù la donna era considerata meno che zero. Ma nella sua lotta contro il potere, Gesù fa anche questa rivoluzione: mostra rispetto e considerazione pubblica verso le donne e apre con loro un dialogo costante".

La sua è una lettura non soltanto "femminista", al pari dell'interpretazione della teologa americana, ma anche politica, sulla traccia degli storici e dei pensatori marxisti, vedendo nella predicazione del Gesù una chiara lotta rivoluzionaria al potere costituito.

Indipendentemente dalla valenza e aspetto politico della sua predicazione, un fatto è certo. Nel seguito proprio di Gesù, prima, e, dopo, nella diffusione del suo messaggio tra le comunità cristiane e le elaborazioni dottrinarie, non mancarono un acceso dibattito e i contrasti anche netti e dirimenti. Si spiegano in tal modo anche le molte "eresie" contrastate nei primi secoli attraverso

i molteplici Concili e in alcuni casi con violente azioni di guerre repressive, promosse o sostenute dal Papato quali lotte a difesa dell'ortodossia religiosa, ma di fatto lotte per affermare il potere temporale con le armi.

Già nei Vangeli riconosciuti e ufficializzati dalla Chiesa appare in alcuni passaggi, linguisticamente edulcorati come atteggiamenti di “meraviglia”, ma sintomatici di un manifesto disagio e di un implicito disappunto, la contrarietà all'attenzione che Gesù ha verso le donne da parte dei seguaci più intimi.

Siamo con Gesù e la Samaritana presso il pozzo di Giacobbe: “In quel momento giunsero i suoi discepoli e si meravigliarono che stesse a discorrere con una donna. Nessuno tuttavia gli disse: Che desideri? o Perché parli con lei?”⁴⁴

Il racconto di Giovanni non cita il nome dei protagonisti e non riferisce di una qualche curiosità da parte di costoro di “conoscere” cosa avesse rivelato alla donna, o cosa essa chiedesse a Gesù.

Il loro silenzio su queste ovvie e naturali domande denota un evidente disappunto e la non condivisione di un comportamento nettamente opposto a quello prescritto dagli usi della società palestinese.

Se poi si pone mente che in questa narrazione di Giovanni è la prima volta che rivela con chiarezza chi egli fosse, emerge la intenzionalità di privilegiare una donna. Sembra quasi che Gesù abbia atteso che fosse una donna il destinatario della sua rivelazione.

E la teologa americana annota: “Ma Cristo è venuto a ribaltare l'antica economia della Legge mosaica per riportare la concezione uomo-donna alle origini della creazione: due alterità che stessero l'una di fronte all'altra con pari dignità e pari somiglianza con quel Dio che le aveva create.”

Questi contrasti nelle prime comunità e il disappunto e il malumore anche negli Apostoli, che vedevano accettate le donne - forse privilegiate - nel loro gruppo, appaiono evidenti nella lettura dei testi dei Vangeli cosiddetti apocrifi.⁴⁵

In quello di Tommaso (121-127): “Simone Pietro disse loro: - Maria si allontani di mezzo a noi, perché le femmine non sono degne della vita! - Gesù

⁴⁴ Giovanni, 27.

⁴⁵ I Vangeli detti apocrifi, furono esclusi dal canone dei libri biblici dalla Chiesa. Ciò avvenne abbastanza tardi, tra la fine del secondo e la fine del quarto Secolo dopo Cristo. Il termine “apocrifo”, in greco ἀπόκρυφος (apocryfos), non significa che siano falsi, significa esoterico, riservato ai discepoli, nascosto. Il nome fu dato inizialmente ai Vangeli gnostici; successivamente a tutti quelli non canonizzati dalla Chiesa. La selezione dei Vangeli canonici avvenne con i criteri e le finalità stabiliti dalla stessa autorità della Chiesa. I Vangeli apocrifi sono, però, importanti non ai fini della

disse: - Ecco, io la guiderò in modo da fare anche di lei un maschio, affinché anch'essa possa diventare uno spirito vivente simile a voi maschi. Perché ogni femmina che diventerà maschio entrerà nel Regno dei Cieli.”

Dove il disappunto e il contrasto sono più evidenti è nel Vangelo di Maria Maddalena, quando fu chiesto a Maria Maddalena: “Perché lui ti ama tanto?”

L'irriguardoso e semanticamente esuberante Dario Fo riassume la complessa e significativa risposta della Maddalena con un sintetico: “Perché ho l'utero!” Anche se subito dopo chiarisce – non so con quanta correttezza filologica ed etimologica – che sia nella lingua araba, sia in quella ebraica il termine significa “amare con il cuore”.

Dal Vangelo di Maria di Magdala: “Andrea parlò più forte degli altri discepoli. Egli disse a Myriam, segnandola a dito: “Perché dovremmo crederci? Perché l'Insegnante avrebbe dovuto nutrirti in questo modo, tu che sei una donna?”.

Myriam lo guardò e rispose: Dalle donne vengono le nascite. Per quale ragione la Nascita non dovrebbe venire da una donna?”.⁴⁶

Ancor più i contrasti emergono se si evidenzia che l'investitura – per così dire – di Simone Pietro da parte di Gesù a capo o guida degli Apostoli è riportata soltanto da Luca ed assente negli altri tre Vangeli: “Gesù disse a Simone: Non temere; d'ora in poi sarai pescatore di uomini». E, tirate le barche a terra, lasciarono tutto e lo seguirono”.⁴⁷

Analogamente è sempre solo Luca che attribuisce la prima apparizione del Gesù risorto a Pietro: “I quali dicevano: Il Signore è veramente risuscitato, ed è apparso a Simone.”⁴⁸

È evidente che c'erano almeno due schieramenti tra i seguaci di Gesù. Per molti studiosi uno di questi gruppi faceva riferimento a Maria Maddalena (Maria di Magdala).

Indicativo di questo scontro è proprio il ruolo della donna, che emerge in tutti e quattro i Vangeli autorizzati dalla Chiesa; ma è evidenziato con chiarezza nel racconto dei Vangeli apocrifi o soltanto non riconosciuti dall'auto-

“fede”, ma per i riferimenti alla società, agli episodi della predicazione, al confronto esemplificativo della sinteticità di quelli canonici, alla storia delle prime comunità cristiane, ecc.

⁴⁶ Vangelo di Maria di Magdala, Foglio 13.

⁴⁷ Luca 5, 10-11.

⁴⁸ Luca 24, 34.

rità della Chiesa, come quello di Maria di Magdala, contenuto in un papiro insieme all'Apocrifo di Giovanni e agli atti di Pietro, comprato nel 1986 dal Museo di Berlino. Questi testi furono resi pubblici fra l'anno 1938 e il 1983.

È un Vangelo che riflette il pensiero della corrente gnostica, scritto in lingua copta nel II Secolo e derivato da un precedente testo greco del quale, sebbene mai ritrovato, venivano citati alcuni brani dai Padri della Chiesa per confutarne il pensiero.

In questo Vangelo la figura di Maria Maddalena è presentata come “discepolo” di Gesù. Non solo, ma come il discepolo preferito al quale ha comunicato le verità superiori. È un altro apostolo, Matteo, ad affermare che Gesù “amava Maddalena più degli altri”.

Di contro Pietro ed Andrea appaiono contrariati e non inclini a riconoscerle il ruolo assegnato.

Riporto alcuni significativi brani: “Simon Pietro si rivolse a Myriam con voce alta: Tu che sei una Sorella per ciascuno di noi, tutti sanno che il Maestro ti ha amata in modo diverso dalle altre donne. Secondo le parole che Lui ti ha affidato, insegnaci ora. Dicci le parole che la tua memoria privilegia e alle quali non abbiamo potuto avere accesso. Myriam si avvicinò e disse loro: Ciò che non siete stati capaci di intendere, io sono incaricata di annunciarvelo”.⁴⁹

E in seguito: “Simon Pietro indicò Myriam a tutti e disse: Chi è questa donna? Che meriti ha per aver ricevuto l'Insegnante? Noi abbiamo ancora sete. Parlaci ancora, Sorella nostra, tu che Lo conosci”.⁵⁰

È evidente l'intimità tra Maddalena e Gesù e il disappunto degli Apostoli.

Anche Andrea, nel passo citato, mantiene un tono di voce più “alto”, rivelatore del non gradimento del ruolo e del rapporto privilegiato che la donna occupa nel gruppo. Netta è la sua opposizione, motivata proprio dall'essere una donna.⁵¹

Che le donne non fossero poche e che partecipassero al gruppo dei seguaci in maniera attiva, alla pari degli uomini, lo desumiamo anche dal Vangelo di Luca: “Gesù se ne andava per le città e i villaggi, predicando e annunziando la buona novella del regno di Dio. C'erano con lui i Dodici e alcune donne che

⁴⁹ Vangelo di Maria di Magdalo, Foglio 10.

⁵⁰ Ivi, Foglio 12.

⁵¹ Vedi nota 46.

erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria di Magdala, dalla quale erano usciti sette demoni, Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre, che li servivano con i loro beni.”⁵²

Questo di Luca può essere considerato il “Vangelo delle donne”, poiché sono riferiti molti episodi con la loro presenza e nella varietà degli atteggiamenti di esse verso Gesù e di lui verso di loro.

Si lascia toccare e per di più da una prostituta: “A quella vista il fariseo che l’aveva invitato pensò tra sé. Se costui fosse un profeta, saprebbe chi e che specie di donna è colei che lo tocca: è una peccatrice”. [...] E [Gesù] volgendosi verso la donna, disse a Simone: - Vedi questa donna? Sono entrato nella tua casa e tu non m’hai dato l’acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli. Tu non mi hai dato un bacio, lei invece da quando sono entrato non ha cessato di baciarmi i piedi. Tu non mi hai cosperso il capo di olio profumato, ma lei mi ha cosperso di profumo i piedi.”⁵³

Le donne non soltanto sono ammesse nel gruppo come seguaci e come aiuto domestico ed economico, ma lo sono come “discepoli” al pari degli uomini: “Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo accolse nella sua casa. Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: - “Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti”. Ma Gesù le rispose: -Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c’è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta”.⁵⁴

Nella società del tempo era difficile per una donna, maggiormente se fosse stata vedova, ottenere giustizia. Un giudice lo fa, ma solo dopo molte insistenze per evitare che egli sia infastidito. Ed ecco la parabola di Gesù nella quale

⁵² Luca 8, 1-3.

⁵³ Luca, 7, 36-50.

⁵⁴ Luca,10,38-42.

afferma la legittimità della giustizia per tutti e considera quella donna un modello di vicinanza a Dio.⁵⁵

Dal Vangelo di Luca viene il racconto della chiamata di Gesù alle donne, affinché esse siano testimoni dei tre eventi più importanti della sua venuta sulla terra, la morte, la sepoltura e la resurrezione.

Ritengo che la scelta di apparire per la prima volta dopo la morte e di comunicare la sua resurrezione alle donne, sia non soltanto un atto di stima per la credibilità della donna – non per l'uomo, come di fatto avverrà – ma l'atto con il quale si afferma e si sancisce il ribaltamento dei ruoli tra l'uomo e la donna, l'annullamento della Legge del Vecchio Testamento, la negazione dell'interpretazione antropologica e teologica della Genesi come data nella tradizione, insomma una “rivoluzionaria” visione della società che l'assetto consolidato delle Istituzioni politiche, etiche e religiose non avrebbero potuto accettare.

Al di là della “fede” e di ciò che il credente valuta nel sacrificio del Cristo, la predicazione dell'uomo Gesù non avrebbe potuto andare incontro ad altro esito se non con il dramma della repressione violenta da parte del potere, come i moltissimi esiti che la storia dell'umanità attraverso i secoli ha consegnato alla nostra lettura e memoria.

Le donne seguivano Gesù durante la sua predicazione ed erano equiparate agli uomini.

I Vangeli, come si è esemplificato, sono pieni di figure femminili con le quali il Cristo non solo parla, ma li considera sue “discepoli”. Al suo seguito

⁵⁵ Luca, 18,1-8.

non ci sono più soltanto uomini, gli unici ai quali secondo la tradizione giudaica doveva essere insegnata la Parola di Dio.

Oltre quelli citati, numerosi sono gli episodi narrati nei Vangeli nei quali la donna acquista nuova dimensione e nuova collocazione sociale e ideologica. Sarebbe bastato far riferimento solo a due di essi, forse i più significativi.

È ad una donna che il Cristo risorto appare per la prima volta.⁵⁶ E sempre ad una donna l'Angelo del Signore affida l'incarico di comunicare ai discepoli la sua resurrezione.⁵⁷

Si esprime nella predicazione evangelica la dirompente concezione programmatica del Cristo con la sostanziale uguaglianza dell'essere "persona" in una comunità libera, attraverso l'abolizione di tre fondamentali steccati tra gli esseri umani, sul piano religioso (pagano, giudeo o greco), sul piano sociale e civile (schiavo, uomo libero o cittadino), sul piano sessuale (maschio o femmina).

L'abolizione di quest'ultimo era senz'altro quello più rivoluzionario e dirompente, in quanto veniva a contraddire l'immagine della donna come prospettata nella Genesi, nel Levitico e nel Deuteronomio.

Perché le cose sono poi tanto cambiate nei paesi cattolici e nel costume della Chiesa?

È vero, il Cristo era Dio, il suo amore poteva essere pieno, senza ombre, ma l'uomo, che a quell'amore doveva ispirarsi, è più debole. Nemmeno per questo.

Probabilmente è stato un fatto di costume che ha influenzato la teologia e la morale. Poco credibile.

Il costume è pur sempre il risultato di un modo di pensare. Ed è il pensiero, soprattutto se espresso da chi del pensiero fa il suo strumento di lavoro, che ha

⁵⁶ Giovanni 20, 18.

⁵⁷ Matteo 28, 7-8.

contribuito ad emarginare le donne nella Chiesa, ad essere poco femminili e ad essere considerate strumento di perdizione.

Da Gesù di Nazareth ai Catari

a) Paolo

Questo paragrafo si potrebbe anche sottotitolare “Un insegnamento tradito e l’incipiente buio del Medioevo”, se non fosse per l’errata determinazione, temporale e concettuale, che andrebbe estesa ai secoli successivi, fino alle odierne iniziali aperture di Papa Francesco.

Un Gesù tradito, a cominciare da Paolo per continuare con Anselmo e Agostino, i quali con la loro autorità teoretica e istituzionale “ufficializzano” la demonizzazione del corpo femminile e della sessualità, determinando, soprattutto nel diffuso comune sentire, i ruoli sociali della donna nei confronti dell’uomo

Per dirla alla Foucault, si formalizzano nelle regole etiche, sociali e religiose, quei dispositivi che durano fino ad oggi con notevole evidenza e camuffati con la sanità fisica. Tra questi c’è la specializzazione del dispositivo della corporeità nei nuovi strumenti di sapere-potere rilevatori della sessualità, che diventa scienza sexualis, modificando il discorso sulla carnalità come peccato, proprio della tradizione cattolica.

All’interno della cura medica del corpo, i nuovi dispositivi diventano autonoma conoscenza e medicina del sesso, che a loro volta si specializzano in ars erotica, sublimandosi in conoscenza del piacere relazionale.

Il misticismo erotico della tradizione si evolve e si trasforma nelle multiformità sessuali, dalle quali emergono quelle marginali o minoritarie. Da qui derivano le nuove distinzioni etico-giuridiche e i conseguenti giudizi di lecito e di illecito, determinando all’interno delle relazioni sociali nuove marginalità e nuove esclusioni e, spesso, giustificando e motivando anche violenze e sopraffazioni.

Il corpo diventa oggetto di sapere e la sua multiformità, producendo i nuovi ideologici concetti di “conforme a natura” e di “contro-natura”, viene di-

stinta e caricata di giudizi morali, religiosi, sociali e giuridici, alla cui base sono ancora la diversità e l'alterità, la discriminazione sociale e giuridica.⁵⁸

A valutare queste considerazioni odierne, morali e religiose soprattutto, sembra non siano passati tanti secoli da quando Agostino di Tagaste scriveva: "Così le azioni contro natura, com'erano quelle dei sodomiti, dovunque e sempre vanno odiate e punite. E se anche tutti i popoli le praticassero, sarebbero imputati dello stesso reato dalla legge divina, che non ha fatto gli uomini come sono perché facessero di se stessi un uso simile. Si viola l'accordo che deve sussistere fra noi e Dio quando si inquina la natura di cui egli è l'autore con passioni che la sovvertono".⁵⁹

Ben presto, a cominciare da Paolo⁶⁰ e poi continuando con l'autorevole voce teoretica di Agostino, la visione di Gesù fu dimenticata e la donna ritornò ad essere la fonte del male e a ricoprire ruoli di marginalità e di subordinazione.

Sul pensiero di Paolo, seppur fondamentale nella sistemazione delle prescrizioni dei comportamenti e delle pratiche religiose dei Cristiani, non mi soffermo perché della sua "filosofia" dal punto di vista teoretico c'è poco da considerare. Egli può essere considerato filosofo solo quale "amante del sapere". Il suo interesse per la conoscenza del pensiero filosofico è simile a quello doveroso per una persona colta, che ne ha bisogno per poter comprendere e discutere tematiche e argomentazioni semplificate nelle comunicazioni pubbliche dei filosofi, per così dire accademici.

Egli non si interessa di metafisica o di ontologia. Gli unici principi riconducibili a questi settori, come causa e come fine, sono l'amore e la figura del Cristo dai quali tutto deriva e ai quali tutto deve tendere. Egli guarda soltanto all'etica. Ed anche qui, gli interessano i comportamenti morali e sociali, l'aspetto pratico e non teoretico. Non è casuale che quasi tutto il suo pensiero è desumibile dalle *Lettere*.

La figura della donna all'interno delle prime comunità cristiane, passò da una paritetica partecipazione alla vita sociale e spirituale comunitaria ad una

⁵⁸ Judith Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi Editore, 2006.

⁵⁹ Agostino, *Confessioni*, Cap. III, 8.15.

⁶⁰ Fu proprio Paolo che introdusse la motivazione fondamentale accolta da tutti i successivi sostenitori dell'inferiorità della donna e, di conseguenza, la prescrizione di tutti i divieti comportamentali. È la motivazione protologica che nega alla donna l'essere a immagine di Dio. Prima è stato creato Adamo poi Eva.

progressiva emarginazione e demonizzazione. Si ritornò in tal modo alla patriarcalizzazione delle comunità, in continuità con la società ebraica combattuta dal Gesù di Nazareth.

Paolo fu il primo ad iniziare il cammino di emarginazione della donna. Quasi sicuramente sia per non urtare la sensibilità dei fedeli con una rottura traumatica della tradizione, sia per non apparire al potere politico un sovvertitore dell'assetto sociale e istituzionale. O forse perché inconsciamente si portava dentro il suo passato di uomo del potere e della Legge!

Nelle sue Lettere appare chiaro la concezione della donna che abbandona quella posizione di parità che Gesù le aveva dato in ogni momento della sua predicazione e della sua azione, tanto da farne l'interlocutrice privilegiata nei momenti più significativi e drammatici della sua esperienza terrena.

Si è cercato ultimamente da parte di qualche autorevole voce di fare di Paolo un "femminista". Lo ha fatto Romano Penna, professore emerito di Nuovo Testamento della Pontificia Università Lateranense, sulle pagine altrettanto autorevoli de *L'Osservatore romano*.⁶¹

In verità l'autore già nell'esordio, non nega il Paolo conservatore e rispettoso della tradizione ebraica come emerge dal Vecchio Testamento. Egli opera una distinzione tra il Paolo delle prime lettere e il Paolo delle seconde; anzi, egli "prescinde" – non si comprende il perché – dalle posteriori, delle quali cita la famosa e fondamentale lettera a Timoteo.

"Ora intendo qui richiamare i dati principali riguardanti il "femminismo" di Paolo documentato nelle sue lettere autentiche, a prescindere da quelle della posteriore tradizione paolina dove per la verità il tono sull'argomento cambia (come in 1 Timoteo 2, 9-15). Probabilmente è sulla base di questi altri testi che qualcuno anni fa definì Paolo come - il maschio più sciovinista di tutti i tempi."

Di conseguenza lo studioso cita la Lettera ai Galati, di sicuro la prima, scritta nell'anno 49/50 in coincidenza o poco dopo 53/54, con il suo primo viaggio ad Antioca e con i Concili di Gerusalemme⁶² e di Antioca. Ciò spiega, come

⁶¹ *Il femminismo di san Paolo, Paolo e le donne*, 01 dicembre 2018.

⁶² In questo Concilio vi fu il contrasto tra due fazioni, impersonate una da Pietro e l'altra da Paolo. Una che voleva imporre la legge mosaica ai pagani convertiti, l'altra riteneva questo un'imposizione non giusta e irrispettosa per i convertiti, soprattutto se donna – come avrebbe potuto essere circoscisa? Fu questo uno dei primi problemi dottrinali affrontato dalla Chiesa dei primi anni: il

vedremo, il senso dell'affermazione di Paolo a proposito dell'"uguaglianza" tra maschio e femmina".

Richiama il famoso passo dove, secondo la sua interpretazione, sarebbe espresso un principio fondamentale, in continuità con la predicazione innovativa di Gesù: "Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. Se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa".⁶³

Avrebbe di certo ragione ad inserire Paolo lungo una linea di pensiero teso a dare un nuovo ruolo alla donna nella retribuita società del tempo, se questo "invito-disposizione" alla neo comunità cristiana della Galazia, alla quale si rivolgeva, fosse stato rivolto nella prospettiva del suo essere antropologico.

La disposizione che egli riferisce è invece in relazione al dibattito nei Concili di Gerusalemme e Antioca, particolarmente al cosiddetto "incidente" di Antioca.⁶⁴ La frase acquista il suo autentico e storico significato in relazione alla situazione che incontrò Paolo con i missionari cristiani che provenivano dall'ebraismo e che predicavano in Galazia una spiritualità legata all'osservanza della Legge mosaica.

Erano, infatti, giunte notizie che i missionari predicavano presso i Galati che l'insegnamento di Paolo era incompleto e che la salvezza richiedeva il

cristianesimo è figlio del giudaismo, oppure rappresenta la discontinuità, una netta innovazione? Per essere cristiano è necessario diventare prima un seguace del giudaismo, oppure è possibile esserlo senza seguire le prescrizioni della tradizione giudaica? Tra la Chiesa di Gerusalemme e Paolo di Tarso si giunse all'accordo ufficiale sulla ripartizione delle missioni: Pietro e i seguaci di Giacomo, che i Vangeli indicano come uno dei quattro "fratelli" di Gesù, per i giudeo-cristiani circoncisi; Paolo per i cristiani provenienti dal paganesimo.

⁶³ Ho trascritto la versione che dà la CEI 2018, perché più filologicamente chiara, a differenza di quella utilizzata da Romano Penna, che non dà lessicalmente e strutturalmente ragione del riferimento concettuale.

⁶⁴ La Chiesa, nell'anno 2008, tramite il pontefice Benedetto XVI, ufficializzò la spiegazione dell'episodio in questo modo: "Pietro condivideva la mensa con gli uni e con gli altri; ma con l'arrivo di alcuni cristiani legati a Giacomo, "il fratello del Signore", Pietro aveva cominciato a evitare i contatti a tavola con i pagani, per non scandalizzare coloro che continuavano ad osservare le leggi di purità alimentare; e la scelta era stata condivisa da Barnaba. Tale scelta divideva profondamente i cristiani venuti dalla circoncisione e i cristiani venuti dal paganesimo. Questo comportamento, che minacciava realmente l'unità e la libertà della Chiesa, suscitò le accese reazioni di Paolo, che giunse ad accusare Pietro e gli altri d'ipocrisia: - Se tu che sei giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei giudei?"

rispetto della Legge di Mosè, nella quale era compresa anche la circoncisione. Tale osservanza era adottata dai membri di molte chiese.

Ciò rese necessario un intervento epistolare di Paolo, la Lettera ai Galati per l'appunto.

La differenza non è tra i circoncisi e non circoncisi, poiché il battesimo li ha resi tutti uguali nell'unità del Cristo. Tale uguaglianza non fa riferimento alle relazioni sociali. Il Battesimo è una cosa ben diversa da un "atto di socializzazione ecclesiale"⁶⁵ ancora meno una "accoglienza un po' complicata in una nuova associazione".⁶⁶

Tutta la lettera è centrata su questa contrapposizione per evidenziare la differenza tra ciò che avviene con la circoncisione e con il battesimo. È un proiettarsi nella vita salvifica atemporale del Cristo, non nella vita reale della quotidianità storica.

L'uguaglianza che Paolo evidenzia è quella che avviene nel battesimo e che Benedetto XVI così definisce: "Il mio proprio io mi viene tolto e viene inserito in un nuovo soggetto più grande. Allora il mio io c'è di nuovo, ma appunto trasformato, dissodato, aperto mediante l'inserimento nell'altro, nel quale acquista il suo nuovo spazio di esistenza."⁶⁷

Lo studioso ritiene di fondare il "femminismo" di Paolo sostanzialmente solo su questa citazione. Nell'articolo non vi sono altri riferimenti di disposizioni che vadano nel senso di assegnare alla donna un ruolo diverso da quello della tradizione giudaica. Tutti gli altri riferimenti non hanno niente di "disposizioni", tanto meno di teoretico. Sono soltanto citazioni di altri passi nei quali

⁶⁵ Benedetto XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale nella Notte Santa*, Basilica Vaticana, 15 aprile 2006, in: *Insegnamenti* II/1 (2006).

⁶⁶ Ivi.

⁶⁷ Ivi.

vengono indicate le donne, che erano nella comunità cristiana con compiti tipici che la consuetudine aveva a loro affidate.

Il vero pensiero etico e morale sulla donna di Paolo, che diventa assegnazione di ruolo sociale e concezione antropologica, è riassumibile ed esemplificabile con alcuni passaggi di due fondamentali e notissime Lettere.

Dalla Lettera a Timoteo: “Voglio dunque che gli uomini preghino, dovunque si trovino, alzando al cielo mani pure senza ira e senza contese.”

Detto questo per gli uomini, Paolo non aggiunge altro. Sembrerebbe quasi che volesse loro dire: non si prega per chiedere che la divinità produca del male ad un proprio simile!

Si dilunga, invece, per le donne, elencando minutamente una serie di particolarissime prescrizioni ispirate da un moralismo che trasuda evidente disprezzo e sottintende la loro ontologica inferiorità e la loro innata propensione ad essere principio di peccato.

“Alla stessa maniera facciano le donne, con abiti decenti, adornandosi di pudore e riservatezza, non di trecce e ornamenti d’oro, di perle o di vesti sontuose, ma di opere buone, come conviene a donne che fanno professione di pietà. La donna impari in silenzio, con tutta sottomissione. Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all’uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione. Essa potrà essere salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con modestia”.

E passiamo alla famosa Prima Lettera ai Corinzi

“Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l’uomo, e capo di Cristo è Dio. Ogni uomo che prega o profetizza con il capo coperto, manca di riguardo al proprio capo. Ma ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al proprio capo, poiché è lo stesso che se fosse rasata. Se dunque una donna non vuol mettersi il velo, si tagli anche i capelli! Ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli o radersi, allora si copra. L’uomo non deve coprirsi il capo, perché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell’uomo. E infatti non è l’uomo che deriva dalla donna, ma la donna dall’uomo; né l’uomo fu creato per la donna, ma la donna per l’uomo. Per questo la donna deve avere sul capo un segno di autorità a motivo degli angeli”. [...] “Come in tutte le comunità dei fedeli, le

donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la legge. Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea”.

Superfluo aggiungere altro!

Questa motivazione protologica dell'inferiorità della donna fu fatta propria dalla Chiesa e restò costante nei secoli.

b) La donna nella Patristica

Il tradimento della predicazione del Gesù di Nazareth procede con i Padri della Chiesa.

È il periodo nel quale la religiosità, che si richiama al monoteismo della Bibbia - in particolare alla Parola del Cristo desunta inizialmente dalla diretta testimonianza degli Apostoli - si definisce nei suoi fondamenti teologici e morali, tra aspri contrasti, scomuniche e dichiarazioni di eresie.

Su un punto, però, tutti i Padri sono concordi, seppur con argomentazioni diversificate. È la generale condanna della donna, attribuendole la causa del peccato originario e la sua inferiorità nei confronti dell'uomo. La donna trova la sua dimensione positiva e l'accettazione pubblica soltanto nella “santità” in cui si libera della corporeità nell'abbraccio mistico e asessuato con la divinità, in genere vista nella persona “umanizzata” del Cristo.

Con una rapida sintesi riporto emblematicamente il pensiero sulla donna di alcuni dei rappresentanti più significativi di questo periodo che va sotto il nome di Patristica.

b₁) Origene

È senz'altro il teologo più importante nei primi anni dell'espansione del Cristianesimo, perché fornisce ad esso quei principi filosofici che lo rendono un sistema organico e coerente sulla base di fondamenti ontologici unitari.

Egli rende la predicazione di Gesù non soltanto una credenza religiosa, alla quale si aderisce per fede e per adesione simpatetica o salvifica, ma un sistema di idee coerenti nei diversi ambiti del sapere. Insomma un sistema fondato su categorie filosofiche e non soltanto religiose.

Egli ha avuto nei primi secoli una grande importanza, tanto che è stato oggetto di particolare attenzione di critica nella formazione iniziale del pen-

siero cristiano. Non certo gradito all'ufficialità della Chiesa fino al punto che il Concilio di Costantinopoli del 553 condannò come eretiche le sue dottrine.

Pur tuttavia il suo pensiero, che portava i segni indelebili della filosofia greca, ha attraversato tutta la storia del Cristianesimo, fino ad una "presenza", ai giorni nostri, nelle elaborazioni teoretiche di Joseph Aloisius Ratzinger – papa Benedetto XVI –, quando questi fa riferimento al Logos, alla razionalità come sostanza necessaria del Cristianesimo, con riferimenti che richiamano la tradizione della filosofia greca.

Origene ed Agostino rappresentano i punti fermi – sempre però in discussione – che hanno segnato il percorso duale del pensiero cristiano sull'uomo. Si può dire che Origene apra la Patristica, mentre Agostino la chiuda; ma con due prospettive diverse se non opposte.

Questa dualità nel Rinascimento diede origine ad una profonda frattura, che comportò la nascita di "chiese" cristiane diverse, si ripresenta anche oggi con il concetto di divinità carismatica, alla quale si affida la salvezza, di contro ad una religiosità umana che vede la salvezza nelle scelte consapevoli secondo principi etici desunti dagli insegnamenti religiosi.

La controversia nata durante gli anni della Patristica si manifesta concretamente e traumaticamente nella diatriba tra Erasmo da Rotterdam – *De libero arbitrio* – e Martin Lutero – *De servo arbitrio* – che ben presto si trasformò, con la Riforma, nella nascita del Protestantismo nelle sue varie declinazioni.

La questione non è secondaria perché implica da una parte la visione di un uomo responsabile delle scelte di vita, dall'altra quella che lo ritiene naturalmente propenso al male e al peccato, per cui le sue azioni sono irrilevanti ai fini della salvezza. Da una parte un'antropologia che umanizza l'uomo ritenendolo capace di scegliere tra il bene e il male, dall'altra un'antropologia che affida alla divinità, alla donazione della grazia la via della salvezza attraverso il sacrificio del Cristo. Da una parte è la visione filosofica di Origene, dall'altra quella di Agostino, che in qualche modo sono giunte fino a noi interessando metafisica, morale ed economia, non solo la religione.

Questa piccola digressione, necessaria per comprendere perché Origene dalla uguaglianza tra i generi femminile e maschile sia pervenuto anche lui alla visione della donna inferiore all'uomo.

E per rendere ragione del pensiero di Origene sulla donna è opportuno anche richiamare un passaggio del Vangelo di Matteo: "Vi sono infatti eunuchi che

sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca”.⁶⁸

Secondo alcuni studiosi Origene si evirò in ossequio a questo ammonimento di Gesù, per non correre il rischio di cadere sotto l’impulso del corpo e guadagnarsi in tal modo il Regno dei cieli.⁶⁹

Abbiamo citato questo episodio, per evitare l’equivoco di un Origene che, ad una lettura frettolosa di alcune chiare sue formulazioni, possa apparire innovativo e sostenitore dell’uguaglianza della donna con l’uomo.

Indipendentemente dalla storicità, acquisita ormai per certa, di questo episodio della sua vita, egli è emblematico del suo rigorismo etico e religioso e della sua concezione dell’essenza dell’uomo e della donna che è identica nell’atto creativo. Ontologicamente uomo e donna, inizialmente entrambi incorporei e dotati di libero arbitrio, sono uguali perché essi sono solo “spirito” all’atto della creazione. Sulla base della sua formazione filosofica platonica e stoica, egli interpreta i Vangeli, ma anche l’intera Bibbia, evidenziando teoreticamente il concetto di logos espresso nel vangelo di Giovanni con “In principio era il Verbo, e il verbo si fece carne”.

È la consustanzialità del Cristo, seconda persona, che si identifica con la prima e si trasforma, nella sua teoresi molto “filosofica”, nella concezione della pura incorporeità – verbum = Cristo – quale prima persona – Cristo = Dio – e, come primo atto creativo degli enti tutti uguali e perfetti, come assoluta spiritualità.⁷⁰ Successivamente all’atto creativo, avviene un progressivo “allontanamento” dalla perfezione. Nasce il peccato e i puri spiriti degradati – i logoi i verba – sono condannati ad immettersi in un corpo, ad “incorporarsi”. Per Origene

⁶⁸ Vangelo di Matteo, 19, 12.

⁶⁹ Cfr. Joannes Quasten, *Patrologia. I primi due secoli* (I-II), Marietti, 1980, pag. 31. Che si sia castrato è da ritenere vero, perché la castrazione fra i primi cristiani era costume frequente. C’era, anzi, una setta, denominata Salesiani, ai cui membri era richiesta la castrazione per farne parte.

⁷⁰ Dal *De Principiis* (4 – I, 2,4): “Infatti questa generazione è eterna e perpetua così come lo splendore è generato dalla luce, poiché non per adozione dello spirito Cristo diviene Figlio dall’esterno, ma è figlio per natura”.

questo processo rappresenta non la vera creazione, ma una “seconda creazione” quale atto frutto del peccato.⁷¹

La loro disuguaglianza sopraggiunge successivamente con il peccato connesso alla corporeità. L'inferiorità dell'uno o dell'altro corpo, che viene ad avvolgere lo spirito, dipende dalla gravità del peccato, per cui si genera una classificazione gerarchica che va dagli angeli, in vetta, ai demoni, nell'infimo. La donna era, pertanto ritenuta inferiore all'uomo.

In lui c'è molto dell'elaborazione filosofica. Non solo di Platone e degli Stoici. Lo Gnosticismo, che interpreta la Genesi e la figura di Eva, rifluisce nel pensiero di Origene sulla donna.

In continuità con il Paolo del famoso passaggio della Lettera ai Corinzi,⁷² comincia da qui la sistemazione teoretica del Cristianesimo finalizzata a far retrocedere le donne nella posizione tradizionale.

Per lei si chiudono gli ampi spazi fino ad allora previsti dalla predicazione di Gesù di Nazareth in netto contrasto con la tradizione ebraica, con i testi del Vecchio Testamento e con il diritto, la morale e il costume della società di quel tempo.

Nonostante Origene abbia affermato l'uguaglianza “spirituale” con l'uomo, la donna, rimane inferiore all'uomo.

Dalla lettura dell'ampia sua produzione si desume, proprio per questa visione gnostica e platonica⁷³, l'ovvia inferiorità della donna rispetto all'uomo.

⁷¹ Di qui l'incarnazione del Cristo, anch'essa derivata, perché la divinità in quanto logos, vuole salvare attraverso lui chi si è degradato nella corporeità. La salvezza non è per tutti, ma solo per chi sceglie di salvarsi. Il Cristo sostanzialmente nella visione di Origene non è colui che salva, ma colui che “indica” la strada della salvezza. Insomma un maestro. La salvezza come “possibilità” è concezione molto diversa, se non proprio opposta, a quella di Agostino, secondo cui l'apporto dell'uomo è azione insignificante ai fini salvifici.

⁷² Vedi sopra, paragrafo su Paolo.

⁷³ Faccio riferimento alla visione platonica della duplicità Corporeità-Idea, secondo cui la corporeità è multiforme e gerarchicamente classificabile, mentre le idee hanno uguale natura nell'unicità del vero. Concezione rifluita in Origene.

Essa si connotava come l'elemento negativo del processo d'incorporamento della creazione secondaria e si identificava con il peccato.

Rifacendosi alla causa materiale di Aristotele, considerava puramente passivo – ricettacolo - il ruolo della donna, mentre assegnava all'uomo la causa determinante della generazione del figlio.

Alle donne era assolutamente vietato profetizzare in pubblico e di fronte agli uomini. Egli riteneva che all'interno del matrimonio, in continuità con la Bibbia, ci dovesse essere fedeltà reciproca, ma se fosse la moglie a tradire sarebbe inevitabile la separazione.

Origene anche nell'interpretazione della figura di Eva nella Genesi si rifà agli Gnostici, ma rappresenta alcune particolarità significative all'interno del complessivo pensiero alessandrino.⁷⁴

L'immagine di Eva va incontro ad una molteplicità di esegesi, per cui acquisisce una diversità di valori simbolici. La filosofia gnostica, che Origene segue, la identifica con l'anima e imputa a lei la responsabilità dell'allontanamento dalla originaria natura di puro spirito e di identificazione con la spiritualità divina.

Per gli Gnostici la divinità è androgina, avendo nella sua unità una dimensione maschile ed una femminile. La dimensione femminile è quella che caratterizza la tendenza "espansiva" della divinità, che nel suo movimento dà origine ad una serie di eoni, che sono tutti sizigie, (συζυγία-syzygía) coppie, androgeni.

Avviene che nell'area periferica della sfera cosmica (in greco πληρωμα-pleroma- pieno) l'elemento femminile per cercare il padre si volge indietro ed abbandona l'unità del pleroma, rompe l'armonia dell'unione androgina. Inizia in tal modo la vita materica di un mondo creato da un dio minore, il distacco tra vita intellegibile e vita sensibile. L'elemento femminile si carica di conseguenza della colpa (peccato) primigenia.

Per Origene la prima donna diventa il simbolo della corporeità peccaminosa da cui liberarsi per riconnettersi all'unità spirituale del Dio. Nel mondo terreno l'umanità nel suo insieme si identifica con Eva, con la femmina. La

⁷⁴ Cfr. Emanuela Prinzivalli, in *La donna nello sguardo degli antichi autori cristiani*, Trapani, 2013.

conseguenza è che essa, rispetto al Logos, diventa la manifestazione di ogni tipo di inferiorità, nel campo sociale, culturale, politico, ecc.

La cultura, religiosa e filosofica, della Patristica in particolare, elaborò per la donna varie tipologie di dispositivi, tutti sostanzialmente legati a quelli fondamentali della corporeità e della sessualità.

E i secoli del Medioevo videro proliferare, fino agli albori dell'età moderna, le "sante anoressiche" e il "misticismo erotico".⁷⁵

Esemplare è la posizione di uno dei più autorevoli, Tertulliano, che dedicò alla donna diverse opere.

Citiamo le più note che già dal titolo sono indicative del negativo giudizio di cui era oggetto la donna, tanto che si rendeva necessaria una casistica puntuale e minuta dei divieti e degli obblighi ai quali essa doveva sottostare.⁷⁶

La discrezione e la riservatezza sono le loro prime caratteristiche e Tertulliano, richiamando la Genesi e l'episodio del serpente, afferma la loro totale svalutazione. Vieta ogni forma di ornamento, obbliga l'uso del velo e proibisce loro di uscire di casa a viso scoperto. La donna è considerata da Tertulliano *ianua diaboli*, perciò da Dio è stata voluta inferiore all'uomo.

"Tu, donna, hai con tanta facilità infranto l'immagine di Dio che è l'uomo. A causa del tuo castigo, cioè la morte, anche il figlio di Dio è dovuto morire; e tu hai in mente di adornarti al di sopra delle tuniche che ti coprono la pelle?". È il duro giudizio che esprime nel *De virginibus velandis*.

Nel Medioevo è il dispositivo del "corpo", in quanto discorso sulla "carne" e quindi su tutto quanto sia legato alla corporeità come piacere, che diventa peccato da cui liberarsi con la mistica e l'ascesi.⁷⁷

Le manifestazioni di rifiuto del proprio corpo, però, riguardavano soltanto le donne!

Il corpo della donna, a causa delle forme flessuose e prominenti in crescente trasformazione e cambiamento, soprattutto con riferimento al seno,

⁷⁵ Come contraltare nacquero le espressioni artistiche dell'amor cortese e della donna angelicata, topoi letterari senza alcun riferimento reale, quale sublimazione estetica e psicologica della duplicità di vita dell'uomo feudale che ristabiliva la sua tradizionale superiorità sociale.

⁷⁶ Le principali opere dedicate alla donna: *De cultu feminarum*, *De virginibus velandis*, *De pudicitia*, *Ad uxorem*, *De exortatione castitatis*, *De monogamia*. Sono tradotte e raccolte in *Opere montaniste*, Città Nuova, Vol. 4/2. Collana "Scrittori cristiani dell'Africa Romana" 2012.

⁷⁷ Cfr. Mario Reda, in *Informazione in psicologia, psicoterapia, psichiatria*, n. 26. 1996

era ritenuto autoprodotta, a differenza di quello dell'uomo che era considerato "opera di Dio" prodotta dall'esterno.

Soltanto la rinuncia alla propria corporeità, tipica dell'anoressia, diventava manifestazione di religiosità e di fede, fino alla sublimazione dei desideri nel rapporto mistico dell'annullamento estatico.

Anoressia, mistica ed estasi sono le condizioni per un cammino di santità e, a un tempo, uniche manifestazioni di autocoscienza della propria identità.

Ma la "Santa anoressia" è vista come ribellione e risposta alla struttura sociale patriarcale e alla condizione di subordinazione alla quale la donna era destinata dal cattolicesimo. Su queste interpretazioni hanno influito gli odierني studi di psicologia e psicoterapia.⁷⁸

Sin dai primi secoli del Cristianesimo la donna e il suo rapporto con il cibo sono stati al centro di lunghi dibattiti e questioni spinose.

Gli interpreti religiosi delle pagine della Genesi hanno giudicato il gesto di Eva ed il consumo di cibo della mela, sia come peccato di gola sia, soprattutto, come peccato di superbia. È stato, pertanto, considerato come peccato originario, una tipologia di peccato attraverso il quale si sono diffusi nel mondo tutti i conseguenti mali.

L'origine del mondo narrata dalla Bibbia non era altro che la trasposizione del mito di Pandora della narrazione pagana di Esiodo. *La Teogonia* e *Le opere* e i giorni, per quanto riguarda il mondo laico politeista, e la *Genesi*, per quello religioso monoteista, accomunate dalle due protagoniste Pandora ed Eva, entrambe causa ed origine di tutti i mali del mondo.

Si diffusero regimi alimentari rigidi per frenare il desiderio peccaminoso del corpo.

E si evidenziò, per intanto, la corporeità femminile ritenuta incline per sua natura a peccare non soltanto per sé, ma come strumento e veicolo di peccato anche per l'uomo.

Questa idea diventò, stabilizzandosi, costume e credenza dominanti nel Medioevo e si tradusse nella sua mortificazione, come aspetto da eliminare

⁷⁸ Esempolari sono gli studi di Rudolph Bell, *Santa anoressia*, Laterza, Bari, 1987, e di R. Ubaldi, *Caterina da Siena*, Edizioni Camunia, Siena, 1995.

⁷ Judith Bluter, *La disfatta del genere*, Meltemi Editore, 2006.

attraverso le “penitenze”, che consistevano in osservanza del digiuno. Lo ieiunare coincideva quasi sempre con il paenitere!

Di questa pratica sono espressione i *Penitenziali*, libri impiegati dagli amministratori della penitenza per indicare gli atti riparatori ai peccati.⁷⁹

Le prescrizioni di penitenze consistevano in genere in giorni di digiuno, non obbligatoriamente rigoroso con l’astensione totale dal cibo. Spesso l’astensione dal cibo, il digiunare che si prescriveva come penitenza espiatoria significava paenitere cum pane et aqua; altre volte si riduceva all’eliminazione di alcuni cibi, quali la carne.⁸⁰

Le Chiese nelle loro varie declinazioni hanno proposto una simbologia che associava la donna al proprio corpo come connubio peccaminoso e occasione di nefaste conseguenze.

Tale concetto ha sostanzialmente accompagnato la figura femminile fino a qualche decennio fa, con un comune sentire che la Chiesa stenta a dimenticare.

b₂) Agostino di Tagaste

Nella vita di Agostino due donne hanno lasciato un segno indelebile, accompagnandolo con un legame affettivo che non ha mai allontanato dalla sua intimità interiore. Entrambe hanno inciso profondamente nei suoi sentimenti e alle quali è rimasto fedele con tutto se stesso.

Due donne diverse, forse agli antipodi, per ruolo, per funzione, per tipologia di rapporto umano, per appartenenza religiosa, ma entrambe simpateticamente sempre presenti, tanto da essere le uniche due a trovare spazio nella rievocazione del suo percorso di vita, dalla nascita all’incontro con Dio.

Dell’una sappiamo tutto, a cominciare dal nome e per finire a tutti i suoi momenti di vicinanza ad Agostino, minutamente da lui narrati fino al mo-

⁷⁹ Si resero necessari quando nel VI secolo fu introdotta la penitenza tariffata, che non avveniva più in pubblico, ma in privato. In tali libri venivano riportati i vari tipi di colpa-peccato e le corrispondenti penitenze.

⁸⁰ Maria Giuseppina Muzzarelli, *Le donne e i bambini nei libri penitenziali: regole di condotta per una società in formazione*, in *Profili di donne. Mito immagine realtà fra Medioevo ed età contemporanea*, Galatina, Congedo Editore, 1986, pp. 145-192.

mento del trapasso. Ed anche dopo, con la dichiarazione di Santità da parte della Chiesa.

La figura di Monica non ha bisogno di racconti biografici, perché la sua personalità, il ruolo nella vita di Agostino e di quelli con i quali ebbe legami affettivi o semplici contatti di vita sociale, emergono con chiarezza dalle parole con le quali è rievocata e ricordata nelle *Confessioni*: “Era stata la moglie d’un solo uomo, aveva reso ai genitori il bene ricevuto, aveva retto con devozione la sua casa, a testimonio aveva le sue buone opere. Aveva allevato dei figli, partorendoli di nuovo ogni volta che li vedeva allontanarsi da te. Infine di tutti noi, Signore, che possiamo per tuo gratuito favore dirci servi tuoi, e ricevuta la grazia del tuo battesimo vivevamo già in una nostra comunità, al tempo in cui ancora lei non s’era addormentata in te, di tutti noi si prese cura quasi fossimo tutti figli suoi, e quasi fosse figlia di noi tutti ci servì”.⁸¹

La sua vita era stata vissuta con un solo sentimento ed un unico scopo, vivere per condurre alla fede cristiana, al credo nel messaggio del Cristo tutti coloro che la circondavano. In particolare il suo più grande desiderio era la conversione di quel figlio per il quale tanto aveva tribolato ai tempi di Tagaste e di Cartagine, quando scavezzacollo inseguiva ogni tipo di trasgressione.

E lo dice essa stessa con la serenità e la semplicità di chi vede compiuta la sua opera, mentre si appresta consapevolmente a porre fine ai suoi giorni, afflitta dalla malattia, mentre era in viaggio per tornare alla sua Tagaste.

E Agostino ne riporta le parole: “Per quanto mi riguarda, figlio mio, non trovo più piacere in questa vita. Che cosa faccia ancora qui e perché ci sia non so, ora che la speranza terrena è consumata. C’era una sola cosa per cui desideravo di restare ancora un poco in questa vita, ed era di vederti cristiano cattolico prima di morire. M’ha dato a iosa, anche di più, il mio Dio: di vederti addirittura disprezzare la fortuna terrena per servirlo. Cosa sto a fare qui?”⁸²

Un legame affettivo con la madre che ne aveva segnato la vita come itinerario verso la divinità, un amore filiale così rievocato: “Che cos’era dunque che mi faceva così male dentro, se non la ferita appena aperta con l’improvvisa rottura di quella dolcissima e carissima consuetudine di una vita condivisa? Mi era grata la sua testimonianza, la carezza che era stata per me, durante

⁸¹ Cap. 9, 10.22.

⁸² Cap. 9, 11.26.

l'ultima malattia, fra le attenzioni che avevo per lei, sentirmi chiamare figlio buono e ricordare con grandissima tenerezza che mai aveva udito dalla mia bocca una parola pungente o offensiva nei suoi confronti. Ma che cos'era mai, Dio mio creatore nostro? Non c'era proporzione fra quel po' di onore che io le avevo reso e la vita da schiava che lei aveva fatta per me. Era un conforto grande quello che ora mi abbandonava. L'anima ne era abbattuta e la mia vita come fatta a pezzi, perché era diventata una sola con la sua".⁸³

Un amore filiale suggellato da un'ora di lacrime ricordate con queste parole: "E a poco a poco la mente ritrovava l'antica immagine della tua ancella e dei suoi gesti, pieni di devozione per te e di tenerezza innocente e discreta per noi... All'improvviso sentii che l'avevo perduta, ed ebbi voglia di piangere davanti a te su di lei e per lei, su di me e per me. E diedi libero corso alle lacrime che fino ad allora avevo contenuto: e sopra il loro flusso il cuore riposò come su un letto, perché lì c'era solo il tuo orecchio ad ascoltare il mio pianto, non quello di un uomo che l'avrebbe interpretato dall'alto del suo orgoglio. E ora, Signore, te lo confesso sopra queste pagine. Legga chi vuole e come vuole intenda, e se troverà che fu peccato questo, di piangere mia madre per un'ora breve, mia madre quando ai miei occhi era morta, lei che per tanti anni aveva pianto me perché potessi vivere ai tuoi occhi - non rida almeno di me."⁸⁴

Dell'altra non sappiamo niente, a cominciare dal nome e per finire alle vicende della sua vita prima e dopo la conversione del filosofo che avvenne all'età di trentadue anni.

Per comprendere il grande amore che lo ha legato a questa donna sconosciuta, cominciamo dall'Agostino scavezzacollo. Ce lo racconta egli stesso.

"Arrivai a Cartagine e mi trovai a bagno in una caldaia ribollente di amori colpevoli. Io non amavo ancora e amavo l'amore: e una più segreta povertà mi faceva odiare in me stesso proprio questo non esser povero abbastanza. Cercavo qualcosa da amare, amando l'amore, e odiavo la serenità di una via senza trappole [...] Amare ed essere amato mi era più dolce se possedevo anche nel corpo la persona amata. E così inquinavo la sorgente dell'amicizia con i veleni della passione e offuscavo la sua chiarezza con l'inferno del sesso. [...] Infine precipitai nell'amore, da cui volevo esser fatto prigioniero. [...] Fui amato,

⁸³ Cap. 9, 12.30.

⁸⁴ Cap. 9, 13.34.

giunsi a un segreto vincolo di intimità, e mi avvolgevo voluttuosamente in grovigli d'angoscia per cedere ai colpi delle fruste di fuoco: sì, gelosie e sospetti e paure e rabbie e litigi".⁸⁵

Questo suo essere soggiogato da un puro erotismo che sentiva nell'intimo, indipendentemente da un concreto e determinato oggetto, lo accompagnerà per tutta la vita, anche quando sarà riversato con purezza religiosa nella dedizione al Cristo-Signore. E questa intima e pervasiva forza "amorosa", che ha attraversato e riempito tutto se stesso, corporale e spirituale ad un tempo, caratterizzerà la sua vita di uomo, di religioso, di santo e di filosofo.

A ben vedere anche il periodo della vita dissoluta e irregolare, sia nella noia di Tagaste, prima, sia nell'ambiente corrotto di Cartagine, dopo, fu vissuto all'insegna della cupiditas amorosa.

Le Confessioni, in fondo, non sono altro che un intenso racconto di amore nella multiformità della sua declinazione, da quello materno a quello sensuale, da quello amicale a quello coniugale, da quello paterno a quello filiale, fino all'intensità metafisica della pienezza amorevole della divinità.

In verità non fu la corrotta Cartagine a spingere Agostino nei bagordi di una vita trasgressiva. Già a Tagaste costituiva la disperazione e la tristezza della madre, nonostante fosse un alunno eccezionale, né vi fossero condizioni esterne che spingevano a comportamenti illeciti e moralmente condannabili. L'impossibilità iniziale, per ragioni economiche, di continuare gli studi a Cartagine, lo indusse all'ozio. Diventò un ribelle, facile ai litigi e non disdegnò di ricorrere a qualche furto. E quel che più dava tristezza alla madre erano le molestie arrecate alle ragazze.

Condizioni esterne o disposizione interiore? Ritengo più veritiero il riferimento ad una interiore curiositas e ad una irrequietezza del pensiero.

Con un furbesco espediente ai danni di un amico di famiglia riuscì a procurarsi i soldi per andare a Cartagine dove continuò la sua vita di scavezzacollo. E qui il grande amore e l'arrivo della donna che amò in maniera esclusiva e alla quale restò fedele fino alla separazione, di cui si ignora anche la motivazione.

"In quegli anni avevo una donna, che non avevo conosciuta in quello che si dice un connubio legittimo: ma me l'aveva procurata la mia furia errabonda e

⁸⁵ Cap. 3, 1.1.

del tutto sprovveduta. Una sola, comunque: e per di più le ero fedele come un marito. Eppure con lei ho sperimentato di persona tutta la distanza che c'è fra la misura di un patto coniugale, stretto in vista della procreazione, e l'intesa di un amore arbitrario, dove i figli vengono benché indesiderati, anche se una volta al mondo non si può non amarli.”⁸⁶

Da questa donna ebbe anche un figlio A.deo.dato (dato da Dio). Di lui nell'opera *De vita* ebbe a dire: “La grandezza della sua mente mi riempì di una sorta di terrore”. Morì giovanissimo, all'età di 17 anni.

Nelle Confessioni il compiacimento e l'orgoglio sono ancora più espliciti con riferimento alle doti intellettive: “L'avevi fatto bene, tu [Dio]. Aveva appena quindici anni, e quanto a intelligenza era meglio di molti seri e dotti signori. [...] C'è un libro mio, intitolato *Il maestro*: lì è lui a dialogare con me. Tu lo sai che tutti i pensieri lì proposti dal mio interlocutore sono suoi, e aveva sedici anni. Feci in tempo a conoscere altre sue doti, molto più ammirevoli. Quella sua intelligenza mi faceva rabbrivire di spavento [...] Presto lo hai tolto dalla terra, e sereno è il ricordo che ne ho.”⁸⁷

Il legame con la sua compagna era così forte che lo seguì sia a Roma che a Milano; ma nonostante il grande affetto e il fedele amore, la loro convivenza cessò con la scelta di lei di separarsi.

Coraggio e determinazione di una donna forte, soprattutto generosità. Sono queste le caratterizzazioni che ne dà lo stesso Agostino.

Di lei a questo proposito egli, con la schietta consapevolezza propria di chi ha vissuto un legame con una significativa personalità di donna, che esclude un rapporto di “sudditanza femminile”, riconosce quanto essa gli abbia dato in sicurezza e stabilità psicologica nella convivenza e soprattutto ne ammira, con gratitudine il silenzioso e coraggioso gesto dell'autonoma scelta della separazione. Un gesto “generoso”, che Agostino, confessa, non avrebbe avuto la forza di compiere.

Siamo di fronte all'immagine femminile di una di quelle eroine che saranno le protagoniste della futura narrativa romantica. È l'immagine che emerge da queste sue parole di confessione: “Era più forte di me e ha fatto il suo sa-

⁸⁶ Cap. 4, 2.2.

⁸⁷ Cap. 9, 6.14.

crifcio con un coraggio e una generosità tali che non ero abbastanza forte da eguagliare.”

La donna tornò nella sua città di origine, Cartagine, e nel silenzio e nell'anonimato si chiuse in un monastero.

Non si sa, in assenza di testimonianze, né dirette né indirette, il motivo del ritorno a Cartagine della donna amata. Allo stesso modo del perché, nonostante il sincero e grande legame affettivo che li legava, non si siano uniti in matrimonio al quale era favorevole anche la religiosissima madre di Agostino, sperando che con il matrimonio entrambi, e il loro figlio, potessero prendere il battesimo.

Molti studiosi hanno cercato di scoprire chi fosse questa donna e il motivo della separazione

Alcuni anni fa, nel 2010, la Rai mise in onda una fiction televisiva sulla vita di Agostino, in cui si diceva che questa donna fosse una schiava nativa dell'Etiopia e che sia stata la sua concubina. Fa comprendere anche che il motivo della scelta di lasciare Agostino sia stato la determinazione di costui di diventare sacerdote. Se il motivo fosse stato questo non si spiegherebbero gli anni che intercorsero tra la separazione e la sua conversione.

Di certo non era il rapporto di concubinato a creare ostacoli, perché nella società a loro contemporanea la donna concubina non era considerata in modo negativo; anzi era legittimata da un costume diffuso ed in alcuni casi un espediente per l'impossibilità di contrarre matrimonio. Inoltre era tale il legame e l'importanza che la donna aveva avuto per Agostino che non si giustificerebbero le motivazioni a fronte dei ricordi che nelle sue opere richiama con tanta affettuosità egli stesso.

E lo aveva escluso anche uno dei massimi studiosi del filosofo, Vittorino Grossi, docente di Patrologia e Patristica alla Pontificia Università Lateranense di Roma, in una intervista rilasciata nel 2010 al giornalista Renzo Allegri. E perché un amore così intenso, da non essere mai tradito e dopo la separazione mai dimenticato, non si concretizzò nel matrimonio?

“Ecco il giallo, il mistero, l'arcano che i biografi non sono mai riusciti a chiarire. Comunque, facendo ricerche meticolose, utilizzando tutti gli accenni che Agostino fa, nei suoi scritti, su questa sua vicenda personale, si arriva a

ricostruire una storia che è molto affascinante: romantica, bella, anche se con un finale, da un punto di vista umano, un po' triste".

È questa la risposta di Vittorino Grossi, ma non è una certezza, né può essere considerata molto credibile.

Innanzitutto è credibile che non si tratti di una schiava, non tanto per quanto emerge dalle stesse parole di Agostino, quanto perché fu conosciuta verosimilmente durante le sue frequentazioni cartaginesi. Secondo il racconto delle *Confessioni* le sue prime frequentazioni avvennero all'interno della comunità manichea, dalle cui teorie fu in un primo momento molto sedotto.⁸⁸ Le comunità manichee erano comunità cristiane e il Manicheismo non era stato ancora sconfessato come eresia. In queste comunità originarie erano ammesse anche le donne, seppure con obbligo di essere accompagnate dai genitori o dai mariti. Alcune di loro ricoprivano anche ruoli attivi come le diaconesse e le vergini consacrate. Escluse sia le mogli con mariti, sia le figlie con genitori, alle quali era fatto divieto di frequentare e di parlare con gli uomini in tali riunioni, nonché le diaconesse, che per svolgere quelle funzioni dovevano di certo avere un'età non più giovanile, si può molto verosimilmente ipotizzare che la giovane conosciuta e frequentata in queste comunità fosse una vergine consacrata. Alle vergini consacrate era fatto divieto di contrarre matrimonio. Ed è anche ipotizzabile che la giovane, oltre che bella e avvenente per suscitare la notoria cupiditas di Agostino non convertito, per essere stata ammessa alla consacrazione dovesse essere dotata certamente anche di qualità morali e intellettuali. Tutto ciò spiegherebbe sia il fascino suscitato in Agostino, sia la stima e la fedeltà nonostante il suo caratterino ribelle e trasgressivo, sia il motivo dell'impossibilità di contrarre matrimonio.

Ritengo che l'ipotesi più verosimile per motivare il mancato matrimonio e la "volontaria" separazione della donna possa essere raccontata dallo stesso

⁸⁸ Cfr. *Confessioni*, Cap. 5, 3.3. "E parlerò al cospetto del mio Dio di quell'anno, il mio ventinovesimo. Era arrivato a Cartagine un vescovo manicheo di nome Fausto, gran laccio del demonio: molti vi incappavano, attratti dalla soavità del suo eloquio. E anch'io la ammiravo, distinguendola però dalla verità sostanziale, che ero avido di apprendere: perciò non badavo al recipiente del suo ragionamento ma al contenuto di conoscenza che quel Fausto, di cui parlavano tanto i suoi seguaci, aveva da offrire alla mia fame".

protagonista, non prima aver ricordato alcune vicende dei pochissimi anni d'intervallo tra la separazione e la conversione.

“Ormai hai tutto ciò che occorre per una buona carriera. E cosa si può desiderare di più? Hai molti amici importanti. Anche senza darti troppo da fare per avere di meglio, una presidenza puoi ottenerla senz'altro. E sposare una donna con un po' di soldi, che non ti pesi troppo a mantenerla, e il desiderio vedrai troverà una misura. Molti grandi uomini più che degni d'essere imitati si sono dedicati alla filosofia con la loro donna accanto”.⁸⁹

Era ormai questo il ritornello che si sentiva dire dagli amici e dalla madre Monica. Evidentemente nella Milano che contava, dove aveva conosciuto ed era stimato da Ambrogio, ormai un'autorità nella società e non solo dei cristiani, per salire nella scala sociale non poteva continuare a vivere more uxorio con una etiope. Doveva pensare ad unirsi non solo in matrimonio, ma che fosse con una donna del livello sociale al quale aspirava.

“E intanto mi assillavano perché prendessi moglie. Già avevo fatto la mia domanda, e già la ragazza mi era stata promessa, soprattutto per il gran da fare che si dava mia madre in questo senso: con lo scopo di vedermi lavato con l'acqua salutare del battesimo, una volta sposato. Vedeva che me ne rendevo di giorno in giorno più degno e ne era felice, e sentiva che le sue preghiere e le tue promesse si compivano nella mia fede. [...] Non per questo la smettevano di assillarmi. E la ragazza fu domandata, e siccome le mancavano ancora due anni interi all'età nubile, e questo stato di cose non dispiaceva a nessuno, si aspettava.”⁹⁰

Tuttavia in questa attesa, durante la quale non disdegnò di avere rapporti sessuali con altre donne, dibatteva sul matrimonio con l'amico Alipio contrario a tale vincolo, il quale aveva la forza dell'astinenza vivendo in castità a differenza di Agostino. La lotta tra desiderio e castità ha accompagnato il lungo cammino della conversione, fin quando la passionalità non si è sublimata nell'amore intimo e profondo, passionale anch'esso, per la divinità cristiana nella declinazione del cattolicesimo istituzionale.⁹¹

“[Alipio] Era stupito che io, per cui egli nutriva non poca stima, fossi invischiato in quel genere di piaceri al punto da affermare, ogni volta che se ne di-

⁸⁹ Cap. 7, 11. 19.

⁹⁰ Cap. 7, 13.23.

⁹¹ Cfr. Cap. 8, 7.17. Ma l'infelice ragazzo che ero, infelice già sulla soglia della giovinezza, te l'aveva pur chiesta la castità. “Dammi la castità e la continenza, ma non subito”, dicevo. Avevo paura

scuteva tra noi, che non avrei potuto assolutamente menare una vita da scapolo. [...] e se per di più a questi si fosse aggiunto l'onorato nome di matrimonio non avrebbe più avuto ragione di stupirsi, se quella vita io non riuscivo a disprezzarla. E così aveva preso anche lui a desiderare il matrimonio, e non certo perché fosse sopraffatto dalla voglia di questo piacere, ma per curiosità. [...] Se il matrimonio acquista una sua dignità nell'impegno di governare la vita coniugale e di allevare i figli, nessuno dei due ne era attratto se non in misura minima. Io che ero già prigioniero ero soprattutto e furiosamente tormentato dalla consuetudine di saziare una sensualità insaziabile, lui, che stava per diventarlo, era trascinato dalla meraviglia.”⁹²

E così verosimilmente fu presa la decisione, che per ciò che egli dirà non si sa con quanta esclusiva e autonoma volontà e decisione della donna amata e con quanta insistenza e determinazione della madre Monica, con un Agostino a malincuore ubbidiente.

“E quando mi fu strappata dal fianco la donna con la quale ero solito andare a letto, dovettero tagliarmi via il pezzo di cuore che le era attaccato: e la ferita sanguinò molto. Se ne tornò in Africa, facendo voto a te [Signore] di non conoscere mai altro uomo, e lasciando con me il figlio naturale che da lei avevo avuto. Ma io sventurato, incapace perfino di imitare una femmina, non ebbi la pazienza di aspettare ancora due anni per prendermi in casa quella che avevo domandato in moglie:⁹³ e siccome non ero tanto desideroso di nozze quanto servo delle voglie, me ne procurai un'altra: e non certo come sposa, ma per alimentare e prolungare, sotto la scorta di una ininterrotta consuetudine, fino al regno di una moglie legittima, quella malattia della mia anima. Ma non guariva la ferita di quell'amputazione: solo, dopo il furore e il dolore acutissimo, andava in cancrena e faceva un male come più freddo: ma più disperato.”⁹⁴

Agostino invece non riuscì nemmeno a resistere alla sua passionalità per i due anni che mancavano al matrimonio riconosciuto. Si procurò nel frattempo

che tu mi esaudissi troppo presto, e troppo presto mi guarissi dal male del desiderio, che preferivo vedere soddisfatto piuttosto che estinto.

⁹² Cfr. Cap. 7, 13. 22.

⁹³ E sempre con l'intervento della madre Monica, la scelta per il matrimonio cadde su una giovane di buona famiglia; ma, come prescriveva la norma, non era ancora in età di sposarsi. Alla ragazza mancavano ancora due anni.

⁹⁴ Cfr. Cap. 7, 15. 25.

un'altra donna, benché la ferita per la separazione dalla madre di Adeodato non si fosse rimarginata.

Nel frattempo sopraggiunsero la conversione e la dedizione alla missione religiosa. La cupiditas agostiniana si rivolse all'elaborazione teologica e alla eticità cristiana. Salì la scala sociale ricoprendo i ruoli importanti nella gerarchia della Chiesa cattolica, fino all'incarico di Vescovo della città di Ippona.

A leggere le Confessioni, in fondo il nuovo ruolo e la finalità della sua funzione di "pastore" di anime erano già scritti nella sua adolescenza, nei desideri dei genitori da una parte e, dall'altra, in quelli della sua indole e della naturale passionalità che gli fremeva dentro e della quale non riusciva a liberarsi: arte della persuasione oratoria e frenesia di piacere amoroso: "Dov'ero, in quale esilio lontano dalle dolcezze della tua casa,[la casa del Signore] in quel sedicesimo anno d'età della mia carne? Fu allora che si impadronì di me (e io mi ero consegnato con le mani legate) una frenesia di piacere amoroso, disonore dell'uomo quando è sfrenato, illecito per le tue leggi. I miei non si curarono di arginare col matrimonio quel fiume in piena che ero: la loro unica preoccupazione era che imparassi a comporre i discorsi migliori e a persuadere con l'arte oratoria".⁹⁵

E la sua indole e la sua formazione si espressero al meglio proprio negli scritti *Epistolae ac Sermones ad populum*. E in questi scritti la donna si vestì di altra immagine e altra collocazione morale e sociale.

Gli ammonimenti prescrittivi espressi nel Sermone 392 sono emblematici della svolta della sua vita e della visione del rapporto con la donna, come venivano da Paolo in poi a definirsi nella morale della Chiesa: "Non vi è permesso avere concubine, non vi è permesso sposare donne già maritate il cui precedente marito è ancora in vita. La legge del foro non è la legge del Cristo".

Cominciavano a definirsi quei principi, in seguito acquisiti anche giuridicamente, dell'indissolubilità del matrimonio, della sua finalità procreativa e della reciproca fedeltà. Prescrizioni difficili ad essere accettate ed eseguite in un ambiente sociale e giuridico che assegnava all'uomo ogni potere e possibilità di azione. Infatti ammetteva il divorzio soprattutto nel caso di sterilità o in caso di adulterio, ovviamente entrambe le circostanze addebitate solo alla donna.

Della difficoltà di accettazione da parte dei fedeli doveva essere ben consapevole, se in un altro Sermone, il 153, traspare tutto il suo sdegno per questa

⁹⁵ Cfr. Cap. 2, 2.4.

consuetudine di costume e di legislazione: “Chi mai fu portato davanti ad un giudice per essere entrato in una casa di prostituzione? Chi mai è stato accusato davanti ai tribunali per aver condotto vita dissoluta o aver preso una danzatrice? Quale marito è stato denunciato per aver preso con la forza una sua serva?”

Ma non si pensi che siamo di fronte ad un'accettazione dell'uguaglianza di genere, sia ontologicamente e antropologicamente, sia, soprattutto, sociologicamente.

Seppure gli esempi e gli insegnamenti di Gesù di Nazareth, da Paolo prima e, dopo, dagli esponenti della Patristica, massimamente con Tertulliano, erano progressivamente depauperati della forza propulsiva verso la strada dell'emancipazione egualitaria femminile, queste indicazioni di Agostino dovevano apparire rivoluzionarie. Innovative lo furono di certo. Basti pensare, come raccontato dallo stesso Agostino, a ciò che diceva la madre Monica del libertino marito Patrizio, lodandolo perché non la picchiava come facevano i mariti delle sue amiche: “Educata dunque alla discrezione e alla sobrietà, e da te sottomessa ai genitori piuttosto che dai genitori a te, quando compì l'età da marito fu consegnata a un uomo che servì come un padrone [...] Quanto poi agli oltraggi da lui inflitti al letto coniugale, fu così tollerante che non ebbe mai alcun diverbio con lui a questo proposito. Aspettava che su di lui scendesse la tua misericordia, e con la fede gli desse un po' di castità [...] C'erano molte sue amiche che avevano mariti meno violenti, eppure portavano in faccia i segni delle percosse, a volta erano addirittura sfigurate: durante le loro conversazioni si lamentavano del modo di vivere dei mariti. Ma lei, quasi prendendole benevolmente in giro, disapprovava il loro linguaggio - e in questo c'era qualcosa di serio: dal momento in cui, diceva, si erano sentite leggere solennemente il contratto matrimoniale, dovevano considerarsi schiave in forza di quel documento”.⁹⁶

I suoi sermoni su queste tematiche non dovevano incontrare molto consenso da parte dell'uditorio maschile. Lo dice esplicitamente egli stesso in uno dei tanti, nel Sermone 82: “Coloro che non intendono essere fedeli alle loro spose - e sono tanti - vorrebbero che io non parlassi di questo argomento. Ma io ne par-

⁹⁶ Cfr. Cap. 9, 9.19.

lerò, che vi piaccia o no. Vedo che si arrabbiano contro di me e dicono tra loro: quest'uomo è al corrente, mia moglie è andato a trovarlo in chiesa.”

La tematica della fedeltà e della continenza al fi fuori del rapporto coniugale è una delle più presenti sia nei *Sermones* sia nelle *Epistolae*, quasi fosse un modo per ripercorrere quale penitenza e confessione la sua vita di scavezzacollo e la cupiditas pre-conversione. E soprattutto appare come un perdurante rimorso di non essere stato fedele alla sua donna e di averla ripagata non con uguale continenza. Nel Sermone 132 c'è quasi una riproposizione negli stessi termini di quanto scritto nelle Confessioni a proposito del suo differente comportamento, a fronte di quello “forte” della sua donna con e dopo la separazione: “Fai per lei quanto pretendi per te. Da quel sesso debole tu pretendi la forza; tocca al più forte vincere per primo. Non è vergognoso vedere tanti uomini superati dalle loro spose? Le mogli si conservano caste e gli uomini non ne sono capaci?”⁹⁷

Che il riferimento sia alla sua vita passata, lo denota anche la concezione generale dell'unione coniugale, per la quale il rapporto tra marito e moglie è pur sempre di sudditanza: “Il fatto è indiscutibile, il Vescovo ha sottoscritto il vostro contratto; le vostre spose sono vostre serve, voi siete i padroni”.⁹⁸ In fondo è l'immagine della mitezza e della subalternità della madre che, come tutte le donne educate a comportamenti adeguati al ruolo assegnato loro nei secoli dall'organizzazione sociale, accettava l'invasività anche irrispettosa e talvolta violenta del marito, per poi nel silenzioso, umile e successivo intervento disponeva e indirizzava verso finalità da lei prospettate. E il ritratto di Monica consegnato alle Confessioni è la visiva esemplificazione delle indicazioni morali date ai suoi fedeli attraverso i *Sermones* o le *Epistolae*.⁹⁹

Questa regola, data come comportamento conforme alla religione e assunta come valore etico-sociale, è costante nei suoi scritti: “E a ragione: poiché senza dubbio giusta servitù e giusto dominio si ha quando le bestie sono sottomesse

⁹⁷ Erano queste le parole dette da lui nelle Confessioni a proposito della sua donna e di lui, riportate sopra: “Era più forte di me e ha fatto il suo sacrificio con un coraggio e una generosità tali che non ero abbastanza forte da eguagliare.” E ancora: Ma io sventurato, incapace perfino di imitare una femmina, non ebbi la pazienza di aspettare ancora due anni...”

⁹⁸ Cfr. *Sermone* 332.

⁹⁹ Cfr. Cap. 9, 9.19. “Ma lei riusciva a non opporre resistenza, neppure verbale, per non parlare delle azioni al marito mentre era in collera. Quando però l'ira era sbollita e lo vedeva tranquillo, coglieva il momento adatto per rendergli conto delle proprie azioni, nel caso che la sua furia fosse stata senza motivo.”

all'uomo e l'uomo ha il dominio sulle bestie. Così infatti fu detto quando l'uomo fu creato: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza; e abbia il potere sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su tutte le bestie che sono sulla terra (Genesi). Con ciò si fa vedere che la ragione deve avere il dominio su gli esseri privi di ragione. [...] Tra gli uomini vige anche l'ordine della natura per cui le donne siano soggette ai mariti e i figli ai genitori, poiché anche in questo caso è giusto che la ragione più debole sia soggetta alla più forte".¹⁰⁰

Ed in seguito viene ribadito secondo un principio riconducibile alla natura e nel 1600 sarà fatto proprio dal Giusnaturalismo per assumerlo quale principio posto a base del Diritto.

“È nell'ordine della natura che le mogli servano i loro mariti ed i figli i loro genitori, e la giustizia di ciò risiede nel principio che gli inferiori servano i superiori.... È la giustizia naturale che vuole che i meno capaci servano i più capaci. Questa giustizia diventa evidente nel rapporto tra gli schiavi ed i loro padroni, che eccellono in intelletto, ed eccellono in potere.”¹⁰¹

Lo stesso concetto è ribadito in un'altra opera, richiamando a sostegno le affermazioni di due Apostoli, quasi a ricondurre questo comportamento all'insegnamento di Gesù di Nazareth: “Non può esserci dubbio che è più consona all'ordine della natura che l'uomo domini sulla donna, piuttosto che la donna sull'uomo. Questo è il principio che emerge quando l'apostolo (Paolo) dice “La testa della donna è l'uomo;” e “Mogli, siate sottomesse ai vostri mariti”. Anche l'apostolo Pietro scrive: “Sara obbediva ad Abramo, chiamandolo padrone”.¹⁰²

Queste indicazioni di Agostino vengono anche espresse nella fondamentale opera *De Civitate Dei*. Lo fa nel libro XIX quando affronta il problema del sommo bene.

La trattazione di questo tema diventa un inno alla pace, vista come il prodotto finalistico della stessa creazione. Ontologicamente si realizza come “costituzione ordinata delle parti”. Nella concretezza politica è una progressiva costruzione rivolta a dare ordine e pacificazione a tutte le componenti strutturali della società. In questa complessiva tematica si esprime la sua visione

¹⁰⁰ Cfr. *Questioni sull'Eptateuco*, Libro I, 53.

¹⁰¹ Cfr. Ivi, Libro I, 153.

¹⁰² Cfr. *Sulla Concupiscenza*, Libro 1, cap. 10.

della famiglia e dei rapporti tra i membri al suo interno: “Anzitutto quindi l’uomo deve avere cura dei suoi: egli ha l’occasione più opportuna e più facile di aiutarli sia nell’ordine della natura, sia in quello della società umana. Al riguardo l’Apostolo dice: “Se poi qualcuno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede ed è peggio di un infedele”. Qui sorge perciò anche la pace domestica, cioè la concordia ordinata nel comandare e nell’obbedire di coloro che abitano assieme. Quelli che si prendono cura degli altri esercitano un comando, come il marito verso la moglie, i genitori verso i figli, i padroni verso gli schiavi. Obbediscono invece coloro di cui ci si prende cura, come le mogli verso i mariti, i figli verso i genitori, gli schiavi verso i padroni”.¹⁰³

Nulla toglie a questa visione fondamentalmente maschilista la successiva mitigazione del comando, fatto non per il piacere del comandare, ma finalizzato a rendere un “servizio” ai comandati: “Ma nella casa del giusto, che vive secondo la fede e che è ancora in cammino lontano dalla città celeste, anche coloro che comandano sono al servizio di quelli che sembrano essere comandati. Non comanda infatti per passione di potere, ma per dovere di servizio, non per l’orgoglio di comandare, ma per la misericordia di soccorrere.”¹⁰⁴

Agostino, nonostante queste indicazioni etico-religiose sui comportamenti da tenere nelle relazioni ed istituzioni sociali, compie un passaggio teoretico notevole nei confronti soprattutto di Paolo. Egli dà della donna e dell’uomo, come riportati nelle parole della Genesi, una interpretazione olistica a differenza sostanziale di quella “maschilista” che ne aveva data l’Apostolo Paolo: “L’uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell’uomo. E infatti non l’uomo deriva dalla donna, ma la donna dall’uomo; né l’uomo fu creato per la donna, ma la donna per l’uomo”.¹⁰⁵

La ricerca teologica, ma ad un tempo filosofica, di Agostino incontra sul suo percorso teoretico una controversia problematica che nel suo altalenare restò insoluta e costituì un dilemma consegnato alle successive elaborazioni. È in que-

¹⁰³ *Civitas Dei*, (la Pace nell’Amore) XIX, 14.

¹⁰⁴ *Ivi*.

¹⁰⁵ Paolo, *Lettera ai Corinzi*, 11,7-9.

sta controversia insoluta che la donna non riesce a trovare una sua dimensione di completa uguaglianza con l'uomo.

Ancora oggi nell'esegesi delle due versioni della Genesi su tale punto persistono resistenze nell'attribuire anche alla donna l'immagine divina fin dal momento della sua creazione.

È stata la teologa norvegese Kari Elisabeth Borresen a dare un'interpretazione approfondita ed una meticolosa analisi della teologia di Agostino, nella quale riconosce una svolta nella visione antropologica della donna considerata sostanzialmente alla pari dell'uomo.¹⁰⁶

Nella fase iniziale dell'interpretazione della Genesi, dopo la predicazione del Cristo, si riteneva che la donna diventasse uguale all'uomo nell'atto della salvezza attraverso il Salvatore, grazie al quale raggiungeva la "pienezza" della virilità propria dell'uomo.

Fu senz'altro la lettura di Platone e dei platonici ad influire sul convincimento che la donna sia stata creata ad immagine dell'uomo per quanto riguarda la sua anima razionale, ma non nella corporeità al femminile.

Agostino superò l'argomentazione paolina della Lettera ai Corinzi, nella quale si attribuiva solo all'uomo l'immagine divina sulla base della derivazione della donna dalla costola del primo uomo.

E il superamento di questo passaggio paolino avviene reinterpretando le parole dello stesso in un'altra delle sue Lettere: "Sopraggiunta la fede, non siamo più sotto un pedagogo. Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù".¹⁰⁷

Nel primo caso il riferimento è alla creazione di Adamo dalla polvere del suolo e alla successiva immissione dell'alito vitale. La precedenza della creazione dell'uomo ad "immagine" del Dio e la derivazione della donna dalla sua co-

¹⁰⁶ Subordinazione et Equivalenza. *Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquino*, Parigi, 1968. Fu tradotto anche in Italia. Ma cfr. anche *Studia Theologica*, 1992.

¹⁰⁷ Paolo, *Lettera ai Galati*, 3.

stola, per di più come “aiuto”, ha comportato la connotazione teomorfa soltanto dell’uomo.

Nel secondo caso, il passo di Paolo è interpretato come “correzione” della iniziale esclusione del femminile, includendolo in una iniziale creazione “pre-sessuale”, quindi teomorfa nella natura spirituale, e una conseguita salvezza nell’inclusione unitaria con il maschio, attraverso l’unitarietà salvifica del Cristo.

Fin dalle prime opere Agostino affronta questo tema. Nel Commentario sulla Genesi contro i Manichei, afferma che quando erano nell’Eden l’uomo e la donna fossero “corpi spirituali” e che l’atto della riproduzione non avvenisse come atto sessuale. Interpreta le parole della Genesi - *Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra”* – non in senso letterale, come riferite alla procreazione corporea, ma in senso figurato, quale produzione di azioni buone. Insomma non una “prole” fisica, ma spirituale.

Secondo Agostino ad essere state create a immagine di Dio sono le anime di Adamo ed Eva. Successivamente, però, ritiene che con la caduta, quindi peccando, perdano la teomorfia.¹⁰⁸

È questo un dilemma che si porterà dietro per lungo tempo e sarà dibattuto, sempre in modo controverso e dubbioso, in quasi tutte le opere nelle quali viene all’attenzione teoretica. Un esempio del dubbio e delle incertezze lo si trova anche ne *La dignità del matrimonio*: “Non è necessario a questo punto che noi analizziamo e risolviamo il problema di come sarebbe potuta nascere la prole dei primi esseri umani, se questi non avessero peccato. Dio li aveva benedetti con le parole: *Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra*, ma l’unione fisica non può essere propria che dei corpi mortali, e la condizione mortale i loro corpi la meritavano appunto con il peccato. In effetti sulla questione si sono dati parecchi e diversi pareri, e se si volesse esaminare quale di essi si accordi nella maniera migliore con la verità delle divine Scritture, bisognerebbe ricorrere a una lunga trattazione. I nostri progenitori, se non avessero peccato, avrebbero potuto avere figli, anziché attraverso la relazione carnale, in qualche maniera diversa, per dono del Creatore onnipotente, dato che egli poté far nascere loro stessi senza genitori, poté formare il corpo di Cristo nel grembo di una vergine e, per parlare in maniera intelligibile anche a coloro che non

¹⁰⁸ Cfr. *Commentario sulla Genesi*, 6, 27, 38.

credono, poté assicurare la riproduzione alle api senza unione sessuale. Oppure si può pensare che questo passo contenga molti significati mistici e figurati, e che quindi la frase: *Riempite la terra e dominatela*, vada interpretata diversamente, intendendo cioè che questo si sarebbe realizzato con la pienezza e la perfezione della vita e del potere. Perciò anche lo stesso accrescimento e moltiplicazione espressi con le parole: *Crescite e moltiplicatevi* dovrebbe indicare un progresso dello spirito e un'abbondanza di virtù, come è nel salmo: *Tu mi moltiplicherai in virtù nell'anima mia*. Non sarebbe stata data all'uomo questa continuazione nella prole, se non dopo che, a causa del peccato, l'individuo fu destinato a scomparire nella morte. O forse da principio a quegli uomini fu creato un corpo non spirituale, ma solamente animale, perché con il merito dell'obbedienza diventasse poi spirituale, e l'immortalità fosse ottenuta non dopo la morte che penetrò sulla terra per invidia del diavolo e fu il castigo del peccato, ma per quella commutazione che indica l'Apostolo, quando dice: *Poi noi viventi, i superstiti, insieme ad essi saremo rapiti sulle nubi, in cielo verso il Signore*. Allora dovremo intendere che quei corpi che costituirono la prima coppia fossero creati mortali all'origine, ma che tuttavia non sarebbero morti, se non avessero peccato. Dio aveva minacciato loro la morte, come si minaccia una ferita, poiché il loro corpo era vulnerabile; ma ciò tuttavia non sarebbe accaduto, se essi non avessero trasgredito il suo divieto. Dunque, in questa condizione tali corpi si sarebbero potuti riprodurre anche attraverso l'atto coniugale, ma si sarebbero accresciuti fino a un certo limite, senza arrivare alla vecchiaia; oppure sarebbero anche arrivati alla vecchiaia, ma tuttavia non alla morte, fino a che la terra fosse colmata dalla loro moltiplicazione benedetta dal Signore”.

Ho riportato questo lungo brano proprio per mostrare quanto il problema fosse dibattuto – non solo in Agostino – perché nodale per la visione della donna e del suo ruolo nella creazione, prima, e nella vita familiare e sociale, dopo.

È un passaggio fondamentale che attraverserà la teoresi filosofica, nelle varie sue formulazioni, e quella teologica. Un problema tornato alla ribalta oggi che si sta affrontando nella Chiesa il problema del sacerdozio esteso alle donne. L'inferiorità della donna, che emerge dall'interpretazione della Genesi, la sua derivazione dall'uomo e quindi la sua non teoformità – se la Genesi viene

così interpretata – sarebbe il principale, forse insormontabile ostacolo all'accesso delle donne al sacerdozio.

Nonostante le incertezze, le contraddizioni, i dubbi e gli espedienti logici e linguistici, che in definitiva non rendono ontologicamente chiara l'affermazione di uguaglianza e di teoformità della donna, Agostino è il primo ad affermare che anche essa è stata creata in qualche modo ad immagine di Dio.

Abbastanza esplicito è un passaggio del *De Trinitate*: “Ma ciò che in noi, pur non essendoci comune con gli animali, presiede alle nostre attività di ordine materiale e temporale, appartiene senza dubbio alla ragione, ma di quella sostanza razionale del nostro spirito, che ci unisce e sottomette alla verità intelligibile e immutabile, è, come una derivazione e una applicazione nel trattamento e nel governo delle cose inferiori. Come infatti in tutto il regno animale non si trovò per l'uomo aiuto simile a lui, ma questo aiuto lo si formò da una parte di lui e gli fu dato in sposa, così per il nostro spirito che attinge la verità trascendente non esiste per regolare l'uso delle cose materiali nei limiti della natura umana un aiuto simile ad esso nelle parti che abbiamo comuni con le bestie. E perciò una parte della nostra ragione riceve un'incombenza speciale, che non ha lo scopo di creare una frattura, ma di fornire un aiuto in un campo subordinato. E come i due corpi dell'uomo e della donna non sono che una sola carne, così pure il nostro intelletto e l'azione, il consiglio e l'esecuzione, la ragione e l'appetito razionale (o se c'è qualche altro modo di dire che designi queste realtà in maniera più espressiva) sono compresi nell'unità della natura dello spirito; cosicché, come di quelli è stato detto: Saranno due in una sola carne; così di questi si possa dire: Sono due in un solo spirito”.¹⁰⁹

L'esegesi allegorica, la teomorfia della donna nella condizione presessuale della pura spiritualità, la differenza tra una sempre piena immagine di Dio che appartiene all'uomo e che la donna riconquista solo con l'assunzione salvifica nell'unità della “virilità” maschile, l'aver trasferito, inoltre, l'uguaglianza dal piano della salvezza a quello della creazione spirituale, non solo lascia irrisolto il problema, ma involontariamente consolida la subordinazione della donna quale espressione della volontà divina.

Queste elaborazioni, che richiamano chiaramente le sue letture platoniche e neoplatoniche, lo conducono in terreni minati che appartengono ad una lunga

¹⁰⁹ Cfr. 12. 3. 3.

tradizione sia filosofica, sia religiosa, sia mitologica, una tradizione che Platone richiama nel *Simposio*: “In principio tre erano i sessi degli uomini, non due come ora: maschio, femmina e il terzo sesso che partecipava ai caratteri di entrambi gli attuali. Un tempo, dunque, l’androgino era un unico essere vivente, formato dagli altri due sessi insieme riuniti, maschio e femmina [...]. Che vigore, che potenza di forza presentava questa duplice creatura e quale sterminato orgoglio! Decise, allora, di tentare una scalata al cielo con l’intento di far violenza agli dèi [...]. Zeus pensò a lungo e alla fine si decise: Taglierò in due ciascun uomo [androgino]. Saranno così più deboli e nello stesso tempo ci potranno servire meglio perché il loro numero sarà più grande”.¹¹⁰

A torto Gianfranco Ravasi vede tra la visione di Platone e quella di Agostino una netta differenza: “La differenza rispetto al mito dell’androgino così come è formulato da Platone è, comunque, netta e non solo perché la concezione del filosofo greco suppone una divisione anche nei maschi e nelle femmine primordiali non androgini così da giustificare l’omosessualità: “Tutte le donne tagliate dall’unico sesso femminile hanno propensione per altre donne e quanti sono taglio del sesso maschile vanno dietro ai maschi”. La differenza radicale sta nel fatto che, mentre per Platone lo stato ideale è nell’unità androgina, per la *Genesi* “non è bene che l’uomo sia solo”, mentre la realtà “molto buona/bella” è che esistano i due sessi, la cui identità non è una maledizione, bensì una benedizione divina.”¹¹¹

Ed è proprio qui, invece, l’ascendenza platonica di Agostino, se questa interpretazione dei passi della *Genesi* la riportiamo al tema centrale di tutto il suo pensiero, che è quello dell’Amore. Questo, come eros e filia, in entrambi i filosofi nasce da una privazione, anzi da una deprivazione di una parte e quindi da una scissione dell’unità edenica e celeste. In forza di questa scissione – intesa come

¹¹⁰ Platone, *Simposio*, 189d-193d.

¹¹¹ Gianfranco Ravasi, *Generare la vita. Maschio e femmina li creò*, Edizioni San Paolo, 2013.

immersione nel peccato dal quale liberarsi, si va alla riconquista dell'Unità perduta attraverso il Cristo. Platone avrebbe detto l'Assoluto.

Il Ravasi avrebbe ragione, invece, se la tesi agostiniana fosse interpretata nella dimensione della vita terrena. Insomma se il pensiero di Agostino riguardasse la condizione dell'essere umano nella Polis.

Si tratta, invece, della tensione fideistica, della ricerca dell'autenticità del sé, per ricostituire in Cristo l'unitarietà originaria – senza peccato – della beatitudine celeste ed edenica.

L'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, oltre a rimanere un animale esperisce una realtà complessa, espressa in un testo della tradizione giudaica antica attraverso l'idea della duplice origine della sua anima e del suo corpo: "Di tutte le creature che vengono dal cielo, sia il corpo sia l'anima sono celesti; e di tutte le creature che sono formate dalla terra, sia l'anima sia il corpo sono dalla terra; con l'eccezione dell'uomo, la cui anima è dal cielo, e il corpo dalla terra». Egli è uno, ma all'interno di questa innegabile unità incontra una dualità.¹¹²

Il dilemma di Agostino, che ha attraversato tutto il suo pensiero, sempre in una continua precisazione/correzione di quanto andava affermando, si acuiva ancor più a fronte del duplice racconto della *Genesi*,¹¹³ diversificato sia linguisticamente sia concettualmente. E qui si imbatteva nella diffusa antica tradizione della "divinità androgina" e sull'attribuzione della sessualità in una realtà metafisica e spirituale che non poteva ammettere la sessualità nella declinazione corporea del mondo temporale.

Non solo, ma si imbatteva nel raggiungimento della salvezza della donna che avrebbe dovuto pervenire alla "mascolinità e virilità" che era in Cristo.¹¹⁴

Il diventare "maschio" – un tema classico nelle elaborazioni dell'antico pensiero cristiano – era la condizione essenziale della redenzione della donna.

¹¹² Cfr. A. Scola, *Persona e società*, in Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Dizionario di dottrina sociale della Chiesa, Milano 2004, 32.

¹¹³ 1° racconto: "E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, (perché) a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra". (*Genesi* 1-26).

2° racconto: "Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio (-le) e femmina (-ile) li creò". (*Genesi* 2-25).

¹¹⁴ Cfr. *Efesini*, 4-13, "fino a che tutti giungiamo all'unità della fede e della piena conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomini fatti, all'altezza della statura perfetta di Cristo".

Solo diventando conforme al “virile” Cristo avrebbe conseguito il ritorno alla condizione edenica perduta con il peccato.

Il brano di un Vangelo non riconosciuto dalla Chiesa, quello di Tommaso,¹¹⁵ ci può essere di aiuto a comprendere sia il tema della mascolinità, sia la elaborazione che angustió il pensiero di Agostino: “Simon Pietro disse loro: che Maria (di Magdala) si allontanano da noi, perché le donne non sono degne della Vita. Gesù disse: Io stesso la guiderò per renderla maschio, affinché anche lei possa diventare uno spirito vivente,¹¹⁶ simile a voi maschi. Perché ogni donna che si farà maschio entrerà nel regno dei cieli”.

Mi sembra appropriato ciò che sul tema della creazione e del rapporto in essa tra il maschile e il femminile dice il Levinas.

L'umanità in sé è unità duale. Nella contingenza si presenta come polarità interna, che, come anche il pensiero cristiano riteneva, si esprime secondo armonia e continua tensione tra unità e dualità, tra identità ed alterità. Levinas identifica questa strutturale tensione quale lacerazione o scelta. La creazione umana è straordinaria; creando un uomo, si trattava di creare in una creatura due creature. Erano due in una sola. E non si parla della donna. Che cos'è l'umano? Il fatto, per un essere, di essere “due” pur essendo “uno”. Una divisione, una lacerazione in seno alla sua sostanza, o, semplicemente, la coscienza e la scelta: l'esistenza al bivio, tra due possibilità, tra due tendenze

¹¹⁵ Il motivo del non riconoscimento non attiene al dubbio che non sia stato scritto da Tommaso, ma al fatto che per la Chiesa risenta della dottrina Gnostica. Il pensiero gnostico e la conseguente interpretazione delle Scritture affascinarono in primo momento Agostino. Anche se il cammino della conversione comportò la sua critica allo gnosticismo, restarono in lui gli echi delle problematiche elaborate in quell'ambito, unite alle letture neoplatoniche.

¹¹⁶ Richiama qui il testo della *Genesi* 2.7: “Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente”.

che si escludono o si oppongono. Coscienza e libertà sarebbero la definizione dell'uomo; in breve, la ragione.¹¹⁷

Agostino si fermò di fronte al rischio dell'eresia e nei *Sermones* e nelle *Litterae*, pur mitigando il comune sentire e il predicare dei Padri della Chiesa, restò nel solco della concezione che riteneva la donna inferiore all'uomo.

b₃) Anselmo

Chi era Anselmo? "Monaco di intensa vita spirituale, eccellente educatore di giovani, teologo con una straordinaria capacità speculativa, saggio uomo di governo ed intransigente difensore della *libertas Ecclesiae*, Anselmo è una delle personalità eminenti del Medioevo, che seppe armonizzare tutte queste qualità grazie a una profonda esperienza mistica, che sempre ebbe a guidarne il pensiero e l'azione." Questo è il ritratto che ne fece Joseph Aloisius Ratzinger in occasione del IX centenario della morte.

Dalla biografia più accreditata¹¹⁸ si ricava che è nato e si è formato nella mistica religiosa fin dai primissimi anni della sua vita, grazie all'unica donna con la quale sia stata in rapporti di stretta relazione affettiva. A differenza del padre, dissipatore di ricchezze, amante della bella vita e dai modi molto rudi anche in famiglia, la madre era di abitudini morigerate, comportamenti sobri e ispirata da profonda religiosità cristiana. Mentre il padre era di origini longobarde, la madre era una nobile burgunda. Il biografo Eadmero di Canterbury, che fu suo discepolo e segretario, ritrae Ermenberga come irreprensibile madre di famiglia. Fu lei a prendersi cura della prima formazione umana e religiosa del figlio, che successivamente lo affidò ai Benedettini di Aosta, sua città natale.

Questa formazione avuta fin dalla nascita non poteva non produrre in lui una vocazione che si sarebbe tradotta subito in sincera e ferma vita al servizio della diffusione e difesa della fede religiosa. Tant'è che a soli 16 anni chiese di essere ammesso all'ordine dei Benedettini. Il priore, avendo saputo che il padre era contrario, rifiutò l'ammissione. Pur dopo la guarigione di Anselmo, che si era ammalato gravemente, il padre restò ostile all'entrata nei Benedettini. Purtroppo di lì a poco la madre morì ed egli non potette avere nemmeno

¹¹⁷ E. Lévinas, *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Roma 1985, pagg. 116 e segg.

¹¹⁸ Eadmero di Canterbury, *Vita di Sant'Anselmo*, a cura di S. Gavinelli, Jaca Book, Milano, 1987.

il conforto della sua relazione affettiva, che era il punto di riferimento psicologico e religioso. Sembrò perdere ogni interesse per lo studio e per la vita monacale.

I contrasti quotidiani con il padre furono di certo determinanti perché egli abbandonasse la casa, nonostante gli agi che gli offriva, e si mettesse in viaggio alla ricerca di centri di studio, che allora erano quasi tutti nelle comunità religiose. Tre anni dei quali si sa poco, poi la sua carriera religiosa, che lo portò a Canterbury, e i suoi scritti rimasti nella storia della Chiesa e del pensiero.

Ho fatto questi pochi cenni della vita di Anselmo, come per la vita di Agostino e di altri, perché la relazione dei “filosofi” con le donne non riguarda solo quella che si colora della passione amorosa individuale o del più generale rapporto simpatetico nella comunità. Non solo. Il rapporto sociale e concreto con la donna nella multiformità delle sue declinazioni non è mai neutro o indifferente ai fini dei comportamenti di vita e di pensiero dell’uomo. Se Anselmo non avesse avuto la presenza di quella madre e con lei quella relazione formativa così intimamente affettiva, sarebbe diventato un illustre rappresentante ed uno dei più importanti filosofi e teologi della chiesa?

Come credo che anche la sua visione della donna sia stata definita, oltre che da esegesi teoretiche, dall’immagine che fin dalla nascita ha avuto della madre.

È un suo attento biografo che coglie, invero come notizia sulla sua vita, quanto la madre abbia influito sulla formazione di Anselmo, fin da quando era bambino: “[imparò da sua madre Ermenberga] che c’è un solo Dio, creatore di tutte le cose, che regna nei cieli, che fa doni ai buoni e li premia: egli credette e ancora in tenera età aspirava a conoscerlo. Con fantasia di fanciullo riteneva che il cielo fosse sospeso sui monti vicini, che qui ci fosse il palazzo di Dio, del quale aveva sentito parlare, e che Dio vi dimorasse fisicamente insieme con gli angeli e i santi.”¹¹⁹

La ricerca religiosa e teoretica di Anselmo comincia dalla insondabile grandezza di Dio in cui l’uomo si ritrova nella sua miseria peccaminosa: “La mia vita mi fa paura. Vagliata attentamente, quasi tutta la mia vita mi appare o peccato o sterilità. E se qualche frutto in essa si vede, è così simulato o imperfetto o in qualche modo corrotto che, sicuramente, o non piace o dispiace a Dio. La tua vita,

¹¹⁹ Giovanni di Salisbury, *Vita di Sant’Anselmo*, Jaca Book, Milano, 1990, p. 27.

dunque, uomo peccatore, non quasi tutta ma certamente tutta o è nel peccato e va condannata, oppure è senza frutto e va disprezzata”.¹²⁰

È ancora il Dio appreso dalla madre e che cercava sui monti, mentre l'uomo è nella valle, in un profondo burrone. E non c'è alcuna distinzione tra femmina e maschio!

Poi giunge la domanda, che costituisce il tema centrale di ogni discorso teologico e che si ritrova in tutta la riflessione medioevale. In Anselmo fu il titolo della sua maggiore opera, *Cur Deus homo*, in cui affronta il problema del rapporto tra uomo e Dio, tra una creatura portatrice di sensibilità e una divinità che non vive nell'insondabile mondo della metafisica – sull'alto monte della sua visione infantile – ma diventa approdo di beatitudine e liberazione dal peccato dell'essere umano.

In termini di teoresi filosofica, un Dio non più oggetto di “scienza”, ma un Dio “sapienza”: la conoscenza del Dio che si unisce al “sentire”, il vero che entra nella quotidianità e si traduce in criterio di vita vissuta e da vivere.

Il percorso di conoscenza del Dio altro non è che un percorso di autoconsapevolezza di sé. In tal modo il pessimismo del quale era investita l'umanità, diventa, attraverso la fede come acquisizione di beatitudine, la condizione della sua “dignità” nella ricomposizione della spiritualità originaria. Un processo che accomuna maschio e femmina.

È quanto discute nelle due opere che precedono l'opera principale, il *Monologion* e il *Proslogion*.

Qui elabora la concezione del “sentire Dio” come sapienza, come comprensione della fede – *intellectus fidei* – come esperienza di beatitudine che può

¹²⁰ Anselmo d'Aosta, *Orazioni e Meditazioni*, Jaca Book, Milano, 1997, p. 429.

avvenire non più salendo la “montagna dove risiede la divinità”, ma nella vita temporale, nella quotidianità se vissuta nella beatitudine data dalla fede.

La temporalità, l’essere qui ed ora dell’umanità, il suo essere corporeità, diventa esperienza di beatitudine e quindi non più degrado e perdizione, realtà irrimediabilmente condannata e peccato.

Vita fisica e vita spirituale sono costitutive entrambe dell’esperienza del *gaudium plenum et plus quam plenum* che si consegue con l’*intellectus fidei*.¹²¹

Con Anselmo salta lo schematismo gerarchico della creazione,¹²² che era a base della visione della donna da Paolo in poi e che, trasmesso attraverso il retaggio filosofico del platonismo alla Patristica, Agostino compreso, fece della corporeità femminile la causa di tutti i peccati che affliggono l’umanità e il presupposto antropologico della sudditanza della donna.

Egli non fa più riferimento alla differenza di genere per determinare la vicinanza o la lontananza dalla beatitudine; né chiama in causa il corpo e la carne per attribuire alla femmina la vocazione al peccato e l’ostacolo per la salvezza.

Ritengo che l’approdo a questa concezione sia stato psicologicamente – magari inconsapevolmente – determinato dall’esperienza di vita simpatetica con la madre, con i suoi principi morali di cui si nutriva quotidianamente. Come poteva mai pensare che la vita morigerata della madre vissuta nell’abbraccio spirituale con la beatitudine divina si conciliasse con una visione negativa e riprovevole della donna, del matrimonio, della corporeità, della sessualità e della procreazione? Come poteva pensare, ricordando la madre, che essa fosse vissuta in un baratro?

La visione in positivo offerta dalla madre – moglie e madre esemplare nella fede in Cristo – era l’immagine in positivo di una antropologia femminile e di certo si tradusse nella teoresi anselmiana della donna, del matrimonio e della

¹²¹ Cfr. *Proslogion*, Rusconi, Milano, 1996, particolarmente i capitoli II e XXVI.

¹²² Al primo posto sta Dio, creatore e signore dell’universo, e tutte le creature seguono per grado di somiglianza e di partecipazione della perfezione del suo essere: prima viene l’angelo, la creatura a lui più simile in quanto dotata di razionalità e priva di un corpo fisico, segue l’uomo, anch’egli creatura razionale, ma dotata di un corpo fisico, poi la donna, giudicata inferiore all’uomo per natura in quanto dipendente dal suo essere, troviamo poi gli altri animali, le piante e, infine, tutte le restanti realtà, esistenti ma prive di vita. Per una valida interpretazione dell’antropologia di Anselmo, si vedano gli studi di Matteo Zoppi, in particolare *La dignità dell’uomo e della donna in Anselmo d’Aosta*, Studia Anselmiana, 161 (2014), Atti del Simposio Internazionale Conoscenza ed affectus in Anselmo d’Aosta, nel 900mo anniversario della morte di S. Anselmo d’Aosta, Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, Roma, 21-22 aprile 2009, Editions of Sankt Ottilien, Roma 2014, pp. 421-430.

verginità. Certamente non rivoluzionarie, ma divergenti e anomale in un'epoca misogina – XI secolo, in pieno medioevo – che del corpo e del sesso femminile aveva fatto gli strumenti fondamentali della condanna etica, sociale e religiosa.

La riabilitazione della corporeità era innanzitutto nella risposta all'interrogativo posto nel titolo del suo libro più maturo *Cur Deus homo*. Perché Dio si è rivelato nel corpo di un uomo, se il corpo porta con sé il peccato come prigionia e vincolo?

“*Boso*: Obiciunt nobis deridentes simplicitatem nostram infideles quia deo facimus iniuriam et contumeliam, cum eum asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de femina, lacte et alimentis humanis nutritum creuisse, et – ut multa alia taceam quae deo non uidentur conuenire – lassitudinem, famem, sitim, uerbera et inter latrones crucem mortemque sustinuisse. [...]”

Anselmus: Sicut per hominis inoboedientiam mors in humanum genus intrauerat, ita per hominis oboedientiam uita restitueretur. Et quemadmodum peccatum quod ruit causa nostrae damnationis, initium habuit a femina, sic nostrae iustitiae et salutis auctor nasceretur de femina. Et ut diabolus, qui per gustum ligni quem persuasit hominem uicerat, per passionem ligni quam intulit ab homine uinceretur”¹²³.

E nella stessa opera, poco dopo, esprime anche il suo pensiero sulla verginità: “Benché la creatura non abbia nulla da sé, tuttavia, quando Dio le concede di fare o di non fare lecitamente una cosa, le dà la possibilità di scegliere l’una o l’altra. Per cui, sebbene una sia migliore dell’altra, la creatura non è obbligata in maniera determinata né all’una né all’altra; ma sia che compia quella migliore sia che compia l’altra, si deve dire che doveva fare ciò che fa. E se compie la cosa migliore essa ha un premio in quanto liberamente dà ciò che è suo. Per esempio, pur essendo la verginità migliore del matrimonio, nessuno dei due stati è impo-

¹²³ Cfr. Anselmo d’Aosta, *Cur Deus Homo* (Perché un Dio uomo), Lib. I, cap. 3, pp. 73-74. Traduzione: “*Bosone*: Gli infedeli che deridono la nostra semplicità ci obiettano che facciamo ingiustizia a Dio e lo avviliamo quando affermiamo che è sceso nel ventre di una donna, e che è nato di donna, che è cresciuto nutrendosi di latte e cibo umano, e – trascurando molte altre cose che non sembrano addirsi a Dio – che ha sopportato stanchezza, fame, sete, frustate, e la croce e la morte tra due ladri. [...] *Anselmo*: Come la morte è entrata a far parte della natura dell’uomo per la disobbedienza dell’uomo, così la vita doveva essere ripristinata dall’obbedienza dell’uomo. E, come il peccato che è stato la causa della nostra dannazione ha avuto origine da una donna, così l’autore della nostra giustizia e salvezza doveva nascere da una donna. E, come il diavolo ha conquistato l’uomo persuadendolo ad assaggiare il frutto dell’albero, così doveva a sua volta essere conquistato dall’uomo per mezzo della passione sopportata sulla croce”.

sto all'uomo in modo determinato, ma diciamo che sia chi usa del matrimonio sia chi preferisce conservare la verginità fa quello che deve fare. Nessuno affermerà che non si deve scegliere la verginità o il matrimonio; ma che ciascuno deve fare ciò che preferisce prima di scegliere l'uno o l'altro stato, e se sceglie la verginità può attendere una ricompensa per il dono che liberamente offre a Dio. Pertanto quando affermi che la creatura deve a Dio ciò che conosce come migliore e lo può attuare, se intendi "a titolo di giustizia" e non sottintendi "se Dio lo comanda" non sempre è vero. Perché come ho detto, l'uomo non deve praticare la verginità a titolo di debito, ma deve usare del matrimonio se lo preferisce.¹²⁴

Ovviamente è in linea con la successiva definitiva visione della Chiesa cattolica del matrimonio e della verginità, che, quest'ultima, trova in Tommaso la formale collocazione nella gradualità relativa delle virtù, all'interno della distinzione tra integrità materiale e "immunità dalla scottatura della concupiscenza" verginità dell'"intenzione" e verginità come obbligo, tra "violazione del segno della verginità" ed "emissione del seme che provoca un piacere", ed altre minute e sottili logiche distinzioni. Nella sostanza un modo di conciliare la contraddizione tra la visione sociologica "comunitaria" senza vincoli di Gesù di Nazareth, e l'individualismo della visione "patriarcale" della Legge ebraica.¹²⁵

Una argomentazione asettica, tipica del formalismo logico aristotelico, dalla quale è assente la sensibilità mistica di Anselmo, la sua partecipata emotività rispettosa della scelta individuale della donna!

E come non vedere in questo pensiero sul matrimonio e sulla scelta della verginità l'immagine della madre Ermenberga, perduta all'età dei suoi sedici anni, ma rimasta profondamente dentro di sé a segnare la svolta della sua vita con l'allontanamento da casa e l'esperienza di una religiosità profondamente intima e al tempo stesso dispensatrice di amore misticamente solidale?

È una sensibilità - aggiungerei un'immagine - che si ritrova nell'orazione di Anselmo a Maria Maddalena. Si rivolge a lei quale peccatrice perdonata perché "ha molto amato": "O santa Maria Maddalena, versando molte lacrime, tu sei

¹²⁴ Ivi, Lib. II, cap. 18, p. 222.

¹²⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, 152, art. 5 "S. Girolamo attribuisce il centuplo alla verginità per la sua eccellenza rispetto alla vedovanza, cui si attribuisce il sessanta, e al matrimonio, cui si attribuisce il trenta per uno. Invece S. Agostino afferma, che il centuplo si ha nel martirio, il sessanta per uno nella verginità e il trenta nello stato matrimoniale-. Perciò da quel testo non segue che la verginità sia la più grande delle virtù in senso assoluto, ma solo in rapporto alle altre specie di castità."

venuta a Cristo, fonte di misericordia... È lui che ti ha giustificato; lui che, nel tuo dolore tanto amaro, dolcemente ti ha consolato... Ardente innamorata di Dio, io vengo nella mia timidezza ad implorare te che sei beata: io, nella mia oscurità, da te luminosa; io, peccatore, da te giustificata; io, impuro, da te purificata: chiedi insistentemente per me il perdono come lo hai chiesto per te; ottienimi le lacrime dell'umiltà, il desiderio della patria celeste; attingi per me dalla fonte della misericordia, perché io possa lavare i miei peccati; falla scorrere verso di me, perché sia irrigato il mio deserto. A te non sarà difficile ottenere tutto quello che vuoi dal tanto amato e dolcissimo Signore, tuo amico, che vive e regna nei secoli dei secoli”.

b₄) I Catari: coerenza a Gesù e genocidio?

La teoresi filosofica e teologica del Medioevo ha fissato i parametri sociologici ed antropologici, i dettami morali e giuridici in base ai quali si sono definiti i ruoli della donna, la concezione della corporeità e le conseguenti differenza, subordinazione ed emarginazione di genere.

Con il prevalere della Chiesa di Roma, ma anche delle sue diramazioni lungo i secoli, attraverso il susseguirsi dei Concili, in cui si mettevano a tacere le voci di dissenso, si è dato a queste definizioni il crisma della verità sacrale comunicata dalla “voce divina”. La valorizzazione dell'amor cortese e della castellana, che di fatto non è mai esistito se non nelle narrazioni letterarie, così pure della donna idealizzata della quale è ricca la poesia medioevale, altro non è se non una finzione creativa, quasi riparatrice di una realtà sociale codificata in seguito alle elaborazioni selettive della filosofia e della teologia. La vita della donna nel medioevo era ben diversa dalle narrazioni e creazioni poetiche!

In questo panorama quasi omogeneo che ha interessato più di un millennio, non si può non far riferimento almeno ad un grosso e importante movimento che esemplifica sia la problematicità e complessità del progressivo definirsi di questi principi, sia la durezza e la drammaticità storica dello scontro tra le diverse teorie religiose.

Il movimento dei Catari è emblematico di questo drammatico scontro che dall'ambito teoretico-religioso passò a quello temporale, da quello dello scontro dialettico nei Concili a quello militare nei campi di battaglia. Uno scontro che

nei suoi momenti terminali ha acquisito il volto tragico del genocidio e dello sterminio di massa.

Chi erano i Catari?

Il movimento dei Càtari prende nome dal termine greco καθάρως (cataròs = puro) e fa riferimento a molte sette chiamate con nomi diversi a seconda del territorio in cui erano presenti. La loro origine è data dall'Oriente per le ascendenze teoretiche comuni seppur differenziate in alcuni aspetti. Secondo alcuni storici risale ai primissimi secoli del Cristianesimo. Già nella chiesa romana del III secolo con Noviziano, che si proclamò anche Papa contro il papa Cornelio, si può vedere l'inizio di questo movimento. I suoi discepoli, infatti, si chiamavano "puri", cioè catari.

Per Novaziano la Chiesa doveva essere una comunità di santi, puri, nome con cui gli scismatici chiamavano se stessi. L'accoglienza di chi è contaminato dal peccato porterebbe alla contaminazione della Chiesa stessa. Questa visione di una Chiesa messianica, in conflitto con il mondo, si richiamava alle prime comunità cristiane e alla predicazione, per così dire "rivoluzionaria", di Gesù di Nazareth.

La loro massima diffusione avvenne nell'Europa Centro-occidentale nei primi due secoli dopo l'anno mille.

La lotta al Catarismo si protrasse per più di due secoli e terminò dal punto di vista dottrinale con il IV Concilio Lateranense e militarmente con il genocidio operato dalla "crociata contro gli Albigesì".

Da molti storici questa crociata, voluta da Innocenzo III, come lo fu il Concilio, è stata considerata uno di più chiari genocidi che la storia ricordi.

Alcuni anni fa – 31 gennaio 2007 - Vittorio Messori in un articolo sul Corriere della Sera, senza la certezza di riferimenti documentar, negò che fossero avvenute azioni militari violente se non di poco conto e quali legittimi atti contro "una cupa, feroce, sanguinaria setta di origine asiatica". In particolare negò la strage di Béziers (1209). A smentire le sue affermazioni basterebbe ricordare che il fondamentale credo e principio di vita dei Catari era non solo la non violenza, ma anche il divieto di uccidere gli animali.

E per quanto riguarda la strage di Bréziers basterebbe citare la lettera al Papa del legato pontificio Arnaud Amaury: "La città di Béziers fu presa e, poiché i nostri non guardarono a dignità, né a sesso, né a età, quasi ventimila uomini

morirono di spada. Fatta così una grandissima strage di uomini, la città fu saccheggiata e bruciata: in questo modo la colpì il mirabile castigo divino”.¹²⁶

La successiva strage, avvenuta a Marmande nel 1219, è ricordata nella *Chanson de la Croisade Albigeoise*, composta alcuni decenni dopo (1275).¹²⁷

Perché tanto accanimento contro i Catari? C'erano fondamentali motivi geopolitici – con gli interessi congiunti di tutti i confinanti della Contea di Tolosa – re di Francia, re d'Aragona, duca d'Aquitania in particolare – connessi a quelli religiosi, per l'affermazione del potere temporale della Teocrazia papale di Roma. E come se non bastasse una ventennale Crociata, il papa Gregorio IX istituì il Tribunale dell'inquisizione per eliminare ogni residua presenza e ogni tentativo di riorganizzazione di tale comunità.

Era una lotta quasi scontata da chi ideologicamente era agli antipodi di una prospettiva di organizzazione societaria che prevedeva, almeno per la categoria dei perfetti,¹²⁸ la disponibilità comune dei beni e delle proprietà.

Agli obblighi derivanti dalle loro credenze e teorie erano tenuti solo i primi. Le più importanti prescrizioni riguardavano, il non mangiar carne, la povertà assoluta e la castità.

Al percorso di iniziazione erano ammessi uomini e donne, i quali se sposati dovevano separarsi per sempre dal coniuge. Sottoposti a una severa disciplina, entrambi i perfetti – entrambi i sessi – vivevano in edifici simili ai conventi facendo vita comune. Quando viaggiavano, per le predicazioni o per altri motivi, erano sempre in due secondo le consuetudini degli Apostoli. Si potrebbe dire, seguendo l'esempio delle primitive comunità cristiane. La loro organizzazione aveva carattere “comunitario” con il rifiuto della proprietà privata e dell'istituzione del matrimonio e della famiglia come forme di individualismo e di priva-

¹²⁶ *Patrologia Latina*, volume CCXVI, 139C

¹²⁷ I versi della Chanson: “Le armate cattoliche corsero nella città, agitando spade affilate, e fu allora che cominciarono il massacro e lo spaventoso macello. Uomini e donne, baroni, dame, bambini in fasce vennero tutti spogliati e depredati e passati a fil di spada. Il terreno era coperto di sangue, cervella, frammenti di carne, tronchi senza arti, braccia e gambe mozzate, corpi squartati o sfondati, fegati e cuori tagliati a pezzi o spacciati. Era come se fossero piovuti dal cielo. Il sangue scorreva dappertutto per le strade, nei campi, sulla riva del fiume.”

¹²⁸ Il catarismo era strutturato su due categorie di seguaci, i *perfetti* e i *credenti*.

tiva delle relazioni, considerate espressione del peccato, in quanto creazioni del Dio del male.¹²⁹

All'interno di questi principi fondamentali della loro dottrina teologica e sociale, trovavano motivazioni la concezione della donna, che a prima lettura potrebbe sembrare denigratoria, celibato dei perfetti e condanna del matrimonio considerato peccato e ostacolo alla salvezza. Dal matrimonio, istituzione terrena creata da Satana, derivava il comandamento del Vecchio Testamento "non desiderare la donna d'altri", vero impedimento alla salvezza e alla liberazione dello spirito dalla materia e dal peccato.

I vincoli del matrimonio sono contro le leggi della natura autentica che si esprime con il principio "che tutto sia comune".

Essi ritenevano di seguire l'insegnamento di Gesù di Nazareth come emerge dal Vangelo di Matteo, quando si rivolgeva ai suoi seguaci in questi termini: "In quel tempo, Gesù disse ai suoi apostoli: "Chi ama padre o madre più di me non è degno di me; chi ama figlio o figlia più di me non è degno di me; chi non prende la propria croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà tenuto per sé la propria vita, la perderà, e chi avrà perduto la propria vita per causa mia, la troverà."¹³⁰

Le accuse più frequenti mosse ai Catari riguardavano proprio la comunanza delle donne e l'amore libero, che non essendo considerato "vincolo" non rappresentava un ostacolo insormontabile per accedere alla beatitudine spirituale.

Dal punto di vista della liberazione dell'umanità, il maggiore delitto appariva il matrimonio non il libertinaggio, il quale escludeva la formazione d'una famiglia e i cui legami naturalmente più fragili costituivano un più debole ostacolo all'iniziazione, alla quale era connesso il voto di continenza perpetua.

Il ruolo della donna e la sua partecipazione alla comunità dei Catari hanno interessato notevolmente la ricerca storica e dato origine ad una diversità di

¹²⁹ Seguendo la dottrina manichea e gnostica, ammettevano il dualismo metafisico, in base al quale il re d'amore (Dio) e il re del male (Rex mundi) si contendevano il dominio delle anime umane. Era da rifiutare tutto ciò che fosse prodotto dal Rex mundi espressione della corporeità materica e anche delle istituzioni che ne consentissero la trasmissione, come il matrimonio, la famiglia e la proprietà privata. La vita poteva definirsi cristiana soltanto con la "comunanza dei beni".

¹³⁰ Matteo, 10, 32. Cfr. anche Mt. 10,34-11,1.

interpretazioni. In particolare oggetto di studio è stato proprio il periodo della massima espansione e della conseguente violenta repressione.

La domanda fondamentale che ha attraversato le ricerche è stata rivolta a cercare una risposta al perché ci fosse stata una notevolissima adesione delle donne a questa eresia e al perché a loro fosse dato un ruolo importante. Da cosa dipendesse questa adesione dal momento che la valorizzazione della castità, la condanna del corpo, del matrimonio, della gravidanza erano considerati principi essenziali e fondanti dell'essere "puri cristiani" e *bonae christianae*. Erano a loro attribuiti ruoli e funzioni i quali ancora oggi sono preclusi alle donne dall'universo cattolico, né si riscontravano in altre comunità cristiane, ereticali o meno che fossero.

E queste interpretazioni sono oscillate dal ritenere, da una parte, i principi del catarismo eminentemente misogini; dall'altra, di additarli ad esempio di femminismo ante litteram e di movimento d'emancipazione della donna.

Non è mancata l'interpretazione, per così dire, marxista che ha visto il motivo dell'adesione femminile a questo movimento perché rappresentava una ideologia e uno strumento che propugnavano il loro riscatto come classe oppressa.¹³¹

Di contro c'è chi ha dato una lettura misogina dei principi professati da questo movimento "eretico".

Se la procreazione, come continuità della specie umana attraverso la nascita, era ritenuta peccato in quanto opera del Dio del male; se la donna incinta veniva considerata in possesso dello stesso e quindi ogni neonato opera peccaminosa, come si può non interpretare il Catarismo come ideologia misogina?¹³²

Questa tesi avrebbe le sue ragioni se condotta con riferimento ai principi teologici anziché alla prassi quotidiana, che si contrapponeva moralmente alla Chiesa di Roma che certamente non dava di sé un'immagine edificante come costumi e comportamenti corrotti e poco rispettosi della predicazione di Gesù di Nazareth. Anche perché difficilmente si può pensare che alla mas-

¹³¹ È l'interpretazione dello storico Gottfried Koch. Lo si veda nel volume curato da Ovidio Capitani, *Medioevo ereticale*, Bologna, il Mulino, 1977.

¹³² Tra questi interpreti si veda il saggio della studiosa Eleanor McLaughlin, *Le donne e l'eresia medievale: un problema nella storia della spiritualità*, in *Concilium*, 12, 1976, n. 1.

sa, soprattutto femminile emarginata culturalmente, giungessero con chiara acquisizione concettuale i presupposti filosofici e dommatici della teologia.

Sono di fatto interpretazioni che non danno ragione di un'adesione femminile che sulla base di documentazioni storiche risulta numericamente massiccia; come ugualmente non è credibile che il misticismo e la mortificazione della carne, fino a giungere in alcuni casi all'endura,¹³³ fossero i reali motivi del femminismo che caratterizzò il Catarismo.

È realistico, invece, ritenere che la massiccia adesione a questa setta fosse motivata da un sostanziale teologica, antropologica e sociologica visione ugualitaria tra l'uomo e la donna. Un'accettazione di uguaglianza diventata costume quotidiano e condivisione sociale, sulla base di un legame tra i sessi non più motivato da finalità spurie, come nella tradizionale visione utilitaristica, combinata e giuridica del matrimonio, ma dal solo rapporto di una scelta libera determinata dall'amore reciproco.

Il rifiuto del matrimonio, che era uno dei fondamentali principi del catarismo, peraltro finalizzato alla procreazione per garantire la continuità della specie, costituiva il segno tangibile e il condiviso criterio di relazione sociale e sessuale della reale uguaglianza di genere. Lo stesso atto sessuale, che nel matrimonio era pur sempre visto come "dovere" ed "obbligo", diventava libera e appagante relazione determinata dall'amore reciproco.

La studiosa francese Anne Brenon ritiene che questa concezione dei Catari abbia la stessa funzione e lo stesso significato che in quei secoli ebbe la poesia trobadorica. Aggiungo che l'una era pur sempre rivolta alle ristrette classi dominanti, l'altra, invece, era acquisizione e costume diffusi anche nelle masse non nobiliari.

Nel Cattolicesimo sia per i semplici sacerdoti, per i vescovi ed il Papa; sia per la teoresi dei filosofi e dei teologi, il corpo della donna era pur sempre visto ontologicamente inferiore a quello dell'uomo e fonte di peccato. Di qui

¹³³ La maggior parte dei catari non riuscivano a seguire per intero le prescrizioni date ai perfetti dopo l'iniziazione, che consisteva nel consolamentum, considerato il sacramento più importante per la salvezza, un insieme di battesimo, di cresima, di ordinazione sacerdotale, di confessione e se in punto di morte, anche di estrema unzione. Spesso, dopo aver ricevuto il consolamentum, si suggeriva l'endura, una specie di suicidio, quasi sempre attraverso il digiuno, al quale si sottoponevano in genere gli ammalati o anche i fanciulli per raggiungere la beatitudine. Veniva chiamata la "buona morte".

discendevano i principi morali, dommatici e teologici che determinavano il ruolo di inferiorità e di sudditanza della donna.

Nel pensiero dei Catari c'era il principio teologico che non solo il corpo della donna fosse peccaminoso, ma tutti i corpi, compreso quello dell'uomo, fossero il risultato dell'azione del demonio.

L'uguaglianza tra uomo e donna trovava per la prima volta la sua teorizzazione metafisica e la sua pratica realizzazione sociale.

D'altra parte le stesse *maisons cathares* erano un esempio di vita reale, nelle quali l'uguaglianza veniva vissuta di fatto e la liberazione dal domino peccaminoso del Dio del male si conseguiva vivendo al modo dei primi cristiani e non come aspirazione ad una vita di salvezza spirituale da conseguire con la concreta perdita del corpo. Le donne sperimentavano la possibilità di partecipazione ad una "vita pubblica" a loro sempre negata, perché le *maisons cathares* erano dei veri luoghi pubblici, delle agorai economiche, culturali e sociali, dove si incontravano sia i perfetti sia i credenti.

Insomma la donna vedeva per la prima volta modificato il suo ruolo sociale, che l'aveva sempre relegata tra le quattro mura domestiche alla mercé del marito considerato "suo padrone", e si ritrovava persona protagonista nella società e nella vita pubblica alla pari con l'uomo.

L'APPRODO CATTOLICO DELLA DONNA: TOMMASO (1225 - 1274)

Dopo Agostino la sistemazione dottrinale della Chiesa avvenne senz'altro con Tommaso d'Aquino.

Su di lui, pietra miliare della filosofia e della teologia, punto di riferimento della dottrina cattolica, non mi soffermo oltre le formulazioni più emblematiche perché autore troppo noto.

Ad un tempo è l'altro volto, altrettanto noto, della storia del pensiero cristiano-cattolico rappresentato da Agostino.

Questi ha un'articolazione del pensiero aperto a sviluppi che nel corso dei secoli, ancora oggi, hanno dato vita a sollecitazioni teoretiche sempre problematiche e innovative, sia sul piano metafisico e teologico, sia su quello esistenziale, che non poteva suggerire – come di fatto è avvenuto – il dommatico e chiuso sistema filosofico e teologico di Tommaso.

Nel pensiero di Tommaso è come se alla costruzione geometrica euclidea mancasse la quarta dimensione, affinché si potesse dar conto della problematicità dello spazio.

Inoltre la sua vita concreta, almeno per quanto abbia letto io, non presenta alcun riferimento a figure di donne che in qualche modo abbia incontrato e con le quali abbia avuto rapporti sociali significativi, privati o pubblici.

Gli unici "interventi" femminili su di lui furono quelli di una madre, la nobile napoletana Teodora seconda moglie del padre, tra l'altro rimasta vedova, che ebbe nove figli, cinque femmine e quattro maschi di cui ultimo Tommaso;

e quelli di una prostituta fatta fuggire con un tizzone ardente.

Si potrebbe dire che egli sia nato da un libro, vissuto in una biblioteca e morto, anzitempo, mentre scriveva il suo ennesimo libro.

Non solo. Il suo percorso di vita si svolse, fin da bambino, all'interno di un monastero o di una Università e sempre in un ambiente domenicano-aristotelico. Ed ecco i particolari.¹³⁴

Ancora bambino - cinque anni - fu mandato come "oblato" nell'Abbazia di Montecassino. L'oblatura era una preparazione, che rendeva i candidati idonei per diventare monaci. All'età di 14 anni fu costretto a lasciare l'abbazia perché Federico II, dopo averla occupata, mandò via i monaci. L'abate consigliò i genitori affinché mandassero Tommaso a studiare nell'Università di Napoli. Lì ebbe frequentazione con i domenicani del vicino Convento, dai quali fu affascinato, tanto che a venti anni entrò nell'Ordine. Di fronte al suo talento i superiori decisero di mandarlo a Parigi per completare e perfezionare gli studi.

La madre Teodora fu contraria perché, essendo morto il marito, voleva il figlio "amministratore" dei suoi beni. Chiese, pertanto, all'imperatore che desse una scorta ai fratelli, che erano al suo servizio mentre si trovava in Toscana, affinché potessero fermare Tommaso sulla strada intrapresa per Parigi. Fu così fermato e ricondotto con la forza sulla strada di casa. Si fermarono per una sosta nel Castello di Monte San Giovanni, dove fu chiuso in una cella per un anno, cercando di farlo desistere dalla vita monacale.

Avvenne qui l'altro episodio di "contatto" con una donna. I familiari introdussero di sera nella sua cella una bellissima ragazza per cercare di tentarlo nella castità. Tommaso, preso un tizzone ardente, costrinse la ragazza a fuggire. Non è casuale che la proverbiale castità gli procurasse in seguito la qualifica di *doctor angelicus*.

Di fronte ai modi decisi con la privazione della libertà, messi in essere dalla madre e dai fratelli, la sua "testardaggine" ebbe ragione. La sorella Marotta si schierò con lui ed anche la madre alla fine non potette fare a meno di consentire a quel figlio di seguire la sua vocazione.

Dopo Parigi passò a Colonia, dove usufruì degli insegnamenti di Alberto Magno, filosofo e teologo domenicano, uno dei più colti pensatori di tutto il

¹³⁴ Cfr. Mario Bernardi in "Radici Cristiane", da cui li ricavo.

Medioevo. Il suo insegnamento fu determinante per la formazione aristotelica di Tommaso. Egli, infatti, fu il pensatore e l'uomo di cultura che introdusse e diffuse nella cultura latina medioevale, intrisa di platonismo, il pensiero di Aristotele.

E qui, a Colonia, gli fu dai suoi compagni attribuito il soprannome di “bue muto”, che caratterizzava la grossa mole della sua corpulenza e l'atteggiamento sempre silenzioso ed immerso nello studio.

I biografi raccontano che Alberto Magno, pubblicamente alla presenza di tutti i suoi compagni, in risposta all'attribuzione del soprannome, abbia detto di lui: “Noi lo chiamiamo bue muto, ma egli con la sua dottrina emetterà un ruggito che risuonerà in tutto il mondo”.

In queste brevissime vicende di vita che ho ricordato c'è tutta la caratterizzazione psicologica e semantica del suo il pensiero: un'elaborazione teoretica strutturata all'interno di una chiusa sistematicità logica, una propensione dell'intelligere al riparo dalle suggestioni emotive esistenziali, anche quando affronta i temi della femminilità, dei rapporti della concupiscenza matrimoniale, della sessualità in tutte le sue varie manifestazioni. Un esempio? “Quanto alla seconda obiezione, bisogna dire che la pienezza della virtù non si consegue in termini di quantità, ma secondo ciò che conviene alla retta ragione [delle persone e delle cose]. E quindi la forza prorompente del piacere, comportato nell'unione sessuale che avviene nella proprietà del suo senso, non è contrario alla pienezza della virtù. E oltretutto non riguarda la virtù quanto i sensi corporei godano – la qual cosa attiene alla fisiologia –, ma quanto l'appetito interiore sia legato a certi piaceri. E neanche è un argomento con cui si dimostrerebbe che l'unione sessuale è contraria alla virtù, il fatto che la ragione non può esercitare un libero atto teoretico per considerare cose spirituali mentre sperimenta quel piacere: non è contrario alla virtù che l'atto del raziocinio venga di tanto in tanto sospeso per un'attività che sia nell'ordine delle cose – altrimenti bisognerebbe dire che anche concedersi un riposino sarebbe contrario alla virtù”.¹³⁵

Insomma un Tommaso che, anche quando parla di sessualità, somiglia molto ad un matematico che spiega un teorema di geometria o un'equazione di 1° grado, senza un briciolo del tormento esistenziale della concretezza uma-

¹³⁵ *Summa Theologiae*, II-II, q. 153.

na di cui era portatrice la relazionalità di Gesù di Nazareth.

Il suo pensiero teoretico è riconducibile alla posizione di Aristotele con la veste della fede cattolica e con l'aggravante di una lettura della Genesi quale trasformazione nella religione monoteistica della teogonia pagana di Esiodo.

In verità non sono mancati i suoi "difensori", che arzigogolando con sottigliezze esegetiche, hanno sostanzialmente confermato l'antifemminismo, svelandone il teoretico volto misogino.

Per non essere tacciato di lesa maestà – di certo non metto in dubbio la grandezza del suo pensiero nel cammino della teoresi cattolica, al quale, come feci da modesto studente di filosofia, mi avvicinai con deferenza psicologica e rispetto intellettuale – mi limito a riportare solo alcuni passaggi delle sue opere, già molto noti ai lettori, in particolare della *Summa*, e a citare alcune affermazioni sulle quali si è fondata lungo i secoli, giungendo fino a noi con la sua granitica persistenza, la concezione sia antropologica sia sociologica della donna.

Per quanto quelle frasi vogliano essere edulcorate, ritenendole esaminate al di fuori del contesto e, quindi, inserendole in una complessiva esegesi giustificativa, restano nella sostanza e nell'apparenza le pietre miliari di una "sistemazione definitiva" del pensiero della Chiesa cattolica, che ha progressivamente disatteso la forza rivoluzionaria della predicazione di Gesù di Nazareth.

Ed anche quando Papa Francesco¹³⁶ ha ripreso il problema della sessualità e, nel linguaggio e nel concetto, ha aggredito ciò che nei secoli era la barriera al piacere della corporeità - la condanna della libido in quello ritenuto un sano e religioso rapporto coniugale - ed ha affermato che l'intimità del rapporto sessuale nel matrimonio non deve rinunciare al piacere appagante che danno le pulsioni del corpo, ha citato Tommaso, quasi a mettersi al riparo da accuse di un novello "rivoluzionario", se non proprio di essere tacciato di "eresia", invocando l'autorità del suo ipse dixit. Solo che le citazioni di Tommaso sono ampiamente decontestualizzate.

È vero che Tommaso nella quaestio 153 della parte II-II della *Summa* esprime anche il concetto che la forza prorompente del piacere, comportato nell'u-

¹³⁶ Di ritorno dal viaggio a Panama: "Il sesso non è un mostro da cui fuggire. È un dono di Dio. Serve un'educazione sessuale nelle scuole".

nione sessuale che avviene nella proprietà del suo senso, non è contrario alla pienezza della virtù, ma lo fa nell'articolazione e nel procedere del suo ragionamento, tra tesi ed antitesi, e all'interno della definizione di virtù. Insomma in una discussione molto articolata su quello che affermava Aristotele, secondo cui nel rapporto sessuale quando c'è molto piacere non si riesce a volgere la mente a cose elevate, e su quello che diceva Girolamo, quando riferiva dei Profeti biblici che durante la congiunzione fisica con le mogli non erano ispirati dallo spirito di profezia.

Il testo della *Summa* non è costituito solo da quella frase avulsa dal contesto, ma segue tutta l'articolazione della quaestio: "Dovunque si riscontra qualcosa di eccessivo per cui si abbandona il bene di ordine razionale, là c'è un peccato: poiché la virtù viene corrotta "dall'eccesso e dal difetto", come dice Aristotele [Ethic. 2, 2]. Ma in qualsiasi atto venereo c'è un eccesso di piacere, il quale assorbe la ragione al punto che, stando al Filosofo [Ethic. 7, 11], "è impossibile in esso intendere qualcosa"; e S. Girolamo [Orig., In Nm hom. 6] afferma che in tale atto lo spirito di profezia si allontana dal cuore dei profeti. Perciò nessun atto venereo può essere senza peccato. [...] Ora, l'ordine della ragione esige che tutto sia bene ordinato al proprio fine. Quindi non c'è peccato se l'uomo si serve di determinate cose per il loro fine, nella misura e nell'ordine conveniente, purché il fine sia qualcosa di veramente buono. [...] Come quindi l'uso dei cibi può essere senza peccato se avviene nella misura richiesta per la salute del corpo, così anche l'uso della sessualità può essere senza peccato se avviene nel debito modo, come è richiesto dal fine della generazione umana. [...] Per cui la sovrabbondanza del piacere che si trova nell'atto sessuale ordinato secondo la ragione non esclude il giusto mezzo della virtù_ [...].¹³⁷

E la conclusione è la seguente, con citazione da Agostino: "Tuttavia il fatto che la concupiscenza e il piacere venereo non sottostanno al comando e al governo della ragione deriva come castigo dal primo peccato: in quanto cioè

¹³⁷ *Summa teologiae*, II-II, 153, art. 2, 2 e segg.

la ragione ribelle a Dio meritò la ribellione della propria carne, come spiega S. Agostino [De civ. Dei 13, 13].¹³⁸

E, però, non è conforme a quanto Papa Francesco voleva significare affermando che il “sesso è un dono di Dio”.

Come non meriterebbe la complessa e sistematica architettura del pensiero dell'Aquinate sull'insieme delle questioni teologiche, morali e sociali della Chiesa cattolica, torno brevemente allo specifico tema della “collocazione” della femmina sia dal punto di vista antropologico che sociologico; una collocazione “definitiva” che ha attraversato i secoli fino ad oggi e che, prima timidamente con papa Giovanni Paolo II ed ora con più forza innovativa con papa Francesco, comincia a muovere i primi passi del suo contrastato cammino verso la parità di genere.

Se Agostino aveva declinato la filosofia platonica in chiave cristiana, Tommaso compie un'operazione simile con Aristotele.

Egli riprende e cita, nella prima parte della *Summa theologiae*, l'affermazione di Aristotele per cui la donna sarebbe un uomo mancato: “Se c'era bisogno di produrre la donna nella prima costituzione del mondo. Pare che non ci fosse bisogno di produrre la donna nella prima costituzione del mondo. Infatti: 1. Dice il Filosofo [De Gen. animal. 2, 3] che «la femmina è un maschio mancato». Ma nella prima costituzione del mondo non doveva esserci nulla di mancato e di difettoso. Quindi la donna non doveva essere creata allora. 2. La sudditanza e l'inferiorità sono conseguenze del peccato: infatti dopo il peccato fu detto alla donna [Gen 3, 16]: «Tuo marito ti dominerà»; e S. Gregorio [Mor. 21, 15; De reg. past. 2, 6] spiega: «Senza il peccato siamo tutti uguali». Ma la donna è dotata per natura di minore forza e dignità dell'uomo poiché, secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16], «il soggetto che agisce è più nobile di quello che riceve». Quindi la donna non doveva essere formata nella prima origine del mondo prima del peccato.”¹³⁹

E poco dopo chiarisce il processo e la ragione dell'inferiorità genetica della donna basandosi sostanzialmente sull'autorità “scientifica” di Aristotele:

“Rispetto alla natura particolare la femmina è un essere difettoso e manchevole. Infatti la virtù attiva racchiusa nel seme del maschio tende a produrre

¹³⁸ Ivi.

¹³⁹ *Summa Theologiae*, I - 92.

un essere perfetto simile a sé, di sesso maschile, e il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da una indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal di fuori, p. es. dai venti australi, che sono umidi, come dice il Filosofo [De gen. animal. 4, 2]. Rispetto invece alla natura nella sua universalità la femmina non è un essere mancato, ma è espressamente voluto in ordine alla generazione. Ora, l'ordinamento della natura nella sua universalità dipende da Dio, il quale è l'autore universale della natura. Quindi nel creare la natura egli produsse non solo il maschio, ma anche la femmina. Ci sono due specie di sudditanza. La prima, servile, è quella per cui chi è a capo si serve dei sottoposti per il proprio interesse: e tale dipendenza sopravvenne dopo il peccato. Ma vi è una seconda sudditanza, economica o politica, in forza della quale chi è a capo si serve dei sottoposti per il loro interesse e per il loro bene. E tale sudditanza ci sarebbe stata anche prima del peccato, poiché senza il governo dei più saggi sarebbe mancato il bene dell'ordine nella società umana. E in questa sudditanza la donna è naturalmente soggetta all'uomo: poiché l'uomo ha per natura un più vigoroso discernimento razionale".¹⁴⁰

E su queste chiare formulazioni non credo ci siano esegesi che possano "mitigarle" o darne una motivazione che faccia pensare ad una dignitosa considerazione della donna, sia antropologicamente sia sociologicamente!

Allora, perché la nascita delle donne, essere imperfetto e difettoso, nello "stato perfetto" di natura?

Domanda che Tommaso non elude né omette di porre. Lo fa proseguendo nella successiva quaestio: "Se nello stato primitivo sarebbero nate anche le donne. Pare che nello stato primitivo non sarebbero nate anche le donne. Infatti: 1. Secondo il Filosofo [De gen. et corr. 2, 3] «la donna è un maschio mancato», quasi proveniente al di fuori dell'intenzione della natura. Ma in quello stato non sarebbe accaduto nulla di innaturale nella generazione umana. Quindi non vi sarebbero state nascite di donne. 2. La causa agente tende a produrre un effetto simile a sé; a meno che non sia impedita o da una deficienza di virtù, o da una indisposizione della materia, come è il caso di un piccolo fuoco incapace di bruciare la legna verde. Ma nella generazione la virtù attiva risiede nel maschio. Siccome dunque nello stato di innocenza non vi sarebbe

¹⁴⁰ Ivi.

stata alcuna deficienza di virtù nel maschio, e nessuna indisposizione della materia nella femmina, pare che sarebbero nati tutti maschi.”

Le distinzioni di Tommaso sono articolate in modo logicamente “accettabili”, ma proprio per questo hanno potuto allignare nella coscienza collettiva e caratterizzare relazioni sociali, diritto, ordinamenti politici, morale. Insomma costituire il comune sentire ed agire della collettività nei secoli fino ad oggi.

Per esemplificare, Tommaso non accredita la donna di una naturale deficienza d'intelletto – sarebbe negare l'evidenza e la constatazione dell'eccellenza di molte di loro – ma richiama piuttosto l'atteggiamento di debolezza psicologica che si manifesterebbe – secondo anche Aristotele – nell'incostanza, nella mutevolezza delle decisioni e nella non efficacia dell'azione pubblica.

La “menomazione” fisiologica della donna - maschio mancato – non corrisponde ad una deficienza di intelletto, ma ad una debolezza psicologica per cui non potrebbe mai svolgere azioni connesse a ruoli che comporterebbero “esercizio di autorità”, in particolare sugli uomini.

E tale menomazione non è causata da mancati processi educativi o da condizionamenti sociali; ma dipende dalla “natura”. È insomma genetica.

È una visione della donna che, espressa dall'alto del magistero della Chiesa, diventa sostanza del costume sociale. Sancita dall'elaborazione e definizione dei Concili ecumenici, vestita con gli abiti dell'infallibilità delle pronunce papali, trasmessa dalla “voce” del messaggio teologico e morale della quotidiana predicazione di monaci e prelati, diventa norma imm modificabile avvolta dall'autorità “sacrale” dell'intangibilità.

UMANESIMO E RINASCIMENTO

a) La donna nella società rinascimentale

Con Tommaso siamo alle soglie della svolta dell'Umanesimo, di quel periodo storico nel quale l'uomo dell'area occidentale si apre alla ricerca del "nuovo" in tutti i campi della complessità del mondo naturale ed umano. È l'avventura della cupiditas intellettuale!

Eppure anche nelle più spericolate manifestazioni culturali, dalla letteratura alla pittura, dalla trama dell'astronomia alla figurazione del "cortegiano", dal sogno dell'utopia al realismo del machiavellismo, dall'architettura alla filosofia, dal rigore della fisica alla fantasmagoria dell'epica, le conclusioni definite nel processo logico e nelle conclusioni definite dalla Summa di Tommaso rappresentano lo scenario e lo sfondo che nessuno mette in dubbio nella vita sociale.

E ciò è possibile constatarlo a cominciare dalla lettura di quell'impertinente grande narratore e poeta che fu il Boccaccio, cantore della generazione successiva all'Aquinate e prologo a quella della stagione umanistica.

Si prenda la sua opera dedicata specificamente a narrare delle donne illustri, *De mulieribus claris*.

All'interno del processo di secolarizzazione e laicizzazione della cultura, connesso allo sviluppo economico che predisponne la creazione di un ceto sociale borghese, nasce un modello nuovo nella rappresentazione della donna, più psicologica e a un tempo più realistica. Cessa la rappresentazione didascalica e salvifica, monocorde e ideologica.

Nel medioevo, prima di Tommaso e molto prima di Boccaccio, ogni rappresentazione di donna era associata ad una virtù. Qui, invece, la donna si presenta a tutto tondo, con virtù e vizi, nella sua complessità realistica. L'arte

figurativa del medioevo la rappresentava in modo “piatto”, bidimensionale, ignorando la fisionomica e l'espressività psicologica che solo la caratterizzazione del “complesso” può dare.

Si prenda, per esemplificare, la figura di Virginia, che nella descrizione di Boccaccio diventa una figura reale, storica, umana e non semplice modello di virtù verginale.¹⁴¹

L'articolazione discorsiva, la casistica delle sottili distinzioni e la complessità degli aspetti teologici, antropologici e morali della religiosità “definita” di Tommaso, non aperta alla problematicità esistenziale della mistica salvifica, ben si conciliano con la varietà con la quale si presenta la figura della donna nella realtà sociale della nascente economia borghese.

È l'inizio di un processo etico-sociale che accompagna la Modernità e troverà il suo compimento nell'ipocrita moralità pubblica della borghesia ottocentesca.

Con Boccaccio, che apre alla svolta dell'Umanesimo, e con Tommaso che conclude il processo di definizione sessuale, genetica e religiosa della donna, comincia la stabilizzazione del parallelismo tra perbenismo etico-sociale (sfera pubblica) e libertinaggio sessuale (sfera del privato individuale).

E per la donna: nella sfera pubblica è strumento dell'“autorità” del maschio in tutte le sue forme, anche con stupro o violenza connessa a servitù; nella sfera privata è “domina” della casa nella gestione delle incombenze domestiche.

Nel proemio Boccaccio, motivando il perché di tale opera, dà per acquisita l'inferiorità, nel corpo e nella mente, al pari della definizione teoretica di Tommaso. Insomma, le femmine che sono *clarae* rappresentano un'eccezione in quanto sono riuscite a “trasferire” in un'anima virile un “corpo non forte e una mente lenta”.¹⁴²

A ciò si aggiunga, sia la vocazione temporale della Chiesa, sia l'opportunismo della politica ad operare con il consenso della presenza religiosa; per

¹⁴¹ Cfr. Boccaccio, *De mulieribus claris*, *De Virginia virgine Virgilii filia*, (LVIII).

¹⁴² Dal Proemio di *De mulieribus claris*: “Se sono da lodare gli uomini quando compiono grandi imprese col vigore loro concesso, non dovremo esaltare più ancora le donne, che ricevono dalla natura un'innata debolezza, un corpo non forte e una mente lenta, quando trasferitesi in un'anima virile, con celebrato ingegno e manifesto valore osano e compiono cose assai difficili anche per gli uomini”. Quanto alla “genetica inferiorità”, sembra trascrivere un passo della *Summa* di Tommaso: “La donna è assoggettata all'uomo a causa della debolezza della sua natura, sia dello spirito che del corpo” (*Summa teologiae*, Supplemento, 81. 3).

cui costume e diritto consolidarono la sudditanza della donna nei rapporti familiari e sociali, seppure l'Umanesimo ed il Rinascimento rappresentassero la pienezza della vita nella sua globale e multiforme manifestazione.

Era una visione della donna che metteva d'accordo l'opinione della Chiesa con il comune sentire della laicità. Di conseguenza si trasferiva anche nella normazione del diritto.

Ciò comportava che le nubili giovani dovevano totale obbedienza al padre.¹⁴³ Il loro futuro era stabilito in conseguenza delle esigenze familiari. Nelle famiglie benestanti si consentiva anche una parvenza di educazione, ma limitata all'apprendimento superficiale di un po' di musica, qualche nozione di lingua e una certa pratica di danza. L'educazione attraverso la lettura di libri era privilegio solo maschile.

Il primo scopo della loro vita era costituito dal matrimonio. Nelle famiglie nobili ciò avveniva tra i tredici e i quindici anni. Era sempre un matrimonio "combinato" secondo gli interessi e le convenienze delle famiglie. Per le famiglie non nobili, sia di agiati borghesi sia di popolani, l'età delle giovani era per ovvie motivazioni economiche – costituire una dote – differita di qualche anno; ma in ogni caso era il padre a decidere chi dovesse essere lo sposo.

La sudditanza della donna non si modificava con il matrimonio, anzi si aggravava.

Alla moglie non era consentito sottoscrivere un qualsiasi tipo di contratto, né di disporre di ciò che era suo patrimonio. Anche il luogo della sepoltura non dipendeva dalla sua volontà, ma da quella del marito.

A Lorenzo dei Medici, in occasione del suo matrimonio, fu fatto dono da parte di Francesco Barbaro della sua opera scritta per l'occasione, *De re uxoria*.¹⁴⁴ Siamo nei primissimi anni del 1400. È un libretto esemplare per una

¹⁴³ Per una analisi accurata e documentata utile è il volume di Gene A. Brucker, *Firenze nel Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze, 1980. Molto ricco e ben documentato è il volume di Alexander Lee, *Il Rinascimento cattivo*, Bompiani, 2016.

¹⁴⁴ *De re uxoria* è un trattato, in latino, sul matrimonio, pubblicato a Parigi nel 1513 da Badius Ascensius sulla base di una trascrizione di André Tiraqueau e poi ripubblicato nel 1537 ad Amsterdam. In italiano viene tradotto nel 1548 con il titolo *Prudentissimi et gravi documenti circa la elettion della moglie*. In seguito fu dato il titolo *La scelta della moglie*. Il Prof. Sebastiano Martelli dell'Università degli Studi di Salerno, il 7 maggio 2019, ha presentato con l'intervento del prof. Claudio Griggio dell'Università di Udine, una nuova edizione del *De re uxoria*. Il prof. Griggio, massimo esperto delle opere del Barbaro aveva pubblicato nel 2011 *Per il testo critico del "De re uxoria" di Francesco Barbaro*.

panoramica giuridica ed etica del ruolo della moglie e, in genere, della donna.

Da evidenziare, innanzitutto, è ciò che si pensava fossero le donne per loro natura: “di molle e delicata natura create”.¹⁴⁵ Da ciò discendeva che esse fossero capaci solo di attendere alle faccende di casa, sovrintendendo all’organizzazione dei domestici e alla cura della contabilità.

All’interno del rapporto coniugale il suo dovere era “il charitatevole amore verso il marito, la modestia e la mansuetudine dei costumi”. La compostezza, il decoro, la riservatezza si estendevano a tutti i momenti delle relazioni sociali. Esse “si hanno con ogni diligenza cautamente a guardare, di non ricevere per via delle orecchie il livore, il sospetto o la gelosia”. Decoro e riservatezza, come dovere di atteggiamento in ogni relazione, comportavano che anche nel coniugale rapporto sessuale la donna dovesse evitare di scoprirsi.

Il Barbaro così sintetizza: “Voglio adunque che la moglie con tanta fede, studio, charità, e tenerezza, ami, et honori il marito; che in questa parte cosa alcuna maggiore da lei desiderar non si possa. Viva e conversi con esso lui in maniera, che senza la presenza di quello, apaia facilmente, cosa veruna non le poter essere, ne grata, ne piacevole, ne gioconda”.¹⁴⁶

Insomma la donna, anzi la femmina, in ogni caso è quella destinataria di punizioni indipendentemente dai suoi comportamenti; quella definita nel proverbio riportato da Francesco Sacchetti: “buona femmina e mala femmina vuole bastone”.¹⁴⁷

Certamente la vita reale della donna non era omogenea e parametrata solo secondo questo “ideale” schematico. Il progressivo affermarsi ed espandersi dell’economia borghese, l’accesso alla cultura non più solo riservato alla nobiltà, lo stesso parallelismo tra il perbenismo etico d’immagine e lo spirito d’intraprendenza che cominciava ad essere una categoria sociale, comportò molti casi esemplificativi dell’autonomia femminile espressa in diversificate declinazioni.

¹⁴⁵ Le citazioni sono desunte da *Prudentissimi et gravi documenti circa la elettion della moglie*, (IX – X – XI – XVI). Il testo è consultabile dal Web.

¹⁴⁶ Barbaro, cit. X.

¹⁴⁷ “Sì che ciò che ti ho fatto infino a qui è per punirti de’ falli e de’ fastidiosi tuoi modi. Or pensa che, essendo tu da quinci innanzi mia moglie, se tu vorrai tener quelli modi, quello che io farò; per certo quello che io ho fatto fino a qui ti parrà latte e mele; sì che a te stia oggimai, se tu non le prove ed io co’ bastoni e con li spuntoni se bisognerà. [...] E come uno proverbio dica; buona femmina e mala femmina vuole bastone.” (Franco Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, 1970, novella LXXXVI).

Alexander Lee, nel suo pregevole studio *Il Rinascimento cattivo*,¹⁴⁸ afferma che molti documenti degli archivi fiorentini attestano di donne che si interessavano dell'amministrazione, particolarmente se vedove, che curavano gli affari della bottega del marito, che provvedevano all'assunzione degli operai.

Ciò che più rileva è che anche le donne nel periodo dell'Umanesimo cominciano ad accedere alla cultura. La loro indipendenza, pur sempre molto relativa in quantità, qualità e comune sentire sociale, comincia il suo lento cammino. Non è casuale che nel 1505 Agrippa di Nettesheim pubblicasse *Nobiltà ed eccellenza del sesso femminile*, di cui parlerò in seguito.

Sostanzialmente la sua autonomia si rileva soprattutto dall'universo domestico. Ne è testimonianza un'ode di Filelfo che mette in rilievo i tratti negativi del suo modo di governare cose e servitù: "La moglie affatica le orecchie del marito con parole litigiose. Le serve insulta. I servi accusa falsamente. Tardi il fattore ha portato nei campi l'aratro, i granai vanno in pezzi e il vino è lasciato guasta, si lamenta. Non c'è un attimo di pace. Un momento brontola, il seguente si lagna che poltrisce la servitù. Critica cose che ha visto ben eseguite, né giudica mai che si sia fatto abbastanza. Sempre avara è la moglie; la casa la vorrebbe colma di denaro".¹⁴⁹

Analogamente la donna era soggetta anche alla normativa in fatto di abbigliamento, soprattutto finalizzata ad impedire gli eccessi dovuti al lusso determinato dall'accresciuta disponibilità delle famiglie, in particolare quelle dell'incipiente borghesia. Fu, infatti, costituita un'apposita Magistratura per sorvegliare l'abbigliamento delle donne caratterizzato da troppo lusso e poco pudore. Il compito della nuova Magistratura era quello di "limitare la barbara e irrimediabile bestialità delle donne, che non considerando la fragilità della loro natura, ma piuttosto con la loro reprobata e diabolica natura, spingono i loro uomini, con il loro mellifluo veleno, a sottomettersi a loro, mentre è in realtà contrario alla natura che le donne siano ricoperte di così numerosi e costosi ornamenti."¹⁵⁰

Da questi interventi etici e giuridici si deduce il perché della stagione di Savonarola e della Riforma di Lutero che presero di mira la corruzione della

¹⁴⁸ Cfr. pag. 167 e segg.

¹⁴⁹ Dall'ode III dell'*Odes* di Filelfo.

¹⁵⁰ Citato da A. Gene Brucker, *Firenze nel Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze, 1980.

Chiesa di Roma. La corruzione del potere spirituale e temporale, il lassismo morale, l'intraprendenza femminile con il piacere corporeo connesso all'abbigliamento, erano di molto diffusi tanto da determinare la riprovazione non solo dei "savonaroliani". Anche il non moralista Giovanni Pontano dedica i suoi endecasillabi ad Hermione per invitarla a vestire in modo non discinta e non provocante per gli uomini, tanto meno per lui che ormai congela la fredda vecchiaia:

Ad Hermionem ut papillas contegat
Me, quem frigida congelat senecta
Irritas male calfacisque: quare,
praedico, tege candidas papillas
et pectus strophio tegente velia
Nam quid lacteolos sinus et ipsas
Prae te fers sine linteo papillas?
An vis dicere: "Basia papillas?
Et pectus nitidum suaviare?"
Vis num dicere: "Tange, tange, tracta?"
Tene incedere nudulis papillis?
Nudo pectore tene deambulare?
Hoc est ad venerem vocare amantes.
Quare aut contege candidas papillas,
Et pectus strophio decente vinci,
Aut, senex licet, involabo in illas,
Ut possim iuvenis tibi videri.
Tithonum, Hermione, tuae papillae
Possunt ad iuvenis vocare munus.¹⁵¹

Seppure attraverso l'arma della sessualità, la donna del Rinascimento comincia la lunga e faticosa conquista di un ruolo pubblico; inizia a mostrare la

¹⁵¹ Dall'opera *Hendecasyllaborum seu Baiarum libri*.

fierezza della sua femminilità, a sentirsi consapevole di sé e a chiedere di essere “ascoltata”.

Ciò non significa che nella società si siano modificati i ruoli e le abitudini sessuali che furono tipici della classicità del mondo greco. Forse la rinascita di quell’universo determinò non soltanto l’acquisizione di una ricchezza culturale, ma anche l’immissione e l’accettazione nel costume di abitudini e forme di sessualità nella sua variegata molteplicità: rapporti coniugali e rapporti extraconiugali, rapporti prematrimoniali e rapporti con prostitute, stupri di giovani donne e amore per giovanetti, amanti ufficiali e amanti segrete. Insomma la manifestazione della sessualità in tutte le sue forme con sostanziale e formale distinzione – anche nella casistica penitenziale –, sia etica che giuridica: “A dispetto delle malattie e della paura che incutevano, durante il Rinascimento il sesso era ovunque e come suggerisce l’incidenza della sifilide non sarebbe esagerato dire che, nonostante i sentimenti religiosi e i pregiudizi morali, le case private fossero i laboratori del desiderio.”¹⁵²

La stessa struttura edilizia e le abitazioni, per lo più anguste anche per il nascente ceto medio, non consentivano certamente riservatezza ed intimità dei rapporti sessuali nell’ambito familiare: l’affollamento e la promiscuità in una famiglia patriarcale, di fatto numerosa, erano di necessità. Ciò che quotidianamente avvenisse, a cominciare dai rapporti coniugali, era inevitabilmente visto o ascoltato da tutti, compresi i bambini. Il pudore, la riservatezza e la moralità raccomandati e predicati dalla religione nei rapporti sessuali, si scontravano con l’oggettiva realtà dell’ambiente vissuto.

Della realtà sessuale diffusa in forme anche violente nella società del tempo, sono indicativi una legge, promulgata a Belluno, e la costruzione dello Spedale

¹⁵² Cfr. Alexander Lee, cit. pag. 192.

degli Innocenti a Firenze. La legge è del 1428 e faceva riferimento alla “presunta” verginità della donna che avesse superato l’età di venti anni.

La legge riteneva per dato di fatto che nessuna potesse essere considerata tale se non vi fosse la certezza di una prova.

La fondazione dello Spedale fu determinata dalla constatazione dei numerosissimi neonati abbandonati perché figli illegittimi in conseguenza di stupri o normalmente di giovanissime non sposate.

Un fenomeno molto grave si rileva da una ricerca di Michael Rocke. Lo studio attesta che tra il 1495 e il 1515 un terzo di quarantanove vittime documentate di stupratori presi e condannati avevano dai dodici ai sedici anni e la metà in ogni caso meno di quattordici.¹⁵³ Numerosissime le altre che erano state sedotte senza violenza.¹⁵⁴

Nonostante il rinnovato gusto della bellezza, il proliferare di manuali di “buon comportamento” e l’espansione dell’acquisizione culturale, la donna continuava ad essere ancor più oggetto di preda e di libera disponibilità da parte dell’uomo, massimamente se svolgeva compiti di servitù.

La sessualità extraconiugale era diffusissima, nonostante lo scopo del matrimonio fosse finalizzato alla procreazione e la fedeltà coniugale ancora ritenuta dalla Chiesa principio fondamentale dell’unione e da essa non fosse ormai escluso il piacere della corporeità. Che il “piacere” sessuale e corporeo fosse ormai ritenuto compatibile con la sacralità religiosa e spirituale dell’unione coniugale lo si può desumere anche dai versi che il “costumato” Pontano dedicò alla moglie, non ad una donna di fantasia o di schermo.¹⁵⁵

Non certo da meno era la diffusione e la tolleranza della prostituzione. Ufficialmente la Chiesa condannava la prostituzione, in concreto la tollerava o la riteneva una necessità se non proprio un espediente per evitare altri peggiori comportamenti. D’altra parte il pensiero autorevole di Agostino,¹⁵⁶ prima, e di

¹⁵³ Nel periodo, dai quattordici in poi erano considerate in età di marito.

¹⁵⁴ Vedi Michael Rocke, *Gender and Sexual Culture in Renaissance Italy*, 1998, Oxford University Press, Pagg. 150-170.

¹⁵⁵ “Moglie, felicità dell’anziano marito, /e del casto talamo fedeltà e amore, tu fresca conservi la mia tarda età, /e volgi in fuga le mie cure di anziano, /che vecchio vince la lenta vecchiaia/e canta, canuto, le passioni di un tempo; ma come se il fuoco della gioventù fosse tornato/e tu fossi insieme nuova cura e primo amore/passione antica e fiero impeto, l’antica fiamma voglio riaccendere.” (Da G. Pontano, *Hendecasyllaborum seu Baiarum* libri. I – 13).

¹⁵⁶ “Che cosa di più sconcio, di più vuoto di dignità, di più colmo d’oscenità delle meretrici,

Tommaso, dopo, legittimava questa posizione della Chiesa e quindi il diffuso costume del meretricio nella società.

b) Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim (1486 – 1535).

Qualcosa col Rinascimento comincia a cambiare. Un periodo in cui inizia il processo che nel giro di due/tre secoli non solo portò alla ribalta della storia culturale e sociale alcune prestigiose letterate e pensatrici ma affermò nella teoresi filosofica la dignità della donna come “persona” e la sua uguaglianza di genere.

Il sedicesimo secolo – siamo nel pieno del Rinascimento – vede al suo inizio la pubblicazione di un libro, in forma di orazione, che già nel titolo - *De la nobiltà, e preeccellentia del femminile sesso, a la Signora Margarita Augusta, Principe d'Austria, e di Borgogna* - non poteva non creare problemi all'autore, più di quanti non avesse già per le altre opere, da parte della Santa inquisizione e richiamare l'attenzione della cultura del tempo. Una cultura che si guardò bene dal prendere le sue difese. Anzi una delle autorità culturali più conosciute e apprezzate del tempo – Marsilio Ficino - esplicitamente rispose a Cornelius, che gli aveva inviato il libro in visione, di non coinvolgerlo nel problema.

Fu redatto con certezza nel 1509, ma apparve a stampa la prima volta ad Anversa soltanto nel 1529, con la dedica a Margherita d'Austria. La pubblicazione avvenne unitamente ad un altro scritto minore su un connesso tema, *De sacramento matrimonii*.

L'opera ebbe immediatamente un grande successo, tanto che venne ben presto stampata in più lingue, in francese (1530), in tedesco (1540) e in inglese (1542).

In Italia fu pubblicata con il seguente titolo: Agrippa Von Nettesheim, Heinrich, Cornelius, Declamazione de Henrico Cornelio Agrippa Del Sacramento del matrimonio. De la nobiltà, e preeccellentia del femminile sesso a la

dei ruffiani e simile genia? Eppure toglì via le meretrici dalla vita umana e guasterai tutto col malcostume”. (Agostino, *De Ordine*, II, c. 4, 12). E Tommaso conformemente: “La donna pubblica è nella società ciò che la cloaca è nel palazzo: toglì la cloaca e l'intero palazzo ne sarà infettato. Donde Agostino dice che la meretrice fa nel mondo ciò che la sentina [di nave] fa nel mare o la cloaca nell'edificio. E, similmente ad una sentina: Leva la sentina dal mondo e vedrai pullulare in esso la sodomia. Per la qual ragione al tredicesimo capitolo de *La Città di Dio* lo stesso Agostino dice che la città terrena rese turpitudine lecita il fruire delle prostitute”. (Tommaso, *De Regimine Principum*, IV, 14).

Signora Margarita Augusta, Principe D'Austria, e di Borgogna. Editore Venturino Ruffinelli, Venezia, 1535.¹⁵⁷

Una goccia in un mare di conformismo e di ipocrisia, di grandi scoperte scientifiche e di conservatorismo sociale, di una caccia alla “strega,” quale schermo per una persecuzione femminile all’insegna del moralismo sociale e della religiosa purificazione.

Cornelius può essere considerato il vero iniziatore di un pensare femminista, che, per esemplificare, non si è limitato, come in Platone o nella stessa decantata Ipazia, a isolate affermazioni per valorizzare l’apporto delle donne e la loro “complementarietà”. Egli dedica un’opera specifica per esaltare il ruolo della donna e lo fa con coraggio senza uguali, proprio perché si inserisce in un periodo storico in cui il braccio armato dell’Inquisizione procedeva quasi ad una “pulizia di genere”, in nome di una lotta alle eresie religiose e alla “sanificazione” sociale impersonata nelle donne non allineate al conformistico ruolo di suddite.

Medico, alchimista, astrologo, esoterista, filosofo – così lo definiscono i suoi biografi – è proprio una figura nella quale si esprime la globalità culturale e teoretica tipica dell’uomo rinascimentale.

Il soprannome di Agrippa deriva dall’antico nome latino della sua città, Colonia Agrippina. Lo assunse il padre e lo trasmise ai figli. Successivamente egli latinizzò il cognome in Cornelius e per dare credito di un’origine nobile, si fece chiamare Agrippa von Nettesheim, desumendolo dal nome di un villaggio non lontano da Colonia.

La canonica storia del pensiero filosofico non annovera tra i suoi rappresentanti Agrippa di Nettesheim, nonostante la sua opera più importante porti nel titolo il termine *philosophia*, seppure unito all’aggettivazione *De occulta*. Quasi che il pensare non sia espresso con molteplicità di forme!

Il suo pensiero è espresso essenzialmente in *De occulta philosophia*, la sua opera più importante scritta in circa venti anni dal 1510 al 1530.

Egli riteneva che lo studio della realtà “occulta” non fosse estranea al sapere e alla conoscenza del mondo¹⁵⁸, non spiegandosi perché mai fosse così invisa

¹⁵⁷ L’edizione recente dell’opera è *Della nobiltà ed eccellenza delle donne*, a cura di M. Ricagno, Torino 2007. Tutte le citazioni sono tratte dall’edizione critica originaria con testo latino (1529), curata da R. Antonioli ed edita a Ginevra nel 1990.

¹⁵⁸ Per Cornelius la filosofia occulta è la magia, “la vera scienza, la filosofia più elevata e perfetta,

alla Chiesa. Se lo chiede esplicitamente in una epistola che accompagna i due primi libri di quest'opera inviati in visione a Giovanni Tritemio, abate del monastero benedettino prima a Sponheim e dopo a Würzburg: "Così altamente stimata dai filosofi antichi, venerata nell'antichità da sapienti e poeti, era divenuta nei primi tempi della religione sospetta e odiosa ai Padri della Chiesa ed era stata ben presto respinta dai teologi, condannata dai sacri canoni e proscritta dalle leggi [...] l'unica causa è stata la depravazione dei tempi e degli uomini, grazie alla quale pseudo-filosofi, maghi indegni di questo nome, poterono introdurre esecrabili superstizioni e riti funesti [...] e infine pubblicare quella quantità di libri che dappertutto circola e che va condannata, indegna del molto rispettabile titolo di magia [...] così, ho ritenuto che sarebbe stata opera lodevole restaurare l'antica magia, la dottrina dei sapienti, dopo averla purgata degli errori di empietà e averla costituita su solide fondamenta"¹⁵⁹

La magia di Agrippa rappresenta una griglia interpretativa entro la quale le singole scienze - fisica, matematica, prevalentemente astrologia e teologia - fanno confluire i loro specifici risultati. Grazie ad essa la conoscenza teorica si trasforma in attività.¹⁶⁰

Il valore positivo della magia, la sua reale possibilità di incidere sulla crisi del sapere contemporaneo risiede esattamente in questa capacità di rendere operativa la conoscenza umana in tutti i settori; ma questa capacità deve a sua volta giustificarsi su un solido fondamento.

La sua visione rivoluzionaria della donna scaturisce da una concezione filosofica di fondo che critica i principi gnoseologici propri della tradizione aristotelica e dell'esegesi scolastica della Genesi.

Secondo Cornelius il percorso che riconduce l'uomo al suo Principio si fonda su una comprensione più profonda della presenza di Dio nel mondo; l'aristotelismo non solo è del tutto inadeguato a questo compito, ma è addirittura rovinoso, perché ha contribuito a stornare la ragione dal suo vero destino e a corrompere quasi insanabilmente la parola di Dio: "O execrabile vitium, quod inolevit apud nostros, qui christiano funguntur nomine, ut non admittant pro certo nisi probetur demonstratione quam pinxit Aristoteles!

in una parola la perfezione e il compimento di tutte le scienze naturali".

¹⁵⁹ In *Opera Omnia, Epistolae*, I, 23.

¹⁶⁰ "has tres imperiosissimas facultates magia ipsa complectitur, unit atque actual". *De Occulta Philosophia*, I, 21.

Dicunt: Suscipimus librata aristotelica trutina. Et utinam non depravata in damnum religionis christianae et veritatis! Tamen petulantes aliqui et in doctrina novitii impudentissimis buccis dicere audent: Non allego tibi Genesim... sed Aristotelem adduco.¹⁶¹

La rilettura del Cristianesimo, alla luce sia della “pia philosophia” sia della teologia cabalistica, doveva guidare una efficace riforma culturale ed indicare la direzione di un’interpretazione evangelica e spiritualista dei contenuti della fede.

Per Agrippa è questa interpretazione religiosa della magia che ispira e giustifica la meditazione critica sul sapere. Restaurare la magia nel suo primitivo significato di “sapientia” religiosa – strumento di inveramento della scienza in quanto coincidente col contenuto della rivelazione divina – impone preliminarmente una presa di posizione nei confronti della scienza contemporanea.

Bisogna indicare le contraddizioni, l’inutilità pratica e soprattutto i disastrosi effetti morali di una ragione che si è allontanata dalla fonte originaria della sapienza, che ha voluto procedere autonomamente, che crede di poter afferrare persino Dio con i suoi sillogismi: una ragione la cui immagine speculare è la società contemporanea, fatua, immorale, arrogante, lontana dalla simplicitas di chi si predispone, fiducioso ma “attivo”, alla rivelazione divina, dispensatrice di una sapienza che diviene anche potenza, possibilità di pratica trasformazione.¹⁶²

La difesa che egli fa della donna non è finalizzata allo specifico problema, ma è connesso alla concezione generale che egli ha del mondo, della cultura, della religione. L’importanza del *De nobilitate* non si capirebbe senza il *De occulta Philosophia*. Esso è occasione e strumento per criticare il modello culturale sul quale è costruita la società contemporanea e minarne i fondamenti gerarchici e autoritari. La polemica di Agrippa, pertanto, attiene non solo alla condizione della donna ma a quella dell’umanità nella sua interezza.

Il suo pensiero sulla donna, infatti, non rientra nel tradizionale scontato elogio delle sue “virtù” o della sua avvenenza; nemmeno nel novero dell’idealizzazione della poesia o del mito dell’amor cortese. Esso investe gli stessi presupposti

¹⁶¹ Ivi.

¹⁶² Cfr. Perrone Compagni Vittoria, *Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa*. I Castelli di Yale, II (2), pagg. 115-140, 1997.

teologici e ontologici che avevano contraddistinto l'esegesi dei testi sacri da parte di Paolo, Agostino, fino a Tommaso.

Che il vero motivo e la finalità di questo piccolo trattato, espresso nella forma classica del genere letterario della *declamatio*, non siano stati la "Signora Margaritha Augusta, Principe d'Austra e di Borgogna", lo rivela la modalità discorsiva tipica del procedere argomentativo della "filosofia". Si direbbe, una commistione di generi letterari nel tentativo di sfuggire ai fulmini dell'Inquisizione. Cosa che, di fatto non avvenne!

La stessa amplificazione di ciò che dirà nell'opuscolo, che non ci sarebbe stata in tali termini per un'opera di declamazione personalizzata, è spia involontaria delle vere intenzioni dello scrittore: "Rem hactenus inauditam, sed a vero haud absimilem pro viribus audacter quidem, sed non sine pudore aggressus sum foeminei sexus nobilitatem praecellentiamque describere [...] nullus hactenus quod certo sciam earum [mulierum] supra viros eminentiam adserere ausus est."¹⁶³

In verità nella stesura che fu data anni dopo alle stampe, nella quale si rivolge all'interlocutore – maschile - Massimiliano Transilvano, si mostra più moderato, quasi facendo passare quest'opera come una sciocchezza da giovanile: "Dum interim aetate iam grandior, graviori ac pleniori argumento sublimiora et digniora celsitudini suae paravero. Neque vero velim Principem ipsam ab his pueritiae meae nugis ingenium meum metiri. Quod si experiri velit, possit sibi etiam in maximis rebus et pace et bello usui fore. [...] Speroque futurum me huius causae, quod viris foeminas praetulerim, facile veniam obtenturum quod tantae Principi haec scripserim ac tua Amplitudine hortante tuenteque ediderim".¹⁶⁴

In ogni caso una lettura aderente al suo significato va fatta prescindendo dagli aspetti letterari e dall'occasionalità, magari interessata, di un elogio alla Principessa. Diversamente si perderebbe il suo profondo significato che lo riconduce al progetto riformatore essenziale dell'opera di Agrippa, un programma che

¹⁶³ *De nobilitate*, Antonioli, cit., p. 48.

¹⁶⁴ "Ora che sono divenuto più maturo, preparerò per Sua Altezza qualcosa di più elevato e di più degno, argomentando con una trattazione più seria e articolata. E non vorrei proprio che la Principessa misurasse il mio ingegno sulla base di queste mie cosucce giovanili. Se invece vorrà mettere alla prova le mie capacità, esse potrebbero rivelarsi a lei utili anche nelle faccende più importanti, sia in pace, sia in guerra. [...] E mi auguro che facilmente otterrò venia per aver sostenuto siffatta causa, antepoendo cioè le donne agli uomini, se si terrà presente che ho scritto queste cose per una così importante Principessa e le ho rese pubbliche per l'incoraggiamento e la protezione di tua Eccellenza". Ivi.

per certo implicava una profonda riforma culturale e morale della società, rilevabile dall'opera più importante il *De occulta philosophia*.

Il messaggio vero ha una significazione filosofica per quel tempo rivoluzionaria – per la teologia della Chiesa era eretica - anticipatrice di secoli l'interpretazione sociologica della disuguaglianza di genere. Egli nega la visione "scientifica" aristotelica, fatta propria dalla tradizione religiosa, secondo cui l'inferiorità della donna era nella "natura" stessa del suo "essere femmina". Per Agrippa la disparità deriva dalla prepotenza dell'uomo che si è arrogato e appropriato con la forza del potere e relegando la donna al ruolo di suddita escludendola dall'educazione, dalla cultura, e dalla partecipazione alla vita "politica".

Inneggabile è che nel *De Nobilitate* l'uguaglianza maschio-femmina è motivata proprio a partire dal racconto della Genesi. Anzi per Agrippa l'atto creativo assegna un ruolo privilegiato e una valenza di purezza spirituale superiore a quella dell'uomo: "Ma contro la divina giustizia e contro gli ordini della natura, essendo superiore la licenziosa tirannia degli uomini, la libertà data alle donne è loro interdetta dalle inique leggi, impedita dalla consuetudine e dall'uso, e dalla educazione totalmente negata. Perciò la femmina è tenuta fin dai primi anni nell'ozio in casa, quasi ella non sia atta a più alto negozio. Niente altro le è permesso comprendere né immaginare se non l'ago e il filo, e quando sarà giunta agli anni atti al matrimonio, è resa schiava della gelosia del marito, oppure rinchiusa nella perpetua prigionia d'un monastero di monache. Tutti gli uffici pubblici le sono proibiti dalla legge. Non le è concesso presiedere ai giudizi, ancorché ella sia prudentissima. Oltre questo, nel giudicare, negli arbitrati, nell'adozione, nella intercessione, nella procura, nella tutela, nella cura, nelle cause criminali e testamentali non è accettata. Similmente le è vietato predicare la parola di Dio. Il che manifestatamente è contro la Scrittura, mediante la quale lo Spirito Santo promise a loro, dicendo per bocca di Gioele: Che profetizzino le vostre figlie. Allo stesso modo, anche del tempo degli Apostoli le donne insegnarono pubblicamente, sì come è noto di Anna di Simeone, delle figlie di Filippo e di Priscilla di Aquila. Ma è tanta la malignità dei nuovi legislatori, che essi hanno annullato il precetto di Dio per i loro comandamenti, e che sostengono che le donne, per naturale eccellenza e dignità nobilissime, sono al contrario di condizione più vile di tutti gli uomini. Con queste leggi adunque le donne, quasi in guerra vinte dagli uomini, sono forzate a sottomettersi ai vincitori. Non che

ciò lo faccia né naturale, né divina necessità, né ragione; ma soltanto la consuetudine, l'essere così allevate, la fortuna e una certa occasione tirannica".¹⁶⁵

Egli partendo dalla lettura della Genesi, capovolge la tradizionale interpretazione. Sintetizzo: "Dio creo l'uomo simile a sé, creandolo maschio e femmina. Al maschio e alla femmina diede la medesima e la piena forma dell'anima senza differenziazioni, tra le quali non c'è alcuna differenza di sesso. Perciò uomo e donna sono in possesso delle medesime capacità psichiche - ragione, mente e favella. Hanno le stesse finalità dell'agire ed aspirano allo stesso ultimo fine - uno istesso fine di beatitudine, ove non fia alcuna eccezione di sesso. In entrambi - è innata una pari libertà di degnitate".

L'atto di creazione in quanto produttivo di sola spiritualità e asessuato ha nel maschio e nella femmina la medesima pienezza ontologica di somiglianza alla divinità. L'essere maschio e l'essere femmina, ontologicamente non dà alcuna differenza.¹⁶⁶ La distinzione, essendo necessaria per la finalità di perpetuare la procreazione della specie umana, è un evento accidentale e strumentale al fine ultimo.

Ribaltando la visione aristotelica e quella sancita dalla *Summa* di Tommaso, egli non solo afferma biologicamente l'uguaglianza e la complementarità maschio-femmina, ma attribuisce all'"atto del generare" l'essenza della sacralità discendendo nell'una e nell'altra dalla pienezza ontologica del Principio Primo.

In Agrippa non si tratta di decantare le virtù della donna o di elogiarla nella moralità di moglie o come guida spirituale fino alla visione di "Colui che tutto move" o come l'oggetto dell'amor cortese inappagato e pur sempre adultero.

In lui c'è una nuova teologica concezione della donna: "E invero, cosa strana e inconveniente sarebbe il pensare che Dio avesse finito così grande opera con una creazione imperfetta. Perciò, essendo il mondo fatto dal Sommo Artefice come una sfera quasi interamente formata e perfetta, occorre che finisse quell'ultima parte, la quale in sé stessa legasse in maniera perfetta e indissolubile il principio e l'inizio di ogni cosa. Così la donna, quando fu creato il mondo, tra tutte le cose create fu l'ultima, e per autorità, come per dignità, fu la prima nel concetto della mente divina. [...] La donna fu diretta opera di Dio, da lui fu

¹⁶⁵ Tradotto da *De Nobilitate*, cit. pag. 87 e segg. Tutte le citazioni, in latino o tradotte, sono riferite all'edizione critica della Antonioli.

¹⁶⁶ Efficace il testo latino "pater ac bonum utriusque sexus foecunditate plenissimus". Ivi.

introdotta in questo mondo come regina di esso, in un palazzo reale già preparato, ornato e compiuto di tutti i doni. Ella, dunque, meritatamente è amata, riverita e osservata da ogni creatura, e ogni creatura meritatamente le è soggetta, e le ubbidisce, essendo lei Regina e fine di tutte le creature, e perfezione e gloria in tutti i modi compiuta.”

Su questa base la donna riconquista la preminenza esistenziale e sociale nei suoi molteplici aspetti e caratterizzazioni che Agrippa enuclea ed elenca muovendo dalla premessa della innovativa, per lui autentica, lettura del racconto biblico: “nelle altre cose poi (oltre la divina essenza dell’anima) le quali sono nel maschio, la inclita donnesca stirpe quasi infinitamente è più nobile della dura generazione de gli uomini”.¹⁶⁷

Ed egli procede all’elencazione dei motivi e degli aspetti che già nell’atto della creazione fanno della donna l’essere privilegiato e più perfetto di tutti gli esseri creati.¹⁶⁸

Già nel nome della prima donna, Eva, è implicito un significato più nobile. Se si considera il termine in lingua ebraica, sia nella forma, sia nel numero delle lettere, sia nei caratteri esso è più affine al termine con cui si designa la divinità.¹⁶⁹ Per Agrippa la validità dell’etimologia dei nomi dipende dalla natura stessa della divinità, perché “quel sommo artefice delle cose e de i nomi, prima conobbe le cose che egli le nominasse; il quale conciossiaché ingannar non si potesse, fabricò i nomi di maniera che esprimessero la natura della cosa, la proprietà e l’uso”.¹⁷⁰

Se la dignità di un ente creato si desume ab ordine creationis, Eva, in quanto ultima delle creature venuta all’esistenza, rappresenta il compimento dell’opera divina, la massima espressione della perfezione di tutto il creato.

E poi c’è la notevole differenza tra il luogo in cui è stato creato Adamo e quello in cui lo è stato Eva.

La donna è stata creata nel Paradiso terrestre, mentre l’uomo è stato portato lì da Dio dopo la creazione. Non solo, ma Adamo è il risultato dell’impasto della polvere trasformata in fango e in mezzo agli altri animali. Quando Dio

¹⁶⁷ Ivi.

¹⁶⁸ Per questi riferimenti cfr. Vittoria Perrone Compagni, cit.

¹⁶⁹ In ebraico Eva significa “vita”, Adamo significa “terra”, “e quanto la vita è più degna della terra, tanto la donna all’uomo deve essere anteposta”. *De Nobilitate*, cit.

¹⁷⁰ Ivi, pag. 51.

creò la donna, fece addormentare Adamo, lo trasportò nel “sublime” delle sfere celesti, gli elementi più puri che costituiscono l’Essere, e lì dette all’esistenza Eva, non dalla impura fanghiglia, ma dalla costola dell’uomo.

E se alla perfezione della divinità si attribuisce la bellezza al massimo grado, tra gli esseri corporei del creato solo la bellezza femminile rispecchia in maggior grado quella della divinità.

La Teologia di Agrippa “capovolge” anche la responsabilità del primo peccato, che causò la cacciata dall’Eden, attribuendola all’uomo e non alla donna come la tradizione esegetica riteneva: “...la legge [é data] per cagione dell’uomo – la legge, dico, della ira e della maledizione: perciocché a lui e non a lei, che ancora non era creata, fu interdetto il frutto del legno del Paradiso, imperoché Iddio dal principio volle che essa fusse libera. Si che l’uomo mangiando peccò e non la donna: quello e non questa diede la morte e noi tutti abbiamo peccato in Adam e non in Eva e il peccato originale non dalla madre femina, ma dal maschio padre l’abbiamo ricevuto. E per tal cagione l’antica legge comandò che si circoncidessero tutti i maschi e le femine restassero incirconcise, determinando indubitamente che il peccato dell’origine solamente fusse punito in quel sesso, il quale avesse peccato. [...] L’uomo adunque peccò per scienza certa e la donna errò ignorantemente e ingannata.”¹⁷¹

È evidente che la Teologia di Agrippa si avventura in contraddizioni argomentative, ma a lui interessavano poco l’aspetto teoretico, perché la finalità del trattatello andava molto al di là del discorso teologico, per investire il tema che egli ebbe al centro dei propri interessi, che riguardavano una profonda riforma culturale e politica che comportasse un nuovo modello istituzionale di società nel quale la donna potesse trovare il riscatto dal suo ruolo di marginalità e di subordinazione.

Come dice la Vittoria Perrone Compagni: “In Agrippa la preoccupazione non è soltanto quella di consentire alle donne di difendersi dall’oltraggio dei misogini, quanto piuttosto di favorire il loro reinserimento nella realtà della vita civile. Che questo mutamento possa tradursi in atto soltanto mediante una operazione di educazione intellettuale non è soluzione contraddittoria, dal momento che Agrippa individua nell’androcentrismo non un dato naturale, ma una sovrastruttura culturale, ingiustificatamente ed empicamente

¹⁷¹ Ivi, 65-66.

sostituitasi al progetto divino, che al momento della creazione aveva voluto i due progenitori uguali”.

c) Violenza misogina e femminismo cortegiano

Di certo Cornelius Agrippa è la “goccia” importante, quella che a lungo andare finisce per perforare le pietre o costruire guglie artistiche; ma nel Rinascimento non è la sola. Altre gocce gli fanno eco seppure non dello stesso rilievo. È l’inizio di un lento e lungo processo che ancora oggi fa fatica ad affermare e realizzare la parità di genere come costume consolidato e condiviso.

Le affermazioni di Aristotele erano nel Cinquecento ancora condivise dalla “scienza”.

Un notissimo medico e fisico, riecheggiando il famoso passaggio del *De generatione animalium* - “Le femmine sono per natura più deboli e più fredde e si deve considerare la natura femminile come un’innata menomazione” – riteneva che: “Essendo la donna per la sua frigidità e umidità un debile uomo e come fatto a caso ... non essendo le donne di complessione perfetta, si come l’uomo”.¹⁷²

Era questo il pregiudizio sull’anatomia e fisiologia femminili che non si confrontava con i progressi della scienza.¹⁷³ Era opinione e convincimento più filosofico che scientifico.¹⁷⁴

La secolare tradizione aveva comportato che alla donna venissero date due condanne insuperabili, una derivata dalla Bibbia, l’altra dalla biologia e dalla fisiologia, che risaliva all’ipse dixit aristotelico.

Da qui la serie di caratterizzazioni in negativo, che costituiscono il risultato di una antichissima misoginia: per natura e vocazione peccaminosa, as-

¹⁷² Giovanni Marinelli, *Le medicine pertinenti alle infermità delle donne XVI*, Venetia, Appresso Francesco de’ Franceschi, 1563. Egli fu il padre di Lucrezia, una delle più importanti voci di donna che espressero condanna per la condizione femminile e che ha contribuito a dare origine al pensiero “femminista”. Con il suo pensiero chiuderò questo capitolo.

¹⁷³ Nel 1561 Gabriele Falloppio aveva descritto le tube uterine, individuando negli organi riproduttivi femminili i dotti seminali che chiamò “trombe”, in seguito dal suo nome denominate “tube di Falloppio. Il convincimento filosofico, arricchito dalla visione religiosa, sul quale si erano inserite le norme e le consuetudini sociali, era più forte delle scoperte scientifiche.

¹⁷⁴ Per Aristotele (*De generatione animalium* II 4, 738b) il corpo aveva origine dalla femmina, dal maschio invece l’anima, che era concepita come l’essenza di un certo corpo. Efficacemente G. Sissa “L’identificazione della donna con il principio materiale comporta spostamenti semantici che sconfinano nella genetica”. In *Il corpo della donna*. Lineamenti di una ginecologia filosofica, in

senza di razionalità, mutabilità di comportamento, lussuria, loquacità frivola, ecc. Il tutto veniva ricondotto alle grosse deficienze biologiche e all'umore che caratterizzava il temperamento quale freddo-umido.

Nel 1575 veniva pubblicato in Spagna l'*Examen de ingenios* di Juan Huarte.¹⁷⁵ Un testo notissimo e ben presto molto diffuso in Europa, al quale nel corso dei secoli hanno prestato attenzione grandi pensatori, come Lessing e Schopenhauer, senza dimenticare, oggi, una personalità come Chomsky.

È, infatti, considerato il più importante studio di psicologia medica dell'epoca, poiché riassume in modo innovativo tutti i risultati raggiunti nel campo della medicina e della fisiologia e biologia del corpo umano.

Con riferimento al corpo umano è vero che egli ritiene, con una affermazione piuttosto "filosofica", che dal punto di vista dell'autonomia, quella femminile non differisce da quella del maschio se non per gli organi genitali che sono esterni; mentre quelli interni sono simili.¹⁷⁶ Ciò non comporta, però, una visione di uguaglianza di genere, perché resta nel solco della consolidata tradizionale inferiorità della donna.

È certamente un passo importante nei confronti di Aristotele e Tommaso, ma non comporta le necessarie conseguenze, in quanto la "teoria del temperamento" (freddo umido – secco caldo), alla quale egli si rifà, comporta pur sempre l'inferiorità della femmina. Huarte finisce col trovare nel temperamento il fulcro delle sue riflessioni e lo snodo teorico della sua antropologia e della sua filosofia naturale. Esplicitamente dichiara: Galeno scrisse un libro, nel quale provò che i costumi dell'anima seguono il temperamento del corpo. [...] Finalmente tutto ciò che scrive Galeno in quel suo libro, è il fondamento di questa mia opera"¹⁷⁷

Chiaramente ad inizio del III Capitolo della sua opera, intitolato "Quali diligenze si debbano usare perché nascano maschi e non femmine", così esor-

Sociologia e biologia della donna greca, Torino, Boringhieri, 1983, p. 114.

¹⁷⁵ Juan Huarte De San Juan, *Essame degl'ingegni*, Traduzione di Camillo Camilli 1582, a cura di Cristiano Casalini & Luana Salvarani, ANICIA, Roma, 2010

¹⁷⁶ Trascrivo il testo originale perché semanticamente più espressivo: "Y es que el hombre, aunque nos pasesse de la compostura que vemos, no difiere de la mujer, según dice Galeno, más que en tener los miembros genitales fuera el cuerpo. Porque si acemos anatomia de una doncella, hallaremos que tiene dentro de sí dos testículos, dos vasos seminarios, y el útero con la mesma compostura que el miembro viril sin faltarle ninguna deligneación". (cap. 15, art. 1)

¹⁷⁷ Cfr. Francesco Mattei "Presentazione de "Juan Huarte de San Juan, *Essame degl'ingegni*, trad.

disce: “Quei padri che vorranno rallegrarsi d’haver figliuoli sani che siano abili alle lettere, hanno a procurare che nascano maschi: perché le femmine per cagione del freddo, dell’umido del suo sesso, non possono havere ingegno profondo: solamente vediamo, che parlano con qualche apparenza d’habilità in materie leggere, facili, con termini comuni, molto studiati: ma poste alle lettere non possono imparare altro che un poco di lingua latina: questo per essere opera della memoria. [...] Considerando Salomone che nessuna donna nasce con ingegno, disse a questo modo: io ho trovato uno fra mille uomini, ma non ho trovato una fra tutte le donne. [...] che fra tutte le donne non haveva saputo trovarne una savia.”¹⁷⁸

Eppure in questo clima di misoginia diffusa, tante altre piccole gocce al femminile facevano sentire la loro voce, rivendicando, quasi sempre agendo, un ruolo “pubblico”, la propria dignità e la parità genetica e sociale. Soprattutto è nel territorio governato da Venezia che queste voci si rendono pubbliche e conquistano il rispetto culturale e sociale affermandosi con la propria personalità.

È pur vero che le condizioni nelle quali sono vissute e l’ambiente nel quale sono state educate fanno riferimento ad un livello sociale di alto lignaggio; ma ciò non toglie nulla ai loro meriti, pensando a quante altre, forse pur privilegiate ancor di più, sono consegnate alla storia per essere state moglie o figlie “di”.

Il numero delle voci femministe, che iniziano già nel Trecento con Christine de Pizar, protraendosi al Seicento con la voce più autorevole e significativa di Lucrezia Marinella, sono testimonianza di una vera e consapevole querelle che ha attraversato i secoli innovativi della Rinascenza, opponendosi con autentici e finalizzati *plamphets* sia a specifici libretti misogini, sia all’imperante

it. Camillo Camilli, a cura di C. Casalini e L. Salvarani, Anicia, Roma 2010”.

Per Huarte che, parlando ed illustrando il corpo umano da grande medico quale egli era, passa dalla medicina all’antropologia e alla filosofia, la condizione naturale dell’individuo deriva dal temperamento, che non può né deve essere curato. La derivazione biologica di un particolare temperamento impedisce la possibilità di variarlo radicalmente: significherebbe passare da una qualità al suo contrario senza seguire lo stesso procedimento che lo ha prodotto. La prevalenza di un umore è intesa come la vera natura (ousia) dell’uomo. Se venisse cambiata egli cesserebbe come tale per acquisire un’individualità peggiore. Il temperamento, in quanto essenza, è ciò che rende l’uomo una individualità immodificabile.

¹⁷⁸ Cfr. “*De gl’ingegni*”, pag. 319. È riportata la traduzione italiana del 1582, in parte adattata nella scrittura per una più scorrevole lettura.

clima antifemminista sfociato nella caccia alle streghe con la messa al rogo di donne “non allineate”. È il clima sostenuto dalle convinzioni religiose di un Cattolicesimo prima ontologicamente tomistico e dopo teologicamente, antropologicamente, eticamente e socialmente tradotto nel braccio, per così dire armato, della Controriforma e dell’Inquisizione. È tra la fine del Cinquecento e l’inizio del Seicento che le schermaglie letterarie diventano veri scontri dialettici tra militanti delle opposte fazioni di misogini e femministe.

Se si eccettua Cornelius Agrippa, la difesa della donna è tutta di segno femminile. E non ritengo interpretazione poco adeguata che a questo periodo possa essere ascritta la nascita storica del movimento femminista, consapevole e militante, sia per la chiarezza delle tesi, sia per il numero non esiguo delle protagoniste, sia per l’astio con il quale esse furono investite da pubblicazioni finalizzate specificamente a denigrare la donna. Furono pubblicazioni che si accompagnarono ai tanti roghi pubblici con i quali venivano bruciate femmine accusate di stregoneria, roghi cominciati già da qualche secolo e progressivamente sempre più numerosi. E in questo “sterminio di genere” non mancarono gli incitamenti anche di illustri Santi venerati dalla Chiesa. Ne sono esempi autorevoli in un campo Bernardino da Siena e nell’altro Giuseppe Passi.

Del primo riporto un passaggio da *Il diario della città di Roma* di Stefano Infessura, scritto nella seconda metà del 1400.

“In quell’anno (1424) frate Bernardino (di Siena, ch’era un buon frate) fece ardere tavolieri, canti, brevi, sorti, capelli che fucavano le donne, et fu fatto uno talamo di legname in Campituoglio, et tutte queste cose ce foro appiccate, et fu a 21 di iuglio. Et dopo fu arsa Finicella strega, a di 8 del ditto mese di iuglio, perché essa diabolicamente de molte criature et affattucchiava di molte persone, et tutta Roma ce andò a vedere.....da tutti era tenuto per sant’uomo. Hoggi è santo et si chiama san Bernardino da Siena, il suo corpo riposa in una città dell’Aquila in una arca d’argento...”¹⁷⁹

¹⁷⁹ Cfr. Stefano Infessura scribasenato, *Diaria Rerum Romanarum*, Vol. V, IIII, pag. 25, Edizione curata da Oreste Tommasini, Roma- Palazzo Madama, 1890, per conto dell’Istituto Storico Italiano – Fonti per la storia d’Italia.

Del secondo cito il volume *Donneschi difetti* pubblicato nel 1595 a Milano, che precedette il trattato di Lucrezia Marinella su cui mi soffermerò in seguito.

È in questo periodo un gran numero di pubblicazioni contro la donna, con la finalità deliberata di evidenziare i difetti e giustificare la sottomissione alla quale la società la destinava.¹⁸⁰

Significativo è che l'ambiente - culturale, sociale e politico - in cui la querelle si svolse con maggiore evidenza e numero di pubblicazioni, da una parte e dall'altra, fu Venezia, la città opulenta, colta, aperta al mondo e ai traffici - "metropoli dell'universo" e "città divina" -.¹⁸¹

Il territorio di Venezia era uno Stato in cui fioriva una elevata cultura connessa ad una forma di governo democratico avanzato, se comparato alle forme di governo allora esistenti nella nostra penisola. Certamente non era quello che la femminista Lucrezia Marinella esaltava nella sua opera *Enrico*; ma l'università di Padova era un richiamo europeo ed un'eccellenza culturale. Qui fu possibile a Galilei esporre pubblicamente e dissertare del suo eliocentrismo. Il fatto stesso che Lucrezia Marinella potesse pubblicare il suo rivoluzionario dialogo sulla superiorità della donna, denota di quanta vivacità e innovazione culturali fosse caratterizzato lo Stato veneziano.

Di certo il clima culturale consentì il nascere di tante donne che pubblicamente affrontarono in maniera diversa il problema delle loro inferiorità ed emarginazione.

Non così si può dire della legislazione ancora fortemente repressiva e misogina. La donna occupava un posto marginale sia socialmente che all'interno del nucleo familiare, confinata al ruolo di moglie e madre o spesso mandata in convento per evitare l'assegnazione della dote che avrebbe causato la dispersione del patrimonio familiare. Molte donne erano responsabili dell'andamento della famiglia e ricevevano quindi un tipo di educazione limitata

¹⁸⁰ Ne cito alcuni. G.A. Massinoni, *Flagello delle meretrici*, 1599 (un libretto molto astioso); F. Buoninsegni, *Contro il lusso donnesco*, 1644 (il titolo non esprime la cattiveria e la violenza verbale di cui è portatore). Non mancarono di far sentire la loro voce misogina gli uomini di Chiesa a cominciare dal Cardinale G.B. De Luca, che attraverso la notoria diplomazia argomentativa e il garbo linguistico esprime nella forma letteraria del dialogo - *Il cavaliere e la dama*, 1675 - la, per lui, necessaria e giusta dipendenza della donna dall'uomo; seguito poco dopo (1687) dall'Abate Tondi, con l'emblematico ed esplicito *La femina origine dogni male*, 1687, che mette insieme, quasi una "summa", quanto di peggio sia stato detto della donna.

¹⁸¹ Sono due definizioni date da una protagonista - Leonora - del dialogo *Il Merito delle donne* della femminista Moderata Fonte.

alle necessarie nozioni di amministrazione. La cultura umanistica restava riservata quasi esclusivamente agli uomini. Le materie sulle quali si fondava la cultura umanistica (Retorica, Latino, Greco) erano precluse alle donne, ad eccezione di poche fortunate per l'ambiente familiare accondiscendente o perché riuscirono a leggere le opere della tradizione classica nelle numerose volgarizzazioni che circolavano in quel periodo a Venezia. Nonostante questa condizione subalterna, peraltro radicata nel tessuto sociale di tutta la penisola, la donna riuscì, nel corso del Cinquecento, a far sentire la propria voce e a crearsi uno spazio nella vita culturale e artistica. Proprio Venezia rappresentava in quel tempo un terreno propizio all'allargamento della società letteraria alle donne.¹⁸²

Questo contrasto, tra il consistente accesso alla cultura da parte delle donne e la normativa retriva, sia etico-religiosa sia giuridica e sociale, non poteva non stimolare un'ampia produzione di opere da una parte e dall'altra dei due poli filosofici sul tema, che si rese progressivamente consapevole teoreticamente e socialmente nei secoli successivi, sfociando nell'affermarsi dell'Illuminismo.

Non si pensi, però, che l'invito riassunto da Kant a servirsi del proprio intelletto per uscire dallo stato di minorità, abbia riguardato anche la condizione sociale della donna.¹⁸³ Una visione nuova sull'essere donna restò pur sempre limitata a pochi filosofi e pochi inconsistenti riferimenti in ristretti ambiti dell'attività sociale. A tal fine bisognerebbe guardare piuttosto a quelle iniziali riunioni al femminile che periodicamente avvenivano nelle case di qualche nobile donna. Furono, in seguito, chiamati salotti letterati¹⁸⁴ ai quali, nella Francia illuministica, parteciparono anche gli uomini.

Mi sembra, pertanto, opportuno citare ciò che diffusamente, anche in ambienti altolocati e colti, si pensava della donna attraverso alcune opere em-

¹⁸² Si veda Daria Perocco, *Donne e scrittura nella Venezia del Rinascimento. Il caso di Veronica Franco*, in *La scena del mondo. Studi sul teatro per Franco Fido*, Ravenna, Longo Editore, 2006.

¹⁸³ "L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo". Citazione da *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* Di Emanuele Kant (1784).

¹⁸⁴ Soltanto alla fine del '800 fu usata la denominazione di "salotto letterario". Inizialmente

blematiche di Giuseppe Passi e di Bonaventura Tondi prima di esaminare in rapida sintesi il pensiero di alcune rappresentanti di questo lento cammino del pensiero femminista dagli inizi della stagione umanistico-rinascimentale all'irrompere della modernità, industriale e filosofica ad un tempo, con il pensare empirico-scientifico di Bacone, Locke, Hume, diffusosi successivamente con il mito dell'autonomia razionale del secolo dei "lumi" in Francia e nell'Europa tutta.

1) Giovanni Passi e Bonaventura Tondi

Per tutto il Cinquecento e il Seicento nel mondo culturale vi fu un ampio dibattito sulla donna, con riferimento meriti/demeriti, a capacità intellettive e a comportamenti sessuali. Si è pertanto parlato di una vera e propria dominante *Querelle des sexes*. È una tematica che appassionò un po' tutti i letterati e filosofi, infarcita di luoghi comuni, muovendo da quanto era stato espresso nel passato.

In questo periodo storico si contano, di contro, per la prima volta molte pubblicazioni di autrici donne nei cui testi filogini –opere letterarie o trattati ai quali farò riferimento in seguito - si possono rinvenire alcune tesi innovative che inducono a considerarle un inizio consapevole del pensiero femminista.

Per le opere di denigrazione femminile faccio riferimento a Giuseppe Passi, che chiude il Cinquecento, che può essere considerato il rappresentante emblematico del pensiero misogino, quasi la summa di tutta la querelle¹⁸⁵, e a Bonaventura Tondi, quando alla fine del seicento si è affermata la figura della donna come teorizzata dalla dottrina del Concilio di Trento e con tale ruolo imposta ed accettata nella vita sociale.

Con il Rinascimento, seppure vista come eccezione e per questo paragonata all'uomo, la donna colta, che aveva avuto la possibilità di accesso agli studi letterari, era ammirata e lodata per le sue doti intellettuali, oltre che per quelle

furono riunioni saltuarie di sole donne. Dopo furono chiamati "bureaux d'esprit", istituzionalizzati con periodicità, con la partecipazione degli intellettuali più in vista, che spesso illustravano le loro recenti o prossime pubblicazioni. In fondo era il ritorno in veste nuova del "simposio" greco o del "convivium" dei Romani.

¹⁸⁵ Nacque a Ravenna nel 1569. Fu un colto esponente del mondo culturale. Fu membro dell'Accademia degli Informi della sua città, dell'Accademia dei Filoponi di Faenza e dei Ricovrati di Padova. Nel 1616 si ritirò nel monastero camaldolese di San Michele di Murano, dove assunse il nome di Pietro. Morì nel 1620.

fisiche. Con la Controriforma viene diffusa ed apprezzata una diversa figura di donna. Il modello che prevale è quello di moglie e di madre portatrice di ubbidienza, sottomissione e dedizione alla vita domestica. La sua cultura, nel pubblico e nel privato, è quella della devozione e liturgia religiose, unite negli ambienti agiati alla formazione delle attività domestiche, quali il cucito, la cucina e simili. Era esclusa ogni forma o manifestazione di autonomia intellettuale o sociale.

Mentre nel Cinquecento, anche quando si pubblicavano trattati contro le donne, prevaleva pur sempre una finalità pedagogica attraverso la presentazione e l'illustrazione di un modello, nel Seicento non si parlava più della donna con motivazione educativa, ma come "oggetto" da cui salvaguardarsi, di cui sospettare ogni forma di maleficio.

Insomma si inizia con *I donneschi difetti* (Passi 1599) e si conclude con *La femina origine di ogni male* (Tondi 1687).

Nella sua opera più importante, il Passi riassume con pedantesca meticolosità tutto ciò che di negativo era stato detto della donna, cominciando da Aristotele e proseguendo con la Patristica e la Tomistica, con Cipriano e Tertulliano, con Girolamo e Agostino, per finire con Tommaso e con il Concilio di Trento.

È un'opera che non solo sintetizza la qualità e la quantità delle accuse rivolte alla donna, ma può essere considerata una delle più astiose e violente di quei due Secoli.¹⁸⁶

Il successo dell'opera fu notevole, tanto che in venti anni – 1599/1618 - ne furono stampate ben quattro edizioni. In ognuna venivano aggiunte considerazioni. Nell'ultima edizione si rivolge ai lettori in questi termini: "aggiuntovi in questa quarta impressione per compimento di essi molte cose curiose, che ne

¹⁸⁶ Utile e documentato è il volume di Ginevra Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento*, Bulzoni editrice, Roma 1979.

gl'altri mancavano, degne d'essere lette, da chi disegna schivare gli inganni delle femine".¹⁸⁷

Superfluo riassumere il suo pensiero. Basta elencare il titolo dei suoi trentacinque "discorsi" desunti dall'indice premesso proprio alla quarta edizione, ritenuta la più completa.

TAVOLA DEI CAPI

Principali, che si contengono nell'Opera

Donna, che cosa sia.

Delle Donne superbe.

Delle Donne Avare, e Traditrici, dei mali effetti che genera in loro l'avarizia, e degl'infelici loro fini per essa.

Delle Donne intemperate, lascive, carnali, libidinose, lussuose, e dei loro immoderati appetiti nelle lussurie.

Delle Donne iraconde, coleriche, e furibonde.

Delle Donne dissolute, Crapuliere, Bevetrici, Vinolenti, Ubbriache.

Delle Donne invidiose, e che l'invidia è cagione di molti mali.

Delle Donne Accidiose e Otiose.

Delle Donne Vanagloriose.

Delle Donne Ambitiose.

Delle Donne Ingrate, e che fu sempre biasimevole il vizio dell'ingratitude in ogni stato di persone.

Delle Donne Crudeli, e che la crudeltà nuoce non solo à chi la sopporta, ma ancora à chi la mette in atto.

Delle Donne Adultere, e Vagabonde, e che l'adulterio è sempre biasimevole.

Delle Donne da Partito, Meretrici. Puttane, e Sfacciate.

Delle Donne Ruffiane, e che la ruffianeria è vizio notabile.

Delle Donne linguacciate, Ciarliere, Maldicenti, Mormoratrici, Mentitrici, Bugiarde, e Mordaci.

Delle Donne Curiose.

Delle Donne Pertinaci, e Ostinate.

Delle Donne Litigiose, contentiose, rissose, discordanti, e discrepanti.

Delle Donne Maghe, Incantatrici, Venefiche, Malefiche, Supstitiose, Fattochere, Streghe, e Strigimaghe.

¹⁸⁷ Dal frontespizio della quarta edizione.

Delle Donne Hipocrate.

Delle Donne Fraudolente, e Ingannevoli.

Quanto sia disdicevole à Donna il farsi bella, quello, che gl'avviene per questo suo sbellettamento, con la coltura artificciata de capelli, e la ridicolosa pazzia di questi suoi concieri di testa.

Quanto siano biasimevoli in Donna gl'ornamenti soverchi, come ella possa lecitamente usarli, e quali siano i veri e non finti ornamenti, con alcuni abusi loro.

Donna bella Quanto sospetta, bellezza in lei quanto pericolosa, fragile, fugace, caduca, che sia cagione di superbia, d'impudicitia, e d'altri mali.

Che tutti gl'Huomini ma particolarmente i maritati debbono essere ben circospetti nell'appalesare i suoi importanti secreti alle loro donne ò mogli.

Che non si deve accettare consiglio de Donna e che il suo consiglio è instabile fragile e infermo.

Delle Donne gelose, quanto possa in loro la gelosia, e dei mali effetti di lei in loro.

Delle Donne Tiranne.

Delle Donne Ladre.

Delle Donne Volubili, Incostanti, Instabili, leggiere, credulone, Sciocche, e Scempie.

Delle Donne Codarde, vili, timide, e paurose.

Delle Donne dapoche, inette, e pегre.

Delle Donne vane.

Donne c'hanno mostrato disperatione nei casi avversi.

Anche l'opera di Bonaventura Tondi¹⁸⁸ può essere considerata il riassunto della letteratura misogina, il "compendium, una summa dello spirito misogino barocco", secondo la definizione che ne dà la studiosa Ginevra Conti Odorisio. Egli vuole indicare, attraverso i suoi dieci Rimproveri, a differenza dei Discorsi del Passi, il modo di "tenersi lontano dalle lascivie di un sesso che sempre ha fatto prevaricare i più sacri uomini del mondo", poiché la donna, "sempre fu, e sempre sarà all'uomo di gran danno" – è "sentina di ogni vizio" – "introdusse i mali e i disastri anche nel Terrestre Paradiso" – "Non c'è al mondo fiera più spietata e indomita della femina, che abbia prostituita la propria onestà" –.¹⁸⁹

Il trattato, però, non presenta un'organicità discorsiva da mostrare l'intento formativo, perché manca un nesso tra affermazione della tesi e discorso di avvertimento al lettore. Si riduce come gli altri dello stesso tema ad un elenco di invettive, ad un assemblaggio di proposizioni e riferimenti tenuti insieme dal filo conduttore del dispregio del genere – meglio si direbbe sesso – del sesso femminile.

Ed è proprio l'aspetto corporeo e il pericolo di un suo "contatto" che emergono nelle considerazioni e avvertimenti del pericolo che la donna rappresenta per l'uomo e la società. La ricerca dei difetti, dei pericoli e dei danni che dalla donna derivano, forse, involontariamente lo inducono ad esaltare in lei una serie di qualità e caratteristiche che determinano una valutazione di superiorità nei confronti dell'uomo.

Per quanto a mia conoscenza, è l'unico trattato misogino in cui la donna è presentata con qualità fisiche e intellettive superiori all'uomo, seppure viste quali elementi al negativo e fonte di pericolose conseguenze.

Le caratteristiche della donna possono essere riassunte intorno a tre aspetti, tre topoi, con i quali è rappresentata sia fisicamente che psicologicamente nella relazionalità con l'uomo.

È corpo mostruoso, un insieme di somiglianze con animali di ogni specie, reali (pantera dalla bocca divoratrice, tigre con bocca lacerante, lupa famelica,

¹⁸⁸ Nacque a Gubbio nel 1631 e morì nei primi anni del secolo XVIII. Fu monaco olivetano e dottore in teologia. Cronista regio di Carlo II. Compose opere storiche e religiose.

¹⁸⁹ Sono alcune delle espressioni misogine desunte dai suoi "rimproveri". Per le citazioni si tiene presente il testo dell'edizione del 1687, *La femina origine di ogni male. Overo Frine rimproverata*, Venezia.

iena, cane mastino, giumenta selvaggia non domabile, topo, civetta, avvoltoio, vipera, rospo, ecc.) o immaginari (sfinge, medusa, arpia, ecc.). Insomma un complesso bestiario!

Già ad inizio il binomio donna-mostro era espresso da questa sintetica definizione: “la donna libidinosa è un mostro senza capo”.¹⁹⁰ E nel corso delle argomentazioni continuava ad analizzare e descrivere il corpo della donna come oggetto putrido: “nel candore delle carni ha un banco aperto d’argenti [...] sa far pompa d’un morbido scarlatto sulle guance, [...] dite pure che le labra siano smaltate di rubini, che il ceruleo degli occhi sia tutto zaffiri, ove s’armi un arsenale di grazie; che non potrete alla fine negare, che non sia una vil massa di materia putrida [...] un fetido pezzo di carne”.¹⁹¹

Altro topos è lo sguardo che ammalia, ferisce, uccide, sottomette. Il contatto visivo uomo-donna è il primo che l’uomo deve evitare per non diventare sua preda e vittima. Per Bonaventura Tondi “le donne hanno le scintille negli occhi, che attaccano un Vesuvio agli affetti: favellano con le pupille e vincono ogni impresa con uno sguardo”. Per cui “gli occhi di bella donna, occhi non sono, ma animate farette, onde acute e penetranti a guisa di saette, si scagliano i dardi”, tanto che la loro forza “infiammatoria” può determinare la morte.¹⁹²

In apertura si rivolge agli amanti, quasi primo avvertimento, di stare all’erta perché, egli dice, “tutto il vostro male vien dagli occhi, custoditeli”. Il suo consiglio, per evitare di cadere preda e vittima dello sguardo femminile, è quello di non guardare gli occhi della donna, di tenere basso il proprio sguardo per porre una barriera ai suoi occhi assassini.

È con lo sguardo che la donna produce i pericoli per l’uomo. Esso è lo strumento che utilizza per causare tutti mali, attirandolo, seducendolo e ammalandolo riducendolo in sudditanza. Guai se egli risponde allo sguardo. Egli sarebbe perduto. Con pertinenza si potrebbe accostare, con rovesciamento al negativo, questa concezione dello sguardo di Tondi a quello del “guardare” della donna nella poesia dello Stil Nuovo. Lì la funzione dello sguardo e della

¹⁹⁰ Ivi pag. 5.

¹⁹¹ Ivi, pagg. 115-116.

¹⁹² Ivi. Le citazioni sono, a seguire, alle pagg. 60, 2, 133.

“cattura” femminile era un processo che angelicava la personalità maschile, qui, invece, è un precipitare nell’abisso del male.

Il terzo topos è costituito dalla relazione fisica uomo-donna, intesa come contatto fisico sessuale. Per il Tondi “il coito è padre della debolezza, impedisce la digestione, la vista, e l’operazioni animali, invecchia la gioventù, estenua i temperamenti e dà le morti improvvise”.¹⁹³ Egli avverte di non intensificare il contatto, perché alla donna basta anche un bacio per uccidere un uomo. E il contatto fisico che avviene nel rapporto coniugale che è ritenuto dalla Chiesa essenziale all’essere umano e alla sua missione secondo lo scopo indicato nella Genesi?

Nel rapporto sessuale coniugale è necessario ridurre al minimo il contatto. E così egli ritiene che “anche nel matrimonio stesso il troppo amar questo sesso è vizioso. [...] Ogni diletto sensuale porta seco molta amarezza, e mortificazione di tutti i sensi.”¹⁹⁴

Bonaventura Tondi – questa è una novità e singolarità nel pensiero misogino – pur di addossare tutto il male alla donna giunge a considerarla molto superiore all’uomo che di fronte a lei non può non soccombere. Per cui non gli resta altra possibilità se non quella della fuga di fronte ad un essere superiore anche dal punto di vista intellettuale: “né sia, chi mi dica, che le donne sono ottuse, di poca mente, deboli di ingegno, e che però pecchino più per ignoranza, che per malizia. Non è vero; sono attissime a tutte le discipline.”¹⁹⁵

Questa sua affermazione è esemplificata con la citazione di una lunga serie di nomi illustri di donne del passato, nel campo della filosofia, delle lettere e delle scienze. Per questa superiorità la sua conclusione è inevitabilmente consigliata nella fuga: “Bisogna fuggire delle femmine le conversazioni et anche i pensieri. [...] Fugga ognuno la conversazione disonorata delle femmine prostitute, perché queste sono l’origine di ogni male”.

In questo cammino del pensiero al femminile, è altresì opportuno ed esemplificativo dare spazio anche al dibattito che animò il mondo culturale maschile filogino. Uno schieramento filogino spesso interpretato come sostegno alle istanze della donna, di fatto una teorizzazione del nuovo ruolo di

¹⁹³ Ivi, pag. 33.

¹⁹⁴ Ivi, pag. 16.

¹⁹⁵ Ivi, pag. 118.

subordinazione funzionale e strumentale alla trasformazione sociale ed economica dell'organizzazione politica che la nuova "corte" – monarchia, principi, ducati, ecc. – aveva determinato nelle strutture e nei compiti relazionali.

È la contestuale trasformazione delle immagini medioevali del cavaliere e della castellana, così come mitizzate nella poesia e nelle rappresentazioni letterarie. Una trasformazione che nella sostanza nulla cambiò della subalternità della donna e che emerge chiaramente dalle pagine sia di Galeazzo Flavio Capella, sia della teorizzazione articolata e dominante di Baldassarre Castiglione.

2) Capra Galeatius Flavius

Capra Galeatius Flavius, nacque a Milano il 7 marzo 1487 da Giovanni Pietro, originario di Verona.¹⁹⁶

Le buone possibilità economiche della sua famiglia gli permisero di ricevere un'accurata educazione letteraria e umanistica. Stimato per le capacità di scrittore e i costumi integerrimi, fu nominato in un primo tempo segretario del cancelliere e legato ducale Girolamo Morone. In seguito conquistò a tal punto la fiducia del duca Francesco II da essere inviato come ambasciatore presso la Repubblica di Venezia.

Durante il suo lavoro di segretario e di estensore di lettere della cancelleria ducale, come ricorda nella prefazione, "ebbe modo di essere spettatore di molti fatti e di scrivere a diversi Principi". Per questo decise di porre mano a un'opera che narrasse la verità su quel confuso periodo storico facendosi cronista dei fatti di cui era stato testimone.¹⁹⁷

Il trattato Della eccellenza et dignità delle donne fu scritto in volgare con la motivazione da lui espressa: "Ho voluto questo mio picciolo libretto in prosa volgare scrivere, acciò meglio da ognuno fusse inteso e se non per altro, almen

¹⁹⁶ Le notizie sulla vita sono tratte da Roberto Ricciardi, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 19, 1976.

¹⁹⁷ Descrisse inizialmente in quattro libri le vicende della guerra tra i Francesi e Leone X che portarono alla conquista di Milano da parte degli Imperiali (1522-1525). Dopo l'esilio, trattò in altri quattro libri gli avvenimenti che portano al ritorno di Francesco II. Il titolo definitivo dell'opera fu *Commentarii Galeacii Capellae de rebus gestis pro restitutione Francisci Sfortiae II, ab ipsomet authore postremo recogniti*. Tra le sue altre opere cito *Anthropologia*. Egli stesso ne spiega il titolo come "ragionamento della natura humana". In essa rifluirono le considerazioni già espresse sulla donna nell'opera che qui interessa.

per la novità de la materia non fusse disgradevole, volendo che questa mia fatica sia sodisfacimento degli innamorati che, intendendo quanto da la natura e dai cieli siano le donne privilegiate, gli sarà più piacere il servirle”¹⁹⁸

Lo scopo dell’opera è esplicitamente nel proemio finalizzato non a parlare della donna come oggetto di Amore e di quest’ultimo – fanciullo ignudo e ceco - quale sentimento da temere, ma “emmi parso convenevole, non solo confutar la malvagità d’alcuni che, per voler con li crudeli morsi de la detrazione altri a torto lacerare, sperano essere forse da più essi istimati, ma dimostrare a ognuno, anzi fare toccar con mano, quanto sia la nobiltà de le donne e quanto di gran lunga siano degli uomini più degne”.¹⁹⁹

Cosa muove molti a parlar male delle donne? Un primo motivo è “per esser talvolta negato loro quello che più in amore si desidera molti e molti, parendogli già dover gli ultimi termini de’ suoi disii aver guadagnati e trovandosi niente aver fatto, rivolto l’amore in odio, ogni ingegno posero per trovare modo e via de vituperarle.”²⁰⁰

Ed esemplifica citando il *Corbaccio* di Boccaccio: “Non altrimenti il medesimo autore, reputandosi da l’amata vedova schernito, sdegnato il Labirinto d’amore detto Corbaccio compose, nel quale con sì gran fervore tante e tali cose scrisse in vituperio de le donne, che a chi lo ha veduto è malagevole pensar poter alcuna cosa bona da loro procedere.”²⁰¹

Un secondo motivo lo rinviene nell’impossibilità di avere ciò che hanno perduto: “Altri per morte o per altro caso avendo la cosa amata perduta, pensarono, forse biasimando quel che avere non potevano, al dolore soccorrere.

¹⁹⁸ Cfr. Edizione del 1988, curata da Maria Luisa Doglio, *Della eccellenza e dignità delle donne*, Proemio, pag. 5.

¹⁹⁹ Ivi.

²⁰⁰ Ivi.

²⁰¹ Ivi.

[...] Le quali vestigia seguendo alcuni infin al dì d'oggi, con poco riguardo dicono le femine da manco esser che la più vile carogna del mondo.”²⁰²

Dopo aver elencato le ragioni perché *la femina sia da manco che l'uomo*, passa ad esaminare tutte le virtù per le quali essa, invece, sia superiore all'uomo, andando oltre le sole tre che i teologi prendono in considerazione.

Nel suo trattato pone in evidenza le qualità morali femminili, riconoscendo la superiorità sul maschile, proprio in virtù di quella “complessione fredda” che veniva imputata quale fondamentale “deficienza” naturale e causa della sua inferiorità. È proprio questa naturale disponibilità che induce alla prudenza e al controllo dei moti scomposti, che invece sfuggono agli uomini, portati all'eccesso nella passione e nell'ira dalla loro natura più calda.²⁰³ Anche la “mollezza” ritenuta tipica della femmina, viene rivalutata e da difetto si trasforma in virtù, diventando espressione di superiorità intellettuale.

Anzi è proprio questa natura ritenuta “deficitaria” a rendere le decisioni delle donne frutto di razionalità ponderata, di sottile e penetrante virtù intellettuale: “Né voglio però che tu credi che le femine prendano li subiti consigli ne le loro bisogne così senza discorso, ma per la bontà de l'ingegno discorreno velocemente e sanno elegere il meglio. La qual cosa procede perché hanno li spiriti più sottili e più tosto penetranti alla virtù intellettuale, che giudica poi quale cosa sia da seguire e quale da rifiutare; e se pur è in loro alcuna frigidità che potesse ritardare il discorso che necessariamente si ha ad fare in tutte le cose, dico che tanta è la sottigliezza de l'ingegno loro, qual è cagione del sapper subito ne' bisogni iudicare, che ne vene un temperamento come potrei per molti essempli dichiarare se i' volesse ora scrivere novelle o storie e non cose naturali.”²⁰⁴

In verità l'elenco delle virtù femminili è ridondante – carità, speranza, fede, iustizia, forza, temperanza, magnanimità, dilezione e amore, pruden-

²⁰² Ivi pag. 6.

²⁰³ “...ognuno sa, niuna cosa esser tanto alla prudenza contraria quanto li subiti avvenimenti de l'ira, li quali dove una volta ne le donne, negli uomini mille accadono, non però per loro colpa ma per difetto più tosto de la natura, che avendo gli uomini di più caldezza composti, per menor cagione talor si turbano ed escono per soverchia colera di se medesimi. E pel contrario le donne, essendo de più fredda complessione, manco sono soggette a queste repentine turbazioni e tutte le azioni sue più quietamente e consigliatamente fanno”. Ivi pag. 9.

²⁰⁴ Ivi pag. 10.

za, dottrina, beni della fortuna, bellezza – e risulta una enumerazione abbastanza stucchevole e smaccatamente elogiativa.

Significativo è il riferimento alla virtù speculativa, “la quale alcuni uomini invidiosi hanno cercato con scherni e risa volerla dissimulare, infingendosi nove cose de la sapienza femminile quasi come vogliano si creda tanto ogni femina essere più bestiale e pazza, quanto è più savia e ben parlante estimata, persuadendosi, perché le donne non vadano a Pavia a studiare leggi, che nulla sappiano e che da nulla sia il loro ingegno e consiglio.”²⁰⁵

Ed è proprio nella natura “molle” della donna che si manifesta la sua superiorità del “sottile ingegno”: “Né lasceremo a dire de la mollicie e delicatezza de la carne, manifesto segnale (come vogliano tutti i filosofanti) de la sottigliezza de l’ingegno, la quale cosa esser vera si comprende per quella scienza e dottrina che negli uomini si ritrova, perciò che rade volte adviene che questi uomini, ruvidi e grossi e de la pelle e de li peli, siano atti ad imparare littere e in contrario quelli che sono più teneri e molli de carne sono de migliore ingegno dotati e conseguentemente le femine hanno l’ingegno più agevole ad imparare ciò che vogliono”.²⁰⁶

La conclusione non può essere se non quella di una uguaglianza “per natura” da riportare nella collocazione e nel ruolo sociale, per cui “Che onore adunque né disonore è perché mona tale sia nasciuta femina e quello altro sia nasciuto uomo? Certo niuno. Per il che non si deve ne le cose che sono di necessità mettere differenza veruna, e conseguentemente la natura non ha le donne fatte in parte alcun men degne degli uomini. [...] Per queste adunque ragioni a me pare che non solamente agli uomini siano donne eguali, ma ancora più degne. [...] che ci resta altro se non confessare la prestantza e la virtù de le donne essere tanta che non solamente gli uomini non le ponno aguagliare, ma gli sono prossimi di grandissimo intervallo?”²⁰⁷

Questo trattato filogino non si colloca nel filone femminista, ma rappresenta, al pari del *Cortegiano*, una rivalutazione della donna al fine dell’assegnazione di un nuovo ruolo sociale, strumentale ad una migliore affermazione dell’uomo. In questo lungo elenco di lodi manca, soprattutto, l’accesso

²⁰⁵ Ivi pag. 14.

²⁰⁶ Ivi pag. 15.

²⁰⁷ Ivi, pagg. 19-20.

alla politica, ad un ruolo pubblico integralmente paritario. Appare evidente che l'aspetto filogino nasconde l'intento tipicamente maschilista di un trattato che voglia apparire gradito sia alla donna sia agli "innamorati" in quanto attratti dagli aspetti erotici stigmatizzati dalla letteratura misogina.

Questo intento è visibile nella stessa struttura delle argomentazioni di "difesa", che avviene secondo la conversione di un difetto in una virtù, del negativo in positivo, a cominciare dalla "rivalutazione" delle mestruazioni, quale aspetto di molta positività a differenza dell'uomo delle quali è privo. Tradizionalmente erano considerate un grosso difetto nella natura della femmina²⁰⁸, ma per il Capra diventano un pregio, un mezzo con il quale si produce la sanità del corpo e la sua purificazione²⁰⁹.

Il suo insistere minutamente sulla superiorità della bellezza femminile su quella maschile, rivela ancor più la motivazione del trattato a compiacere gli innamorati e giustificare il desiderio amoroso ed erotico dell'uomo, che nella tradizione religiosa medioevale e nella letteratura misogina era indicato come comportamento da evitare perché causa di ogni male.

D'altra parte il culto della bellezza e della corporeità si inserisce nella valorizzazione propria che di essa faceva il Rinascimento, riconoscendola come tipica della femminilità. La bellezza è la nota che caratterizza la donna più di qualsiasi altra virtù: "Tra tutte le eccellenze che alle donne o la fortuna o la natura o la loro industria ha concesse, la bellezza corporale gli è più che dire non si potrebbe, agradevole".²¹⁰ E prosegue nel paragone, tanto da prefigurare due tipi di bellezza, la femminile e la maschile; ma lo fa in un modo tale che l'una (la maschile) finirà per apparire la "bruttezza".²¹¹ Si dilunga nell'elencazione di particolari della corporeità femminile, fin nelle parti più intime, per esaltarne

²⁰⁸ "Ma pur quando queste cose, che gravissime sono, niente fussero, li menstrui e le altre brutteze e immundizie che da' loro corpi escono, sono tante e tali che ogni gran bontà, ogni eccellenza che in loro fusse, avrebbero forza di guastare". Ivi, pag. 6.

²⁰⁹ "Perché la sanità consiste in gran parte nel regolato vivere, il che è ne la nostra volontà, e perché più modestamente e con migliore regola vivono le donne, più rade volte infermano, appresso li menstrui e le spese purgazioni le riguardano da molte infermità in cui li uomini spesso fiata incappansi." Ivi, pag. 18.

²¹⁰ Ivi, pag. 16.

²¹¹ "Per la qual cosa non possendo di beltà con le donne contrastare, avemosi imaginato due specie di bellezza, ne l'una de le quali sia una dignità e maestà e quasi una riverenza e questa abbiamolasi a noi attribuita, ne l'altra sia una venustà, una attrazione piena di desiderio, piena d'amore e questa è propria e peculiare de le donne." Ivi.

la bellezza nei confronti dell'uomo, tanto che la sua descrizione suscita un clima semantico erotico e seduttivo, soprattutto con il riferimento alla cupiditas dell'eros platonico: "Che dirò io dil spacioso fronte? E de l'arguti cigli? Dil profilato naso? De la vermiglia bocca? De le candide perle ordinatamente rinchiuse entro il bel corallo? Dil bifido mento da niuno pelo attorniato? Del vivido colore sparso per tutto il volto? Che de la bianca gola? Che de le molli fila d'oro che e su pel bianco avorio sparse e in dolce nodo raccolte non possono se non sommamente a' riguardanti agradare? Che dirò de' rotondi pomi? Quali non so se somiglianti ne li Orti Esperidi ne guardasse mai il vigilante dracone, i quali da sottilissimo e lucido velo repressi, spignendo in fuori avrìano forza di muovere, non che ogni severissimo e duro uomo, ma le fere silvestre ancora e, se gli è lecito a dire, le insensate pietre. Pensa quello deve essere de le occulte parti, alle quali con tanto amore e desiderio la natura non ne spingerebbe se non fossero al tutto delettevoli e al loro obietto bellissime, perché l'amore non è altro che una cupidità di fruire la bellezza, come diffiniscono tutti i filosofi e massimamente l'amoroso Platone."²¹²

Il trattato di Capra non è che un sintetico ritratto – dopo tre anni sarà pubblicato l'ampio e articolato *Cortegiano* - della donna, che la nascente ipocrita società borghese, togliendola solo ai laccioli teorici e peccaminosi della misoginia religiosa, farà madre curatrice ed educatrice dei figli, moglie fedele, discreta ed approdo domestico e domina delle attività e del governo privato della casa e della famiglia.

Di seguito alcuni esemplari passaggi dell'opera del filogino Capra.

"Quante case sono de' magnati e principi, ne' quali, per non essergli governo di donne a cui la cura appartenga, si vive con tanto disordine che più commodamente se staria al spedale maggior de Milano, quello me 'l dichi che ha vivuto e vive a corte, ch'io so chi non una volta l'ha provato. Quante si vedono andare ogni giorno di male in peggio e a l'estremo annichilarsi per la medesima cagione? Quante sono quelle pel contrario che sempre sono cresciute e crescono ogni giorno per esser il governo in mano di donna, che non dia danno ma utilità e profitto grandissimo? I' so che sono molti uomini illustri e onorati, e ne la nostra città e altrove, che saviamente consigliati lasciano il governo de le cose familiari alle loro moglie. Né credo se ne pentano, imperò che

²¹² Ivi, pag. 17.

vedemo le case loro sì nette, sì munde, sì ornate che gli è un diletto grande a vederle, e secondo le stagioni e qualità de' tempi vivono splendidissimamente, avendo prima preparate a tempi suoi le cose bisognano a l'uso de la casa, dove le corti e palazzi solamente da uomini non governati ma dissipati paiono tanti porcili, sì sono affumicati e pieni d'ogni tempo de' monti di letame.²¹³ [...] Ma la savia femina non solo ottimamente governa la casa sua, tenendo conto e de l'entrata e de l'uscita, ma veste eziandio convenevolmente i suoi figliuoloetti, diletlandosi fargli reverenti e costumati e valenti uomini nei studi de le littere e altre cose lodevoli.²¹⁴ [...] “Né bisogna che qui alcuno m'impugni che sotto pretesto di questo governo se ingegnino d'occupare la signoria, non solamente sopra la facultà e fanti di casa, ma ancora sopra mariti loro, imperò che questo non è un togli il sceptro e 'l dominio de mane, ma un levargli i pensieri e le quotidiane fatiche; e stolto veramente è colui che non desidri de avere o matre o moglie o sorella od altra che fidelmente amministrando il regimento di casa, gli presti occasione di vivere quietamente e con tranquillità d'animo; e ultra ciò qual maggior consolazione, qual maggior felicità può avere l'uomo che una discreta moglie? Con la quale, quando ritorna la sera a casa, comunicando le sollicitudini e le cure che lo premono, gli pare di via maggiore peso che dire non si puote alleggerirsi, avendo chi de le sue calamità con seco equalmente si doglia e de le felicità chi se goda ancora più di lui.²¹⁵

E conclude condividendo un caposaldo della tradizionale e accreditata teoria aristotelica: “Resta a provare de la dilezione o amore, la quale tanto più è ne le donne quanto che di prudenza trapassano, imperò che, como scrive

²¹³ Ivi Pag. 10.

²¹⁴ Pag. 10/11.

²¹⁵ Ivi, pag. 10/11.

Aristotele, la natura ha dato al più prudente sesso la cura de' figliuoli, la quale è opera de singulare amore”²¹⁶

3) Baldassarre Castiglione e il *Cortegiano*

Contestualmente alla trasformazione del “cavaliere” da uomo d’armi a uomo di corte, a consigliere e collaboratore del principe, si trasformano l’immagine e il ruolo della donna.²¹⁷

In tutto il *Cortegiano* viene mostrata la figura del cavaliere gentiluomo, portatore di modi eleganti, di capacità intellettive e culturali, di piacevole intrattenitore. Il suo potere non gli deriva dalla capacità nell’uso delle armi e sui campi di battaglia, ma dalla capacità nell’uso della parola e della cultura. È il nuovo modello di perfetto cortigiano il cui primo merito è la competenza culturale messa a servizio del “principe” unitamente alla funzione pedagogico-diplomatico-politica e di intrattenimento a corte.

Da queste mutate relazioni sociali e politiche derivava di necessità la valorizzazione della donna, che diventava funzionale all’inserimento dell’uomo nella vita di corte.

Il Libro terzo del *Cortegiano* è dedicato alla trattazione del modello della donna di palazzo, alle sue caratteristiche, al suo ruolo e alla sua funzione nell’ambito della corte. Essa è un tutt’uno con l’ambiente di corte in modo che la valorizzazione non comporta una acquisita autonomia, ma la perdita della sua identità.

Il trattato disegna nel suo insieme l’immagine della corte; di conseguenza la donna, che nelle parole dei protagonisti del dialogo appare un momento importante di questo insieme, nella figurazione complessiva del quadro ambientale perde ogni significazione del suo proprio essere. La sua valorizzazione diventa un tratto, uno dei tanti segni della bellezza e della piacevolezza dell’immagine indistinta ed unica della corte.

L’immagine della donna valorizzata dal *Cortegiano* ricorda molto il ruolo assegnato alle etere nella Grecia classica, le quali, in possesso di una formazione culturale – musica, danza, retorica, ecc. - erano le intrattenitrici degli

²¹⁶ Ivi, pag. 13.

²¹⁷ Ovviamente il riferimento è all’ambiente altolocato, non certo alla donna “popolana” o della nascente borghesia.

uomini, avevano la libertà di rapporti sociali pubblici a differenza delle mogli e la possibilità di rapporti sessuali. La donna di palazzo del Cinquecento richiama nella formazione e nella funzione il ruolo della figura dell'etera greca, seppure ufficialmente ad essa non si attribuisce la possibilità di rapporti sessuali, ma morigeratezza dei costumi. Nella convivialità di corte non è oggetto di desiderio sessuale, piuttosto appare come una sorella dei dialoganti. Almeno per quello che mostra il modello rappresentato da Baldassarre Castiglione: "In questo modo sarà ella ornata di boni costumi, e gli esercizi del corpo convenienti a donna farà con suprema grazia, e i ragionamenti suoi saranno copiosi, e pieni di prudenza, onestà e piacevolezza, e così saria essa non solamente amata, ma reverita da tutto 'l mondo e forse degna d'essere agguagliata a questo gran Cortegiano, così delle condizioni dell'animo come di quelle del corpo."²¹⁸

In questa rivalutazione della donna non c'è la piena legittimazione dell'identità di un'autonomia femminile, ma il trasferimento alla "donna di palazzo" soltanto di alcune caratterizzazioni – quelle funzionali alla vita di corte tipiche del modello del cortigiano, con esclusione dell'ambito culturale nella sua pienezza e in assoluto di quello politico.

"[...] benchè alcune qualità siano comuni, e così necessarie all'omo come alla donna, sono poi alcun'altre che più si convengono alla donna che all'omo, ed alcune convenienti all'omo, dalle quali essa deve in tutto esser aliena. Il medesimo dico degli esercizi del corpo, ma sopra tutto parmi che nei modi, maniere, parole, gesti, portamenti suoi, debba la donna essere molto dissimile dall'omo, perché come ad esso conviene mostrar una certa virilità soda e ferma, così alla donna sta ben aver una tenerezza molle e delicata, con maniera in ogni suo movimento di dolcezza femminile, che nell'andare e stare e dir ciò che si voglia sempre la faccia parer donna, senza similitudine alcuna d'omo."²¹⁹

È evidente la disparità di valutazione e definizione dell'identità della donna e dell'uomo. Mentre all'uomo si attribuisce la necessità di assumere alcuni comportamenti che più si convengono alla donna che all'omo, alla donna, invece, è preclusa ogni possibilità di assumere comportamenti maschili dai quali essa deve in tutto esser aliena. Il cortegiano ha bisogno, e quindi l'obbli-

²¹⁸ Dal *Cortegiano*, Libro II, 6.

²¹⁹ Dal *Cortegiano*, libro III, 4.

go, di assumere ruoli e atteggiamenti femminili; mentre alla donna è impedito l'accesso a quei compiti e comportamenti che caratterizzano le posizioni di potere connesse alla "virilità" maschile. Egli, pur adottando modi e regole "femminili", assume in esclusiva il tradizionale potere di "cavaliere in armi" e di patrimonio culturale, di visione del mondo e di regolamentazione giuridica e di governo delle istituzioni politico-sociali. Ecco un chiaro ritratto della "donna di palazzo": "Aggiungendo adunque questa avvertenza alle regole che questi signori hanno insegnato al Cortegiano, penso ben che di molte di quelle ella debba poterci servire, ed ornarsi d'ottime condizioni, come dice il signor Gaspar; perché molte virtù dell'animo estimo io che siano alla donna necessarie così come all'omo; medesimamente la nobiltà, il fuggire l'affettazione, l'essere aggraziata di natura in tutte l'operazion sue, l'esser di boni costumi, ingenua, prudente, non superba, non invidiosa, non maledica, non vana, non contenziosa, non inetta, sapersi guadagnar e conservar la grazia della sua Signora e di tutti gli altri, far bene ed aggraziatamente gli esercizi che si convengono alle donne."²²⁰

Insomma la parità e la valorizzazione della donna sono possibili solo all'interno della disparità di potere, in cui essa è riconosciuta suddita complementare e funzionale all'esercizio del potere maschile.

"Lassando adunque quelle virtù dell'animo che le hanno da essere comuni col Cortegiano, come la prudenza, la magnanimità, la continenza, e molte altre; e medesimamente quelle condizioni che si convengono a tutte le donne, come l'esser bona e discreta, il saper governare le facultà del marito e la casa sua e i figlioli, quando è maritata, e tutte quelle parti che si richieggono a una bona madre di famiglia: dico che a quella che vive in corte parmi conveniente sopra ogni altra cosa una certa affabilità piacevole...."²²¹

La formazione della donna è conseguenziale a questa sua collocazione sociale: danza, musica, canto sono acquisizioni prioritarie. Ed anche in questi esercizi essa deve evitare ciò che è tipicamente connesso con la virilità e la rudezza proprie dell'uomo: "quegli [esercizi] ancora che sono convenienti a donna faccia con riguardo, e con quella molle delicatezza che avendo detto convenirle; e però nel danzar non vorrei vederla usar movimenti troppo

²²⁰ Ivi.

²²¹ Ivi, 5.

gagliardi e sforzati, né meno nel cantar o sonar quelle diminuzioni forti e replicate, che mostrano più arte che dolcezza, medesimamente gli istrumenti di musica che ella usa, secondo me, debbono essere conformi a questa intenzione. Immaginatevi come disgraziata cosa saria veder una donna sonare tamburri, pifferi o trombe, o altri tali istrumenti; e questo perché la loro asprezza nasconde e leva quella soave mansuetudine, che tanto adorna ogni atto che faccia la donna.”²²²

Non diversamente l’accesso alla cultura richiesto e consentito alla donna era pur sempre riferito ad un modesto bagaglio, dal quale sono esclusi i due campi fondamentali – retorica e filosofia - e gli altri limitati ad una superficiale informazione di quello appreso con approfondimenti dal Cortigiano, in modo tale da poter partecipare alle riunioni di corte senza che i suoi interventi possano sminuire quelli dell’uomo: “...dico che voglio che abbia cognizioni di ciò che questi signori hanno voluto che sappia il Cortegiano; e di quelli esercizi che avemo detto che a lei non si convengono, voglio che ella n’abbia almen quel giudicio che possono aver delle cose coloro che non le oprano; e questo per saper laudare ed apprezzare i cavalieri più e meno, secondo i meriti. [...] voglio che questa donna abbia notizie di lettere, di musica, di pittura e sappia danzare e festeggiare...”²²³

La rivalutazione della donna che operano la cultura e la società politica del Rinascimento sostanzialmente riguarda la creazione di un modello che alla tradizionale immagine, risalente alle formulazioni della Grecia classica, della donna casalinga relegata nelle mura domestica a svolgere la funzione di allevatrice di figli e governante della faccende di casa, aggiunge quella della piacevole intrattenitrice della vita delle “corti” che le trasformazioni economiche ed istituzionali avevano determinato dopo lo sfaldamento e le modificazioni delle strutture feudali medioevali. Una rivalutazione funzionale a

²²² Ivi, 8.

²²³ Ivi, 9. Le sottolineature sono mie.

ruoli di sudditanza e mai di potere, essendo essa esplicitamente esclusa dai ruoli politici.

Sono ruoli di sudditanza ancor più evidenziati e resi emarginanti dallo stabilizzarsi della dottrina religiosa uscita dal Concilio di Trento e lasciata esecutivamente nelle mani dei tribunali dell'Inquisizione.

Non è casuale che il numero rilevante di trattati dedicati alla nuova figura femminile riguarda il periodo tra la fine del Quattrocento e la data del Concilio.

Da uno studio di Maria Luisa Doglio²²⁴ si apprende che ben ventidue trattati sulle donne furono composti nel periodo tra l'anno 1500 e la pubblicazione dell'opera *Della eccellenza e dignità delle donne* (1525) di Galeazzo Flavio Capra.

Storicamente la donna non partecipa alla vita pubblica. L'unica che vi abbia accesso è appunto la cortigiana, che viene ad occupare una dimensione di rilievo nella vita culturale. Permane il ruolo secondario delle nobildonne nel rispetto dell'ordine gerarchico prevalente del marito.

Le nobili dovevano lasciar discutere gli uomini perché l'obbedienza e il silenzio erano strettamente connessi alla castità femminile, mentre la parola veniva interpretata come sinonimo di trasgressione e quindi l'inopportuno eccesso verbale era associato alla sregolatezza sessuale.

Di conseguenza la donna che volesse andare oltre un comportamento di parsimonia nel dialogare, avrebbe corso il rischio di essere giudicata "donna di malcostume", per cui la "cortigiana", a differenza delle donne nobili, era identificabile nel solco della concezione dell'etera greca.

E l'Aretino l'identifica, nella sua commedia *La Cortigiana*, con la vita lussuosa e boccaccesca di Roma.

Martina Damiani in un suo saggio²²⁵ richiama anche opportunamente un esemplare passo del *Cortegiano* in cui si ipotizza l'eventualità che le donne

²²⁴ Maria Luisa Doglio, *L'Arte delle lettere. Idea e pratica della scrittura epistolare tra Quattro e Seicento*, Bologna, Il Mulino, 2000.

²²⁵ Cfr. *Poetesse o cortigiane? I pregiudizi sull'istruzione femminile nelle opere letterarie rinascimentali*, University Pula, Croazia, 2015.

possano accedere a posizioni di comando e di potere, al governo delle città. In tal caso gli uomini sarebbero costretti a stare “in cucina o a filare”.²²⁶

Comunque con l'età rinascimentale cambia la concezione della donna e, indipendentemente dall'essere essa portatrice di un pensiero femminista, si amplia il numero di rappresentanti femminili nel governo e nella vita pubblica e nell'ambiente culturale dell'umanesimo imperante. Essa oltre alla capacità e l'impegno di governare la vita domestica e la famiglia deve essere adeguata alla vita cortigiana e sapere di lettere. Nasce di fatto l'esigenza dell'accesso alla cultura delle donne. Di conseguenza la società cominciò a popolarsi di poetesse e letterate e nella vita politica dei grandi Stati o dei piccoli Ducati le donne diventarono protagoniste in prima persona, suggeritrici o esecutrici di eventi ed episodi decisivi nella lotta per il potere.

Non è casuale che nel *Cortegiano*, forse l'opera più significativa ed emblematica del Rinascimento, il protagonista ha la sua raffinata discussione proprio con due donne, la duchessa Elisabetta Gonzaga e sua cugina, in cui teorizza il comportamento degli uomini, ma anche delle donne di corte, non solo “cortigiane” come nelle opere più misogine e comico-realistiche dell'epoca, ma donne raffinate e colte, in grado di conversare di filosofia, musica e massimi sistemi.

È una carrellata di donne che hanno lasciato un segno nella storia della cultura o della politica, che seppur non espressione di un consapevole pensiero femminista sono state portatrici di una chiara, fiera e testarda rivendicazione della propria autonomia e identità.

²²⁶ *Cortegiano*, III, 10.

d) La cultura al femminile: letterate, poetesse e pensatrici.

1) Elisabetta Gonzaga (1471-1526)

Isabella d'Este (1474 –1539)

Cassandra Fedele (1465 – 1558)

Elisabetta Gonzaga fu una delle donne più autorevoli del Rinascimento e del mondo culturale italiano del suo tempo.²²⁷ È interlocutrice del Cortegiano, opera pubblicata quando era morta da due anni. Viene descritta come una delle più colte e raffinate nobildonne dell'epoca. I contemporanei la dissero unanimemente bella. Un ritratto esposto agli Uffizi mostra una donna dai tratti regolari e dalla fronte altissima con un'impronta di gravità e insieme di mitezza.

Per sua iniziativa la corte di Urbino, tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, fu promotrice di una ricca fioritura di opere letterarie. Fu un vero e proprio cenacolo letterario, raccolto intorno alla duchessa Gonzaga, da Bembo a Castiglione, all'Aquilano, per citare i più noti.

Alla ricca fioritura poetica si accompagnò l'esaltazione della donna, seppure nell'immagine di un ideale muliebre portatore delle virtù classiche, del quale Elisabetta fu esemplarmente indicata. Un'immagine che emerge con chiarezza dalla numerosa produzione iconografica contemporanea.

Alla citazione di Elisabetta Gonzaga non può non seguire quella della cognata **Isabella d'Este**.²²⁸ Tra le due donne vi furono rapporti di grande amicizia e di sincero affetto che durarono negli anni.

Fu una delle donne più ritratta dai pittori del tempo e secondo lo studioso Frank Zöllner la Gioconda di Leonardo da Vinci è il ritratto di Isabella, non dando credito ormai alla attribuzione fatta dal Vasari.

La sua notorietà e influenza si estesero anche al campo della moda, in cui fu punto di riferimento per l'abbigliamento. Fu imitata nell'uso del cappello²²⁹

²²⁷ Cfr. Sonia Pellizzer, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 42, Edizione 1993.

²²⁸ Di lei così Ariosto: "D'opere illustri e di bei studi amica,/Ch'io non so ben se più leggiadra e bella/Mi debba dire, o più saggia e pudica,/Liberale e magnanima Isabella,/Che del bel lume suo di e notte aprica/Farà la terra che sul Menzo siede".

²²⁹ Era chiamato capigliara. Così nel *Cortegiano*: "molti [cortegiani] ne vedemo, che pongon tanto studio nella *capigliara*, che si scordano il resto.

e nel vestire con ampie scollature. Fu anche creatrice di profumi dei quali si serviva come oggetto di regalo.

Nel romanzo *Forse che sì forse che no*, così Gabriele D'Annunzio: "Nel tuo viaggio di Francia l'ammirazione per le tue guise fu unanime, come oggi gli occhi delle Parigine ti divorano quando tu esci da un teatro o entri in un salotto ben frequentato. Perfino Francesco I ti chiese qualche veste da donare alle sue donne; e Lucrezia Borgia, la tua rivale, dovette rivolgersi a te per avere un ventaglio di bacchette d'oro con piume nere di struzzo, dopo aver cercato invano d'imitare quella tua «capigliara» a turbante che porti nel ritratto tizianesco. [...] Li [profumi] componevi tu stessa. Ambivi il nome di «perfetta perfumera». La tua «compositione» era d'un'eccellenza insuperabile. Tutti imploravano la grazia d'un bussoletto. Ne donavi a re a regine a cardinali a principi a poeti".

Isabella d'Este può essere considerata il più importante mecenate del Rinascimento. Trasformò la corte mantovana in un importante centro culturale. La sua stessa casa ducale diventò simile ad un museo, in cui lavorarono i più grandi artisti del tempo da Giovanni Bellini a Giorgione, da Leonardo a Mantegna, dal Perugino a Raffaello e Tiziano.

Si può anche dire che fu espressione della cultura umanistica, testimoniata dalle migliaia di lettere scritte e ricevute con tutti i grandi poeti e letterati tra i quali Bembo, l'Aretino, l'Ariosto, Baldassarre Castiglione, Mario Equicola.

Alle due si affianca anche la terza figlia illegittima del papa Alessandro VI, **Lucrezia Borgia**, che fu cognata di Elisabetta Gonzaga e di Isabella, quando diventò moglie, imposta in terze nozze, di Alfonso D'Este, fratello di Isabella.

Lucrezia diventò ben presto l'amante di Francesco, il marito di Isabella.

Questa duplice relazione – l'amante e la moglie con la quale continuava ad avere figli – non salvaguardò Francesco Gonzaga dal contrarre la sifilide essendo abituale frequentatore di prostitute.

Cito questi episodi biografici perché danno esemplificazione concreta dell'ambiente rinascimentale, in cui la presenza di donne colte, letterate, umaniste, mecenati, non sempre costituiva una loro rivalutazione di segno femminista. L'ammirazione, spesso anche sperticata, si accompagnava pur sempre ad una visione dei meriti come eccezione, lasciando immutato il giudizio negativo, di inferiorità e di fonte malefica, della donna. Non solo, ma nella ge-

neralità della visione sia teoretica sia etico-religiosa i ruoli della donna continuavano a richiamare la codificazione data dalla cultura e dalla società greca.

Ciò è evidente dai giudizi positivi, spesso esageratamente laudatori, che dagli esponenti della cultura e della politica vennero rivolti a **Cassandra Fedele**, un'altra importante rappresentante donna della vita culturale del tempo.

Tutto ciò che la Fedele ha scritto è raccolto nella pubblicazione del 2010 curata da un suo discendente.²³⁰ Fu una delle donne più colte del secolo, la prima ad avere il privilegio, come eccezione, di pronunciare un'orazione in lode delle scienze dinanzi al senato accademico di Padova, come era allora consuetudine, incaricata dal parente Bertuccio Lamberti, il quale avrebbe dovuto ricevere le "insegne di dottore". L'orazione apparve a stampa l'anno successivo a Venezia e Modena e successivamente a Norimberga.

Fu tale l'ammirazione che ben presto la sua fama si diffuse. Il Poliziano, che per le sue ricerche letterarie si era recato a Venezia, si premurò di farle visita. Dopo scrisse a Lorenzo il Magnifico in tali termini: "Item visitai quella Cassandra Fedele litterata, e salutai per vostra parte. È cosa, Lorenzo, mirabile, né meno in vulgare che in latino: discretissima et meis oculis etiam bella. Partimi stupito."

La sua personalità culturale risalta ancor più con riferimento alle ristrettezze economiche nelle quali viveva, condizioni di disagio che l'abbandonarono quasi mai e che la portarono ad accettare l'incarico di superiora dello

²³⁰ Cassandra Fedele, *Orazioni ed epistole*, a c. di Antonino Fedele, Padova, Il Poligrafo, 2010. Il prof. Antonino Fedele discende da un pronipote di Cassandra, il quale, tornando dalla battaglia di Lepanto e usufruendo come reduce importante di un qualche rilevante beneficio, si fermò in Calabria. Tutte le citazioni riferite alla Fedele sono tratte da questo testo e dalle seguenti: C. Cavazzana, *C. F. erudita veneziana del Rinascimento*, in *Ateneo veneto*, XXIX (1906); Franco Pignatti, "Fedele (Fedeli), Cassandra", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 45, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1995.

spedale di San Domenico conferitole da papa Paolo III, al quale si era rivolta con una lettera.

Di certo tutti l'ammiravano; ma nelle loro lodi si manifestava la convinzione che, in quanto donna, rappresentasse un'eccezione, quasi una "deviazione" della natura.

È evidente in alcuni epigrammi a lei rivolti: 1) "Nunquam tu fueris foemina, sed vir eras./Sive uni dedit hoc divina potentia munus/Hoc una ex cunctis foemina munus habes. (Julii Scaligeri in *Cassandram epigramma*.)²³¹

2) "Virgo, cui tinnit falerata lingua,/Ore facundo gravibusque dictis/Cui tonat dignam Cicerone pectus Eloquiumque./Sive sermonem sequeris pedestrem,/Sive bullatum potius cothurnum,/Vel quod intonsi sapere patres quodquod novelli./Nescio quo te celebrare plectro Debeam. (Francisci Nigri, veneti doctor, in *Cassandram Pisteam*)²³²

Ancora più esplicite le parole elogiative di Ambrogio Miches: "...Di te e della tua dedizione allo studio, infatti, si celebrano quegli aspetti che stupirebbero non solo nell'ambito del sesso femminile ma in verità anche in quello maschile. tibi vocem dedit et Cyllenius aitem/Iupiter ingenium magnus Apollo chelim²³³/Ma tu hai fatto crescere queste doti, hai superato le difficoltà del sesso, hai domato la natura..."

La consapevolezza della femminilità e della necessità che anche alla donna dovesse essere consentito l'accesso alla cultura e che le qualità naturali fossero "educate ed illuminate" dalle belle arti, viene espressa proprio in quella orazione rivolta al pubblico accademico: "Questi studi sgombrano la mente, stimolano e consolidano la forza della ragione."

E lo ripete in un'altra orazione: "[Il campo delle lettere] fornisce in abbondanza frutti anche rigogliosi, gradevolissimi e che durano nel tempo, tant'è che non appena io stessa li ho assaggiati un pochino, dopo avervi riflettuto, messi spontaneamente da parte l'odiata conocchia e l'ago, attrezzi da donnet-

²³¹ Traduzione: "Tu non sarai mai stata donna, ma eri uomo. O piuttosto l'Onnipotente concesse a te sola questo dono: tra tutti quanti sei stata la sola donna a possedere tale dono."

²³² Traduzione: "Fanciulla, le cui splendide parole risuonano sulla bocca eloquente, nelle espressioni, il cui degno petto riecheggia l'eloquenza ciceroniana, sia che tu segua il discorso a piedi nudi, sia piuttosto calzando il coturno gemmato, ossia ciò che hanno gustato i padri di un tempo che quelli di adesso, io non so con quale cetra ti debba celebrare."

²³³ Traduzione: "La Musa ti diede la voce e Mercurio la parola; / Giove l'ingegno e il grande Apollo la lira".

ta, ho seguito la mia vocazione: malgrado alle donne gli studi non offrano né assicurino alcun vantaggio e alcun prestigio, tuttavia ritengo che chiunque dovrebbe intraprenderli e nutrirvi interesse, non fosse altro che per quel piacere e quel diletto.”

Anche dalle parole dello stesso Poliziano, che si profonda in elogi sperticati, emerge la vena di esplicito maschilismo: “Nel nostro tempo, invece, in cui nel campo letterario pochi, anche tra uomini, hanno alzato il capo più in alto, notiamo che, nonostante tutto, l’unica a venir fuori sei tu, fanciulla, che maneggi il libro al posto della lana, la penna al posto del belletto, la scrittura al posto del ricamo e che non ricopri la pelle con il bianchetto ma il papiro con l’inchiostro. Ciò per la verità, non è più consueto, o meno raro, o straordinario che se nel bel mezzo del ghiaccio nascessero le viole, dalla neve le rose, dai rovi i gigli. E perciò, se questa vocazione viene subito vista come un miracolo, cosa dire di un così grande successo negli studi?” E nel prosieguo fa riferimento al “sesso” e alle caratteristiche genetiche, che di norma impedirebbero alla donna di apprendere le lettere allo stesso modo dell’uomo: “osi anche gareggiare con gli uomini, fanciulla, appunto, nel nobilissimo campo della scienza in modo tale che il sesso non influisca sull’animo, l’animo sul pudore, il pudore sull’ingegno.”

Un altro rischio – ancora oggi presente ed agito da parte dell’uomo – dovette di certo correre, se in una lettera sente la necessità di precisare al suo interlocutore di circoscrivere il “rapporto” con lei nell’ambito culturale, escludendo ogni motivazione che potesse essere finalizzata o determinata dal suo essere una donna appetibile sessualmente: “Bisogna dire che la nostra cara e vera amicizia è sorta tra noi a motivo della perfezione morale. Evidentemente i rapporti che io intrattengo con te sono da mettere in relazione con la tua eccezionale preparazione culturale, con la tua rettitudine e con la tua integrità morale, non con un sentimento volgare, per cui ti prego di fare altrettanto.”

I destinatari umanisti ed esponenti della cultura, con i quali manteneva i rapporti epistolari al solo scopo dell’arricchimento del sapere e delle conoscenze nel campo delle lettere, non riuscivano a liberarsi dall’idea dominante

della donna esclusa da un ruolo pubblico, una donna madre e “domina” della casa o solo oggetto di appetiti sessuali.

Così Pietro d'Aubusson: “un prodigio inaudito per l'imperscrutabile saggezza, ha offerto al secolo nostro l'occasione di discuterne: uno spirito davvero virile ha mostrato di ingenerarsi in una donna.”

E ancor più chiaramente e “risentito” Giovanni Mongonio: “Il fatto che in ogni occasione tu esalti e collochi al vertice il sesso femminile, come se, stando in alto, tu sola, per invidia, volessi mandare a fondo il nostro sesso, oppure che ti sembrasse completamente sprofondato. Ma siccome la natura ha voluto sperimentare unicamente in te quanto fossero efficaci le sue forze, ha impiegato le sue energie con preferenza e volentieri nel tuo genio.”

In questa società in rinnovamento, avviata verso la modernità borghese, industrializzata, bacchettona, ipocrita e perbenista, però nascevano il pensiero e la filosofia femminista, tra contraddizioni e fraintendimenti ancora oggi sussistenti nonostante le profonde ed articolate elaborazioni, che continuano ad ignorare che la *querelle de sexes* non troverà soluzione fino a quando non sarà eliminata la trappola del patriarcato e del potere, che non riguardano solo l'uomo, ma anche la donna, perché sono conseguenza dei rapporti economici del capitalismo nelle sue varie declinazioni operative.

2) Christine de Pizar (1365 – 1430).

Le prime vere espressioni e formulazioni teoretiche del femminismo consapevole ed identitario, ritengo appartengano, dopo l'opera anonima *Fior di virtù* del XIV secolo, alla letterata Christine de Pizar.²³⁴ Con lei ebbe inizio la cosiddetta *Querelle des femmes*, che la vide protagonista di una risposta alle

²³⁴ Seppure di nome francese, era nata a Venezia da Tommaso da Pizzano. Fu sempre orgogliosa delle proprie origini come racconta lei stessa ne “*Le Livre de l'advison Cristine*”: “[...] nacqui da nobili genitori, in Italia, nella città di Venezia, nella quale mio padre, nativo di Bologna la grassa, ove io fui poi allevata, andò a sposare mia madre, che vi era nata, per la familiarità che mio padre già menzionato aveva, già da molto tempo prima, con mio nonno chierico laureato e dottore nato nella città di Forlì e diventato professore nello studio di Bologna la grassa, il quale era consigliere stipendiato della sunnominata città ove io nacqui; causa di quella parentela mio padre ebbe l'apprezzamento dei veneziani e fu, per il valore e l'autorità della sua scienza, ugualmente tenuto in conto di consigliere stipendiato della suddetta città ove io nacqui”. La stima, la grande professionalità e fama europea del padre fecero sì che fosse richiesto sia dal re d'Ungheria che da quello di Francia. Optò per Carlo V di Francia e la famiglia si trasferì a Parigi, dove il nome fu francesizzato.

due opere misogine del Boccaccio – *De mulieribus claris* - e di Jean de Meun – *Roman de la Rose*.²³⁵

Il padre, uomo di grande cultura, contrariamente ai desideri della moglie e nonostante avesse altri due figli maschi, curò che la figlia avesse una solida ed ampia cultura letteraria riversando su di lei tutto il suo impegno educativo. Oltre a ciò, come consuetudine, quando giunse all'età di poter convolare a nozze (età 15 anni), il padre tra i tanti pretendenti scelse un giovane e ricco gentiluomo, dal quale ebbe due maschi ed una femmina. Purtroppo la felicità di quegli anni s'interruppe per la morte dopo 11 anni del marito ed essa, essendo anche già morto il padre, restò sola con tre figli ed una vecchia madre. I suoi due fratelli tornarono in Italia per curare le proprietà di famiglia.

Una solitudine sofferta e triste, espressa in più poesie e particolarmente in una sua bellissima e dolente ballade, ma che nel primo verso esprime tutta la sua forza e determinazione di donna coraggiosa e consapevolmente gelosa della sua autonomia: "Seulete sui et seulete vueil estre". Una forza che le consentì di superare quella solitudine dolente che emerge dai suoi versi, dei quali cito alcuni emblematici della sua condizione psicologica e sociale: [...] "Seulete sui, sanz compaignon ne maistre/Seulete sui, dolente et courrouciee,/Seulete sui, en langueur mesaisiee,/Seulete sui, plus que nulle esgaree, [...] Seulete sui durement abaissiee,/Seulete sui, souvent toute esplouree,/Seulete sui, sanz ami demouree."²³⁶

Una giovane donna che a 25 anni deve affrontare le grandi difficoltà, economiche e sociali, riassunte in quel *durement abaissiee* della sua poesia. Iniziò l'attività di calligrafa dirigendo una complessa bottega e nello stesso tempo cominciò a pubblicare le sue opere letterarie e di pensiero.²³⁷ Sono cambiamenti

²³⁵ Utilmente Francesca Lotti, *Cessate di dir male de le donne! Echi della querelle des femmes europea nel primo Rinascimento italiano (1520-1540)*, in *Historia Magistra* n. 19/2015, Franco Angeli edizioni.

²³⁶ Traduzione mia: "[...] sono sola, senza compagno né maestro,/sono sola, dolente e triste,/sono sola, a languire sofferente,/sono sola, smarrita come nessuna,[...] sono sola, duramente umiliata, /sono sola, sovente tutta in lacrime,/sono sola, senza più amico". *Ballade*, XI, in *Oeuvres poétiques de Christine de Pizan* a cura di M. Roy, 3 voll.

²³⁷ *Le Livre des cent ballades - Le Livre de Corps de Police - L'Avison-Christine, L'Epistre au Dieu d'Amours, Le Livre des Fais et Bonnes Meurs du Sage Roy Charles V* (La vita e i buoni costumi del saggio re Carlo V), *Le Livre de la Mutacion de Fortune, Epistres sur le "Roman de la Rose"* (Il Dibattito sul "Romanzo della Rosa"), *Le Livre des Trois Vertus, Epistre Othéa, Epistre Othéa, Le Ditié de Jehanne d'Arc* (Il libro della pace col poema di Giovanna d'Arco). Dopo il suo ultimo lavoro

coraggiosi che le procurarono l'ammirazione di molti importanti personaggi della nobiltà e della cultura. Questa metamorfosi della sua vita è espressa da lei stessa con una significativa metafora: "Or fus jee vrais homs, n'est pa fable,/ De nefs mener entremettable".²³⁸

La consapevolezza ideologica dell'inferiorità femminile, a differenza delle tradizionali rappresentazioni di lodi alla donna, frutto di finzioni esclusivamente letterarie, è espressa nell'analisi delle cause reali e storiche che ne determinano la condizione e il ruolo subalterno. È la prima formulazione teoretica che sposta il discorso dall'antropologia – inferiorità genetica – alla sociologia, lasciando il dogmatismo dell'astratta contrapposizione che si celava sia nell'interpretazione religiosa sia in quella pseudo scientifica. Quando nella sua specifica opera sul tema – *Le livre de la Cité des Dames* – espone e difende le virtù e l'intelligenza della donna, che seppur superiori a quelle dell'uomo non si esplicano, lo fa non in astratto ma addebitando la causa alla mancanza di istruzione imposta alla donna.

Sull'esempio letterario di Agostino, prefigura una società utopica, una Città costruita e governata secondo le indicazioni date dalle tre dame, Ragione, Rettitudine e Giustizia, popolata di altre dame la cui nobiltà è data non dall'appartenenza sociale ma dal possesso di uno spirito nobile.

In essa sono presenti un notevole numero di donne, esempi illustri di quanto esse siano capaci negli svariati settori della società: sante, poetesse, scienziate, eroine, regine, ecc. Un elenco di donne che nel corso dei secoli hanno apportato in opere, in pensiero e in comportamenti, contributi essen-

sulla sua contemporanea Giovanna D'Arco del 1429, all'età di 65 anni si ritirò in convento. La data della morte è sconosciuta, ma viene da tutti gli studiosi indicata intorno al 1430. Per quanto a mia conoscenza, in italiano sono state tradotte soltanto le tre opere indicate anche con il titolo italiano, oltre ovviamente quella qui analizzata, *La Città delle Dame*.

²³⁸ Traduzione mia "Allora diventai un vero uomo, non è una favola, /capace di condurre le navi". Da *Le livre de la Mutacion de Fortune*, vol. I.

ziali in tutti i campi. Ciò che esse hanno rappresentato dimostra che la loro bravura le pone al livello degli uomini o al di sopra.

Una città immaginaria che diventa lo spazio di autonomia e di libertà per le donne virtuose.

Dai dialoghi che instaura con le tre Dame si ricava il pensiero della Pizan sull'avvilente condizione della donna a cui la società la costringe, negandole tutto.

La prima parte dell'opera è dedicata, infatti, ad illustrare i motivi dell'oppressione del gentil sesso discutendo con Dama Ragione il tema della misoginia. La Pizan sostiene che la donna, alla quale Dio ha permesso che la sua intelligenza possa raggiungere le vette elevate in tutte le scienze, non raggiunge i suoi livelli di conoscenza perché costretta in casa ed esclusa dalla cultura.

Domanda alla Dama Ragione: "Dama certamente Dio fece meraviglie con la forza di quelle dame di cui raccontate. Ma spiegatemi ancora, vi prego, se Dio, che ha concesso loro tante grazie, non ha mai voluto onorare il sesso femminile concedendo ad alcune donne la virtù. Una grande intelligenza e un profondo sapere, e se esse hanno un ingegno capace di questo. Desidero molto saperlo, perché gli uomini affermano che le donne hanno scarse capacità intellettuali".

Risposta della Dama Ragione: "Figliola, [...] è vero proprio il contrario [...] Te lo ripeto, che se ci fosse l'usanza di mandare le bambine a scuola e di insegnare loro le scienze come si fa con i bambini, imparerebbero altrettanto bene e capirebbero le sottigliezze di tutte le arti, così come essi fanno. [...]"

Domanda: "Dama che dite? Vi prego spiegatevi. Certamente gli uomini non accetterebbero mai una simile affermazione se non venisse spiegata più chiaramente: direbbero che tutti sanno che gli uomini sono più sapienti delle donne".

Risposta: "Lo sai perché le donne hanno un sapere limitato? [...] Senza dubbio esse non hanno l'esperienza di tante situazioni differenti, ma limitandosi alle occupazioni domestiche, restano a casa, e non niente di più stimolante per un essere dotato di ragione che un'esperienza ricca e varia".²³⁹

Le due concause della sudditanza femminile sono da ricercare nell'impedimento all'accesso alla cultura ed alla formazione e alla costrizione ad una

²³⁹ Cfr. *Livre de la Cité des Dames*, traduzione italiana, *La Città delle Dame*, a cura di Patrizia

vita domestica che non consente la conoscenza della realtà sociale con la ricchezza e la molteplicità delle relazioni pubbliche.

Ed a queste cause comuni a tutte le donne aggiunge anche quella che interviene in quasi tutti i rapporti di vita coniugale: “Cara amica quante donne ci sono che a causa della crudeltà dei mariti passano una vita matrimoniale disgraziata, in più grave penitenza che se esse fossero schiave dei Saraceni? Dio! Quante botte senza causa né ragione, quante infamie, oltraggi, offese, servitù e ingiurie devono sopportare tante nobili e oneste donne, senza che nessuna di loro protesti. 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, quanto i mariti rientrano, picchiano le povere donne, ed è tutto quello che ricevono per cena. E non è forse vero, e non è questa la condizione che puoi osservare tra le tue vicine?”²⁴⁰

È una visione della condizione femminile innovativa, tanto che potrebbe ben essere riferita ai giorni nostri con riferimento ai tanti episodi di violenza nelle pareti domestiche e di stupri perpetrati nei confronti delle donne anche in pubblico. Senza contare gli episodi di violenza che trovano esiti tragici nel femminicidio. Esempio per la consapevolezza dell’analisi è il seguente brano: [domanda alla Dama] “Tuttavia mi irrita e mi rende triste che gli uomini dicano che le donne vogliono essere stuprate e che a loro non dispiace essere violentate, anche quando si ribellano e urlano; non riesco a credere che possano gradire una così grave villania. [risposta della Dama] Non dubitare, cara amica, le dame virtuose e oneste non traggono nessun piacere dall’essere violentate, ma un dolore senza paragone. E che sia vero molte donne lo hanno dimostrato con il loro esempio, come Lucrezia, la nobile romana [...] Si dice che, a causa dell’oltraggio commesso contro Lucrezia²⁴¹, venne emanata una

Caraffi, Luni Editrice, 1997, pagg. 151-152.

²⁴⁰ Ivi, pag. 255.

²⁴¹ Lucrezia, moglie di Collatino, si suicidò dopo lo stupro subito con violenza dal re Sesto Tarquinio. Nel racconto di Livio – una bellissima pagina di storia e di espressione narrativa – questo episodio spinse i cittadini ad una sommossa che provocò la cacciata dei Tarquini da Roma. (Tito Livio, *Ab Urbe condita*, Lib. I, capov. 58).

legge che condannava a morte chiunque violentasse una donna; questa è una pena giusta e santa”.²⁴²

Anche per la violenza sulla donna la sua è una concezione innovativa, in quanto la considera responsabilità e vergogna per l'uomo che l'attua, non per la donna secondo la tradizione e la stessa società rinascimentale successiva, come verrà affermato anche nel *Cortegiano*.

Analogamente si può dire delle altre due accuse che la letteratura misogina imputava alla donna, l'avarizia connessa all'avidità e la volubilità. Per la de Pizar sono proprio queste le caratteristiche tipiche dell'uomo. Egli è sempre in cerca di avventure amorose e lussuose, che peraltro giustifica, ritenendole lecite. Quanto all'avidità, è la donna che cura e si preoccupa di mantenere integro il patrimonio e i beni della famiglia evitando che il marito sia sprecone e dissipatore.

Ciò che rileva, con riferimento alla situazione di oggi, è l'evidenza data per la prima volta alla violenza domestica e al confinamento nelle mura di casa, da cui scaturiscono l'impossibilità di ogni tipo di sviluppo delle potenzialità intellettive e culturali e la legittimazione sociale giuridica della violenza esercitata dal marito. Bene vede Anna Romagnoli nella sua ricerca sulla donna nel *Cortegiano*, quando afferma che in questi punti più si estrinseca la novità del trattato della Pizar legato alla esperienza diretta dell'autrice.

Questo trattato, per la ricchezza dei riferimenti culturali, per la chiarezza delle argomentazioni e per la consapevolezza delle analisi sociologiche, rappresenta un'esemplare espressione della definizione delle cause storiche, psicologiche e sociologiche del pensiero femminile e sarà il riferimento di tutti i successivi testi, letterari e teoretici, dell'incipiente pensiero femminista, in particolare di quello di Moderata Fonte.

3) Isotta Nogarola (1418-1466)

Deve alla madre, donna colta, se unitamente alla sorella²⁴³ potette usufruire di un'educazione sostanziata dalla cultura umanistica ormai consolidata e ri-

²⁴² *Livre de la Cité des Dames*, cit. pagg. 329-330.

²⁴³ Isotta e la sorella Ginevra erano figlie di Bianca Borromeo. Ancora adolescenti, attrassero l'attenzione degli umanisti e dei cortigiani del nord Italia. Con questi dotti Isotta e Ginevra si scambiavano libri e lettere che mostravano la loro formazione classica e la loro intelligenza vivace. Nel 1438, Ginevra sposò e cessò il suo coinvolgimento nelle discussioni sulle idee umanistiche. Isotta

servata solo agli uomini. Agli occhi dei contemporanei appariva un'eccezione, quasi un miracolo da additare come stupefacente realtà. Lo esprime bene un letterato, con il quale ebbe uno scambio di lettere, in un giudizio che appare lusinghiero, ma di fatto rivela il maschilismo imperante dal quale nemmeno gli uomini colti erano esenti: “[...] La dottrina che in un uomo è lodevole, in una donna produce ammirazione”. Quasi fosse un miracolo, in quanto l'inferiorità della donna rendeva impossibile l'arricchimento culturale.

Non diverso un giudizio espresso dal colto Podestà di Verona, Ludovico Foscarini, sempre in una delle tante lettere che Isotta scambiava con gli esponenti della cultura e del mondo cortigiano del tempo: “deve essere santa per essere erudita”.

In tutti gli elogi sperticati che le rivolgevano gli uomini di cultura, traspare evidente che fosse considerata una bizzarria della natura perché mai una donna “normale” avrebbe potuto competere con un uomo in un ambito che richiedeva intelligenza e sapere. Come rileva Margaret L. King,²⁴⁴ in tutte le lettere emerge l'imperante misoginia: la cultura femminile per gli uomini è definita “un veleno e una peste pubblica”. Gli umanisti esaltavano queste donne istruite e colte, soltanto per escluderle dal novero della femminilità: “I loro elogi esagerati facevano delle sorelle dei bizzarri prodigi, dei geni alieni che non avrebbero mai potuto appartenere alla società degli eruditi che attirava queste donne speranzose e intelligenti”.

Isotta non si sente una donna riuscita male, una bizzarria della natura, ma una femmina che chiede di usare la cultura acquisita con lo studio. Essa aspira all'uguaglianza fra i sessi e rovescia la concezione maschilista di un sapere che, riassumendo la conoscenza di secoli, viene identificato soltanto

continuò a partecipare alle discussioni umanistiche fino al 1441 quando scoraggiata, ma non doma, dagli attacchi provenienti dagli uomini che non ritenevano opportuno che le donne fossero istruite, si ritirò nella casa del fratello, dove già viveva la madre, passando i suoi ultimi anni in una stanza tra i libri.

²⁴⁴ MARGARET L. KING, *Le donne nel Rinascimento*, Laterza, 1991. Titolo originale *The Women Humanists of Quattrocento Italy*, University of Chicago Press.

con il genere maschile. La Nogarola è ben consapevole della propria identità femminile e si espone con tutta se stessa senza tentennamenti.

Nelle sue opere, soprattutto nelle sue lettere, c'è il cammino storico di una soggettività femminile vissuta ed espressa con piena consapevolezza, seppure con grande ed amara sofferenza psicologica ed esistenziale; un tracciato di storia che la soggettività femminile vive con la pienezza della coscienza; il segno di una svolta epocale. Un atteggiamento ed una consapevolezza che risaltano ancor più a fronte di un'ostilità non soltanto maschile, ma manifestata anche dalle stesse donne di Verona.

L'episodio avviene quando scrive all'umanista Guarino Veronese, che, come le era stato riferito, aveva avuto parole di elogio per lei e la sua cultura.

Era consuetudine per chi volesse intraprendere il cammino nel mondo umanistico e nell'ambiente culturale, iniziare una corrispondenza con un acculturato umanista. Isotta, pertanto, individua in Guarino Veronese il suo primo interlocutore e nel 1437 decide di scrivergli, anche perché le era stato riferito che egli aveva elogiato il suo talento. Per questo atto le donne di Verona misero in ridicolo la Nogarola, che diventò da parte loro oggetto di derisione.

L'umanista ignorò la lettera e non rispose. Dopo un anno gli riscrive, criticando i maschi e lamentandosi dell'atteggiamento tenuto nei suoi confronti: "Perché ... sono nata donna, per essere disprezzata dagli uomini in parole e azioni? Mi pongo questa domanda in solitudine ... La vostra ingiustizia nel non scrivermi mi ha causato molta sofferenza, la quale non poteva essere maggiore... Lei stesso ha detto che non potevo raggiungere alcun obbiettivo. Ma ora che nulla è risultato come avrebbe dovuto, la mia gioia ha lasciato il posto al dolore ...per questo gli uomini mi prendono in giro ovunque in città e le donne mi deridono."²⁴⁵ Gli elogi del Guarino, come egli stesso afferma nella risposta, erano dovuti all'aver pensato che la Nogarola avesse uno "spirito"

²⁴⁵ La lettera è riportata in Margaret L. King cit.

maschile, che la sua bravura non fosse ascrivibile alla sua consapevolezza dell'essere donna.²⁴⁶

Questa volta, evidentemente toccato nella sua presunzione dalle parole di Isotta, le risponde.

La lettera di Isotta è anche un brano discorsivo sulle capacità e sull'identità femminili. Ad imitazione di una commedia di Plauto – *Aulularia* – immagina che un asino pretenda di appaiarsi con un bue.

Un pover'uomo rifiuta di dare in sposa la figlia a un ricco, paragonando se stesso a un asino e il prospettato sposo a un bue... Nella sua versione, il tema è essenzialmente quello dell'abisso d'identità tra i due sessi. Gli asini sono le donne di Verona, dalle quali aveva dovuto subire le derisioni; mentre il mondo degli umanisti, che nell'illustre rappresentante Guarino aveva con il suo silenzio rifiutato il suo ingresso perché non "maschio", è impersonato dalla categoria dei buoi. Dopo il comportamento derisorio delle veronesi, lei si trova ad essere vittima di entrambe le categorie, poiché dalle due parti è ritenuta colpevole di voler uscire dal suo genere (asini) per associarsi a quello (buoi) degli uomini.²⁴⁷

Nella risposta del Guarino si conferma ancora una volta che la cultura umanistica non aveva prodotto nella generalità dei suoi rappresentanti alcun cambiamento nella considerazione della donna. Egli, infatti, propose alla Nogarola di fare una chiara dichiarazione di dissociazione dal sesso di appartenenza. Soltanto con l'assumere l'identità maschile sarebbe stata accolta nella cerchia degli umanisti!

Dove darà il meglio di sé è nello scambio epistolare con un altro grande umanista, lo statista Ludovico Foscarini, che era anche il Governatore di Verona. Un dialogo epistolare che sarà pubblicato con il titolo *De pari aut impari Evae atque Adami peccato* (Sul peccato uguale o ingiusto di Eva e Adamo), nel quale si discute la tradizionale tesi, accettata sia dagli Ebrei sia dalla Patristica e dal Tomismo, secondo cui Eva, con la sua debolezza morale e la "presun-

²⁴⁶ Guarino, infatti, nella sua risposta si era espresso in questi termini: "Credevo e mi fidavo che la tua anima fosse maschile. Ma adesso tu sembri così modesta, così miserabile, e una donna per davvero, non dimostri nessuna delle stimate qualità che pensavo che possedessi."

²⁴⁷ Ivi, cit.

zione della conoscenza”, era la responsabile del peccato originale con il quale nascono tutti gli esseri umani.

Nel dialogo Il Foscarini sostiene la tesi tradizionale ed Isotta difende Eva, muovendo proprio dal presupposto maschilista dell’inferiorità della donna.

Se Eva era intellettualmente e moralmente inferiore ad Adamo, non sarebbe stata capace di scegliere tra il bene e il male. Di conseguenza non può essere ritenuta responsabile del peccato attribuitole.

Questa la sintesi di uno scambio dialogico tra accusa e difesa: “Ludovico Fornarini: se è in ogni modo possibile misurare la gravità del peccato umano, allora dovremmo vedere il peccato di Eva come più da condannare di quello di Adamo [per tre ragioni]. [Primo], è stata assegnata da un giudice giusto a una punizione più dura di Adamo. [Secondo], credeva di essere diventata più simile a Dio, e questo è nella categoria dei peccati imperdonabili contro lo Spirito Santo . [Terzo], suggerì e fu la causa del peccato di Adamo, non di lui; e sebbene sia una scusa povera per peccare a causa di un amico, tuttavia nessuno era più tollerabile di quello con cui Adamo era allettato.

Isotta Nogarola: Ma vedo le cose - dal momento che mi muovi a rispondere - da un altro punto di vista contrario. Perché dove c’è meno intelletto e meno costanza, c’è meno peccato; ed Eva [mancava di senso e costanza] e quindi peccò di meno. Conoscendo [la sua debolezza] quel serpente astuto iniziò tentando la donna, pensando che l’uomo fosse forse invulnerabile a causa della sua costanza ...

[Adamo deve anche essere giudicato più colpevole di Eva, in secondo luogo] a causa del suo più grande disprezzo per il comando. Perché in *Genesi* sembra che il Signore abbia comandato Adamo, non Eva, dove dice: “Il Signore Dio prese l’uomo e lo pose nel paradiso dell’Eden per coltivarlo e tenerlo” (e non dice “che potrebbero prendersi cura e proteggerlo”)”... e il Signore Dio comandò l’uomo “(e non” loro “): “Da ogni albero del giardino puoi mangiare “ (e non ”tu”[nel senso plurale]), e, [riferendosi all’albero proibito], “per il giorno in cui ne mangi, devi morire” [di nuovo, usando la forma singolare di “tu”]. [Dio ordinò il suo comando solo ad Adamo] perché stimava l’uomo più altamente della donna.”

Inoltre, la donna non [mangiava dall’albero proibito] perché credeva di essere stata fatta più come Dio, ma piuttosto perché era debole e [incline a concedersi] piacere. Così: “Ora la donna vide che l’albero era buono per il cibo,

gradevole agli occhi, e desiderabile per la conoscenza che avrebbe dato. Prese i suoi frutti e la mangiò, e ne diede anche a suo marito e lui mangiò” e non dice [che lo ha fatto] per essere come Dio. E se Adamo non avesse mangiato, il suo peccato non avrebbe avuto conseguenze. Perché non dice: “Se Eva non avesse peccato, Cristo non sarebbe stato incarnato”, ma “Se Adamo non avesse peccato”. Quindi la donna, ma solo perché era stata ingannata per la prima volta dalla persuasione malvagia del serpente, si abbandonò alle delizie del paradiso; ma avrebbe danneggiato solo se stessa e in nessun modo messo in pericolo la posterità umana se il consenso del primogenito non fosse stato offerto. Perciò Eva non rappresentava un pericolo per i posteri, ma [solo] per se stessa; ma l'uomo Adamo diffuse l'infezione del peccato a se stesso e a tutte le generazioni future. Così Adamo, essendo l'autore di tutti gli esseri umani ancora da nascere, fu anche la prima causa della loro perdizione. Per questo motivo la guarigione del genere umano fu celebrata prima nell'uomo e poi nella donna, proprio come [secondo la tradizione ebraica], dopo che lo spirito immondo è stato espulso da un uomo, mentre scaturisce dalla sinagoga, la donna è purificato [come bene].

Tra le varie argomentazioni che sostiene in difesa, mi limito a riportare quella sul “libero arbitrio”.

Adamo aveva il libero arbitrio o no. Se non l'ha avuto, non ha peccato; se ce l'ha, allora Eva ha forzato il peccato [su di lui], il che è impossibile ... Dio potrebbe tuttavia rimuovere se stesso da quella condizione di libertà e conferire a lui qualche altra condizione. Allo stesso modo il fuoco non può, mentre rimane fuoco, non bruciare, a meno che la sua natura non venga cambiata e sospesa per un certo tempo dalla forza divina. Nessun'altra creatura, come un buon angelo o un diavolo, può farlo, poiché sono meno di Dio; molto meno una donna, dal momento che è meno perfetta e più debole di loro ... Così Adamo sembrò accusare Dio piuttosto che scusarsi quando disse: “La donna che hai messo al mio fianco mi ha dato il frutto dell'albero e l'ho mangiato”.

Nell'ambiente sia umanistico sia nobiliare, Foscarini fu ritenuto il vincitore della disputa teoretica, poiché fu data rilevanza all'inferiorità della donna che costituiva il presupposto delle argomentazioni di Isotta, ma che ad un tempo era

la caratteristica attribuita ad essa dalla lunga tradizione e per la quale si determinava il suo ruolo di subalternità sociale.

Il dialogo della Nogarola²⁴⁸ è un testo fondamentale dell'esperienza dell'umanesimo femminile. Ciascuno dei due interlocutori parla in nome del proprio sesso: Foscarini rappresenta il tribunale maschile che condanna la donna colpevole di essere stata causa del peccato; Isotta Nogarola rappresenta la difesa femminile, basata sull'argomento che Eva, essendo più debole - *propter fragilitatem [...] et voluptatem* - non può essere considerata responsabile dei suoi atti.

Per Foscarini, Eva non aveva peccato per debolezza ma per orgoglio. Egli considera la sua natura fondamentalmente perfetta e adeguata alla salvezza, ma pervertita dall'orgoglio.

Anche in questi passi vediamo come agisce la differenza sessuale in Isotta e non nel suo alter ego maschile. Isotta entra letteralmente nella coscienza di un uomo del suo tempo, nella modernità; ma non risolve la contraddizione fra una donna debole ma salvata e una donna forte ma condannabile; fra un maschio in possesso della perfezione, ma che sbaglia, e una donna inadeguata e imperfetta, ma più vicina a Dio; tra una donna che considera l'imperfezione di Eva motivo di non colpevolezza e di benevolenza divina e un maschio che considera il legittimo desiderio di Eva di essere vicino a Dio come peccaminoso e condannabile atto di orgoglio.

4) Moderata Fonte (1555 – 1592).

Una breve vita - muore a 37 anni mentre partorisce il quarto figlio – e dieci anni di matrimonio. Una donna unanimemente riconosciuta coltissima, che in quei dieci anni si dedicò con tutta se stessa alla cura dei figli, esempio di madre e donna di casa come la società del tempo voleva fossero le donne.²⁴⁹ Ad un anno

²⁴⁸ Questo dialogo è l'unica opera pervenuta nella sua interezza, poiché del considerevole numero di lettere sono rimaste soltanto le risposte dei suoi interlocutori. Molti per timore di essere "danneggiati" dal possesso delle lettere della Nogarola si affrettarono a distruggerle. Non ci sono pervenuti nemmeno l'elogio a Ermolao Barbaro, una lezione pubblica sulla vita di San Girolamo, il discorso contro i turchi, né la probabile orazione presentata al papa Nicolò V quando si recò a Roma per il giubileo del 1450.

²⁴⁹ Così Gio. Nicolo Doglioni nel racconto della sua vita, premesso alla prima edizione postuma (1600) dell'opera: "Era di così gran governo in casa, che 'l marito poca cura n'aveva e ha poi più volte confessato di non sapere, che cosa sia l'aver carico di figliuoli, né di casa, perciocché ella sollevandolo di ogni cosa ne aveva la cura e al tutto con maravigliosa prontezza e diligenza provvedeva". Tutte le citazioni che seguiranno sono tratte dall'E-book: Moderata Fonte, *Il merito delle donne: ove*

era rimasta orfana per la morte di entrambi i genitori dovuta alla peste. Venne affidata prima ad un convento di suore e dopo due anni alla nonna, andata sposa in seconde nozze. Nonostante questi molteplici disagi, nei primi 27 anni di vita, prima che andasse sposa, aveva pubblicato già tre opere che la posero all'attenzione dell'ambiente culturale e nobiliare: *Le feste*, presentata al Doge; il poema *I tredici canti del Floridoro*, dedicato al Granduca di Toscana nel giorno del suo matrimonio; e *Passione di Cristo*.²⁵⁰

La cura dei figli e della vita domestica non le impedì di scrivere la sua opera più importante – *Il merito delle donne* – e su un tema a lei caro, la valorizzazione della donna, che rappresenta nella storia del pensiero una delle prime vere riflessioni chiaramente femministe. Per di più scritta nel periodo in cui Il Concilio di Trento cominciava a far sentire le sue concrete conseguenze con la Controriforma.

La fine del secolo Cinquecento, a ragione delle decisioni del Concilio, è anche il periodo nel quale si acuiscono i giudizi negativi sulla donna, comincia la lotta spietata alle “streghe” con i roghi pubblici e si moltiplicano le pubblicazioni di trattati misogini.

La sua maggiore opera può ben essere considerata una elaborazione ideologica chiaramente “femminista”, poiché enuclea con consapevolezza di analisi i motivi della sudditanza sociale e della discriminazione genetica della donna. Molte delle tesi, dei problemi, delle soluzioni che le sette protagoniste discutono nei due giorni nei quali il dialogo si svolge, sono ancora attuali, come problemi non risolti, come atteggiamenti ancora ampiamente diffusi, come soluzioni proposte e mai concretizzate, come pregiudizi culturali duri a morire, come convinimenti etici quasi sacrali, come prassi educativa emarginante.

Sull'esempio della prassi letteraria del tempo, l'opera ha la forma strutturale di un dialogo che si svolge in un incontro-riunione tra personaggi della vita reale. E qui una prima novità. I protagonisti del dialogo sono soltanto donne a

chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e piu perfette de gli uomini, a cura di Adriana Chemello. L'edizione cartacea fu pubblicata da Eidos, Milano, nel 1988.

²⁵⁰ Moderata Fonte, cit. pag. 6: “Così compose ella in casa mia il Poema del Floridoro, non pur il stampato, ma altro ancora, che non è dato alle stampe. Vi compose la Passione di Cristo e vi compose anco innumerabili Sonetti, Canzoni, Madregali in varie materie e seco insieme alcune rapresentazioni che recitate davanti Serenissimi Principi di Vinegia, sono anco state stampate, se ben per lo più senza nome.”

differenza di precedenti famose opere – *Il Cortegiano*, *Gli Asolani* – nelle quali c'è la presenza preponderante di uomini.

In tutto sono sette e rappresentano l'insieme delle tipiche situazioni nelle quali la donna può trovarsi nella vita concreta: la vedova anziana, la giovanissima figlia non ancora sposata, la vedova ancora giovane, la donna sposata da lungo tempo e quella da non molto tempo, la giovane sposa e, infine, la giovane non sposata che ha scelto lo stato di verginità.

È l'universo femminile che si esprime senza remore e al quale non hanno accesso gli uomini, la cui presenza potrebbe frenare la sincerità del dialogo.²⁵¹

L'arrivo della giovane sposa Elena è l'occasione perché l'argomento del quale si comincia a discutere sia il matrimonio e i problemi che sorgono con la convivenza, in cui ben presto – concordano le donne vedove o già sposate – gli uomini rivelano i tratti negativi con le loro sopraffazioni anche violente.

Il tema può ben rappresentare l'introduzione o la cornice entro cui si svilupperanno tutti gli argomenti e le "occupazioni" delle due giornate di un incontro al femminile. Una pagina di riflessione in forma di dialogo, quasi un implicito trattato su una possibile modalità di relazione sociale alternativa a quella codificata dal *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, in cui la donna, all'apparenza evoluta, restava pur sempre in posizione funzionale al successo e al domino dell'uomo.

Inoltre, considerando l'ambientazione – il giardino con una serie di figure scultoree ed arboree chiaramente simboliche ed allegoriche e quotidiane ad un tempo – molto diversa da quella "realistica" del palazzo di corte del *Cortegiano*, il dialogo può essere ben considerato la prefigurazione di una realtà altra da quella che vivono ogni giorno, l'utopia di una società ideale a dimensione femminile, uno scarto totale da quella che usciva dalle pagine di

²⁵¹ Moderata Fonte, cit. pagg. 10-11: "Alcune nobili e valorose donne di età e stato differenti, ma di sangue e costumi conformi, gentili, virtuose e di elevato ingegno, le quali, perciocché molto si confacevano insieme, avendo tra loro contratto una cara e discreta amicizia, spesse volte si pigliavano il tempo e l'occasione di trovarsi insieme in una domestica conversazione; e senza aver rispetto di uomini che le notassero, o l'impedissero. [...] Erano al numero di sette e la prima di esse avea nome Adriana, che era vecchia e vedova; la seconda era una sua figliola da marito nominata Virginia; la terza era una vedova giovane, che si nomava Leonora; la quarta era detta Lucrezia, donna maritata di assai tempo; la quinta Cornelia giovane congiunta a marito; la sesta Corinna giovane dimessa e la settima Elena; ma costei, per esser di fresco maritata, avea come interlasciata tal compagnia ed erano col novello sposo andata a spasso in una vicina villa, né doppio la solennità delle nozze, l'avevano le donne ancora potuta vedere."

Baldassare Castiglione o di Bembo; una “società” desiderata e sperata nella quale le donne possano attendere non solo alle faccende domestiche, ma dedicarsi alle stesse attività degli uomini.

Che lo scopo possa essere questo, lo deduco anche dall’inizio della seconda giornata, in cui, anziché riprendere la discussione dal tema stabilito alla fine della prima giornata,²⁵² si parlerà lungamente di una molteplicità di argomenti che esulano dal matrimonio.

Le conclusioni sul matrimonio e sul marito della prima giornata si possono riassumere nelle seguenti parole di alcune protagoniste. La giovane sposa Elena che aveva iniziato con: “non dico finora di starne male né bene, perché lo sposo mi fa assai buona compagnia, ma una cosa sola mi dispiace, che egli non vole che io mi vada fuor di casa ed io per me non desidero altro, che andarmi spesso a nozze ed a feste, ove sono invitata, sì per esser questo il mio tempo, come per onor suo e mio, che le persone non credessero, che non fosse vestita da gentildonna e posta ben in ordine come sono.” Alla quale Cornelia risponde: “Piacesse a Dio ch’egli così sempre vi trattasse, e non ve ne seguisse peggio, ma voi non sapete che ’l pan delle nozze si mangia presto”. Con lo stupore e, forse, il “risveglio della giovane sposa: “È possibile - disse Elena - che siano essi così cattivi.”²⁵³

La conclusione la dà la protagonista, che “interpreta” l’ideale dell’autrice: “Che più - disse Corinna - son di tanto merito le donne, che infin nell’inferno si tien conto di loro; perché si legge di Pitagora che essendovi sceso trovò molte anime in grandissime pene di quegli uomini, che vivendo al mondo, non avean voluto tor moglie? Menedemo ad un che gli domandava se ’l tor moglie era cosa da savio, rispose: ‘ti paio io savio?’ E rispondendo colui, come? E di che sorte? Adunque, soggiunse egli, io l’ho pigliata.” [...] Veramente - disse la Regina - gli uomini hanno tutti i torti del mondo a volersi prezzar tanto più di

²⁵² Moderata Fonte, cit. pag. 38: “Deh - disse allora Lucrezia - se sono questi uomini tali, quali tutt’oggi avete provato, da che dunque siamo disposte ad amarli? Qual è la cagion che ci fa loro donazion del cuore e schiave volontarie fin alla morte. Al che volendo risponder Corinna, la Regina [Adriana eletta all’inizio come conduttrice dell’incontro] disse: Io m’accorgo che volete entrar ora in una discordia da non finir sì presta; e perché veggio che ’l sole ormai vuol lasciarci per dar lume all’altro emisfero, però parmi che per questa volta s’abbi assai ragionato e che non abbiamo a star ora più qui con le nottole all’aria. Però come vostra Regina v’impongo, che rimettiate questa risoluzione a dimani e così ordino e metto in obbligo Corinna di risolvervi questo dubbio e supplir a tutto quello che oggi s’avesse mancato.”

²⁵³ Moderata Fonte, cit. pag. 11.

noi e non riconoscer il nostro gran merito; ed in fine un uomo senza donna è pur una mosca senza capo.”²⁵⁴

E è anche Corinna, in seguito, a delineare il comune e costante atteggiamento - psicologico e sociale ad un tempo, di seduzione e di risentimento, di arroganza e di vendetta – dell'uomo nei confronti della donna, prescindendo anche dalla collocazione giuridica e religiosa. È un insieme di motivazioni che si manifestano ancora oggi nel comune sentire maschile e che spesso sfociano in atti di violenza fisica anche estremi: “V’ingannate ben più voi Lucrezia - ritolse Corinna - con dir per ciò contra le donne, quasi che elle diano occasione a gli uomini temerari d’insidiarle, che anzi sono essi l’origine e cominciamento d’ogni male, poiché non è dubbio che le donne sono come la pietra focaia, la qual benché in sé chiuda il fuoco, non lo scuopre però mai, se alcuno con l’azzalino non la percuote più e più volte. Se adunque gli uomini co ’l moto proprio sono causa efficiente e cagion principale di svegliar in loro i sensi, come ogni dì si vede e tanto le instigano e molestano, perché deono elle esser incolpate di ciò che fanno sforzatamente? E se peccano per accidente, non per natura, né per volontà determinata e propria? Ma essendo così molestate da essi? Poiché in tal caso non sono elle più fredde dell’acqua, né più dure, che ’l ferro e pur ambi si cangiano. Oltra di ciò, per risponder a quello che dite, che potriano, se volessero, levarsi la lor molestia dalle spalle, sappiate che tutte s’affaticano per farlo e a molte riesce, a molte no, o per lor disgrazia, o per la gran malvagità di quegli uomini con cui s’abbattono. Percioché ve ne son de tali, che mai voglion desister dall’impresa con vana speranza, che nasce dalla lor gran superbia e dal tenersi e reputarsi tanto degni, che le donne lor debbino anzi correre dietro, o gettarsi giù dalle finestre per far loro favore; e stimandosi tali par loro impossibile che, almeno in capo di qualche tempo, elle non depongano la loro durezza con gli effetti, sì come essi pensano, che l’abbino già deposta col cuore, ma che per buon parere così fingano e per farsi tenir buone ed oneste. Né altramente occorre in ciò a noi donne che accade ai contadini nel seminar le biade in diversi campi, poiché se ben ciascuno farà il suo dovere e s’affatica per aver buon raccolto, non succede però a tutti egual frutto, come dovrebbe d’una istessa sementa; poiché a tale riesce la messe abbondante e a tale marcisce e non fa frutto alcuno. Così i saggi ammonimenti o dissimu-

²⁵⁴ Ivi

lazioni o ripulse oneste delle donne nel cuor di tali uomini, che pur hanno un poco più di discrezione, fanno frutto di rimordimento e di bontà e gli levano dalle lor pazzie, ma con tali non vaglion nulla, anzi in vece di produrre buon frutto, bene spesso cangiano il formento in zizania. Perché ove non nacque, né ebbe loco in loro il simulato amore, trovandosi in fine disinganati della loro sciocchezza, s'infiammano di vero odio contra di noi e quel che mai non hanno avuto in fatti, per gran dispetto s'ingegnano di far veder in parole che lor sia successo a lor modo; ed a quante intravien questo?".²⁵⁵

È da notare che il "negativo" del matrimonio, a differenza del tono e del linguaggio usati nei confronti della donna nei tanti testi misogini, è qui espresso in modo colloquiale, senza la prosopopea aulica dell'intellettuale e la violenza dispregiativa del lessico, con il linguaggio e le considerazioni semplici che rispecchiano la concreta esperienza vissuta da ciascuna ed evidenziano le varie situazioni nelle quali le mogli e le donne vengono a trovarsi. Sono situazioni e comportamenti non molto lontani, né diversi, da moltissimi che avvengono anche oggi. Nel 1500 acuiti ancor più con riferimento alla natura giuridica del matrimonio, caratterizzato dalla stipula di un contratto e lasciato alla scelta dei rispettivi genitori.

La prima giornata del dialogo si chiude su un interrogativo posto da Lucrezia e rinviato al giorno seguente.²⁵⁶

Il tema del perché le donne, pur consapevoli dei comportamenti degli uomini, s'innamorino di loro è, tuttavia, appena accennato senza una soluzione. Si passa, ben presto, ad una molteplicità di argomenti diversi tra loro, che abbracciano un po' tutta la varietà delle tematiche culturali: dall'astrologia ai rischi della navigazione, dalle acque termali al mondo animale, dalla medicina alla qualità delle varie verdure e dei diversi tipi di carne, dal vino alla frutta, dalla giurisprudenza alle cause dei terremoti, dalla retorica alla politica, dall'erboristeria alla pittura, alla poesia, alla musica, ecc. Insomma è un dialogo che verte su tutto l'universo culturale attraverso anche le esemplificazioni dei vari moduli espositivi e narrativi: la favola, la poesia, l'orazione,

²⁵⁵ Moderata Fonte, cit. pag. 28.

²⁵⁶ Vedi Nota 255.

ecc. La Moderata Fonte costruisce un mosaico di nozioni e di sapere, quasi un piccolo compendio enciclopedico.

Perché questo ampio divagare che riempie tutta la seconda giornata del dialogo e, quindi, la maggior parte di tutta l'opera?

A ben guardare, esso non è una "divagazione" dal tema centrale annunciato nel titolo dell'opera, ma ne costituisce il tema centrale, la esemplificazione fattuale e la dimostrazione concreta che l'universo culturale femminile non ha nulla di meno di quello dell'uomo, a condizione che sia data anche alle donne la possibilità di accedere al sapere. E qui è la riflessione teoreticamente più valida sul perché della subordinazione etico-sociale della donna.

È la prefigurazione di una realtà altra da quella che vivono ogni giorno, l'utopia di una società ideale a dimensione femminile, uno scarto totale da quella che usciva dalle pagine di Baldassare Castiglione o di Bembo già annunciata nella scelta del luogo, un giardino recintato e chiuso con figurazioni simboliche. Una "società" desiderata e sperata nella quale le donne possano attendere non solo alle faccende domestiche, ma dedicarsi alle stesse attività degli uomini.

Di fatto il tema e l'argomentazione principale di tutto il dialogo sono proprio questi, non tanto una difesa contro la misoginia.

A nulla vale il tentativo di riportare il dialogo sul tema programmato: "Deh - disse Leonora allora - veggio ben Lucrezia, che voi uscite di termini, perdonatemi. Avemo da ragionar contra gli uomini, materia così a proposito e che non ha fine e volete che si parli di luna, di nebula, di uccelli e di sì fatte fillastrocche; or se volete dir di cosa instabile, qual cosa è più de gli uomini? Se di discorde il simile? Se di cosa che voli per aria, non vi partite da ragionar di loro cervelli, che son fatti a punto simili a gli uccelli che vanno attorno, parlando de tali e quali, e non sanno ove si vadano, che tante astrologie? A noi non appartengono tali discorsi no, né sì fatti studi".²⁵⁷

Il dialogo, tuttavia continua nella discussione su altre tematiche culturali: "Mi piace tanto l'udir a ragionar - disse Lucrezia - ch'io per ascoltarvi lascierei di buona voglia il dir male de gli omini, se le altre lo permettessero, per intender da voi alcuna cosa, che mi è incognita, poscia che i difetti de gli uomini

²⁵⁷ Moderata Fonte, cit. pag. 44.

sono pur troppo noti a ciascuna di noi”.²⁵⁸Ma i riferimenti agli uomini non sono ignorati, ma presenti per ciò che di negativo e di arroganza hanno nei loro comportamenti e giudizi.

Ecco alcuni brani esemplificativi: “Deh - disse Leonora - che negli uomini ogni cosa è finta, e sguardi e sospiri e colori e parole ed opere, né mai si discopre la verità del lor animo, né quando oprano cosa alcuna di cuore, se non quando ci fanno qualche oltraggio e dispiacer notabile. [...] Dico - rispose Corinna - che ancor essi si ponno, non pur sopportar, ma concedere e lodare non meno che si faccia ogni altro attilamento di noi donne, perché questo non è altro che un modo, una usanza ed un passatempo nostro e quando è fatto con giudizio e con maniera mediocre apporta molta grazia al viso. Ma che hanno di grazia da impacciarsi gli uomini, se noi si volgemo i capelli più ad un verso che ad un altro? E se si ingegnano di parer belle in tutti i modi, facendo dei nostri capelli ciò che ne piace poi che siamo nate per allegrar ed adornar el mondo? [...] A noi delicate di core non si disconviene - rispose Corinna - accompagnar tale nostra natura con l’abito ed ornamento femminile; e benché dichino gli uomini che tanti strisci danno indizio di cattivo animo e che ci nuocciono spesso, s’ingannano di gran lunga, come ho detto, che mai ci nuocerebbon essi, se gli uomini molesti ci lasciassero in pace; e che sia vero.”²⁵⁹

Lo scopo del procedere in un dialogo su una molteplicità di tematiche culturale è quello di dimostrare che la donna ha capacità di conoscenza, di apprendimento e di discussione pari, se non superiore, a quella degli uomini. L’inferiorità è solo apparente ed è voluta dalla struttura sociale, dall’etica diffusa, dalla religione e dall’esclusione della donna dall’istruzione. E ciò si era acuito maggiormente nel periodo successivo al Concilio di Trento, quando si giunse da parte dei mariti a proibire alle mogli l’apprendere a scrivere e a leggere: “Sogliono anco molti a questo proposito - seguì Leonora - proibir alle lor donne l’imparar a legger e scriver, allegando ciò esser ruina di molte donne, quasi che dalla virtù ne segua il vizio suo contrario; e pur non si aveggiono che, come voi avete detto del pulirsi, così, e con più ragione si dee dir dell’imparar alcuna scienza, poichè è da creder che più facilmente possi cascar in errore un ignorante, che un saputo ed intelligente; poichè si vede per esperienza,

²⁵⁸ Moderata Fonte, cit. pag. 56.

²⁵⁹ Moderata Fonte, cit. pag. 87 e segg.

esser molto più le impudiche ignoranti, che le dotte e virtuose. Quante serve che non sanno leggere, quante contadine e femine plebee sono che si lasciano con poca guerra vincere da gli amanti loro, per esser in esse la semplicità maggiore che in noi, che per li essempli letti, per li avvertimenti raccolti e per amor della virtù, se ben avessimo qualche tentazione dai sensi, si sforzamo di astenersene, e rare si lasciano trasportar da loro appetiti e quelle poche che traboccano, così farebbono anco non sapendo leggere, come sapendo, poiché non mancano mai mezzi facili per mal operare a chi vuole e si dispone di soddisfare i suoi desideri.”²⁶⁰

Ed è questa osservazione che lega lo svolgimento del dialogo, la constatazione che l’inferiorità della donna scaturisce non da un *vulnus* connaturato, ma dal mancato apprendimento culturale che la colloca pur sempre un gradino al di sotto di quell’uomo: “Quanto all’aver noi ragionato sopra diverse materie - rispose Corinna - non avriano anco essi da burlarsi, sì perché ne avemo parlato, anzi accennato, così a caso ed alla sfuggita e non per tenersi di saperne, sì anco perché possiamo ragionarne ancor noi come essi, che se ci fusse insegnato da fanciulle (come già dissi) gli eccederessimo in qual si voglia scienza ed arte che si venisse proposta.”²⁶¹

5) Le poetesse del Rinascimento

Prima di riferire del pensiero di Lucrezia Marinella, che, per unanime consenso degli studiosi, è considerata una delle pensatrici più importanti nella storia della cultura femminista e nel panorama del Rinascimento e della seconda metà del XVI secolo, ritengo opportuno dare almeno una rapida citazione di altre donne, che hanno segnato autorevolmente il cammino dell’emancipazione femminile e della lotta alle forme di emarginazione, sudditanza e ghettizzazione sociale e morale.

La partecipazione alla vita della società cortigiana rinascimentale fece sì che alle donne fosse data la possibilità di accesso al sapere, che si concretizzò

²⁶⁰ Moderata Fonte, cit. pag. 88.

²⁶¹ Moderata Fonte, cit. pag. 89.

sia come partecipazione ai dialoghi di corte, sia come autrici di pubblicazioni sulla tematica femminista, sia come poetesse.²⁶²

Uno dei primi a scoprire ed evidenziare il ruolo di queste poetesse fu Benedetto Croce.²⁶³ Sono autrici che certamente hanno contribuito a modificare i giudizi tradizionali sulle donne e ad imporre alla scontata superiorità dell'uomo l'inizio di un percorso di riflessione di genere ancora aperto.

La consapevolezza dell'emarginazione sociale e la rivendicazione di un ruolo di autonomia e di rispetto di genere, si esprimono non solo in specifiche pubblicazioni, ma anche attraverso le composizioni poetiche, che in tal modo diventano il media del protagonismo sociale femminile rivendicato con tematiche di schietta passionalità e di orgogliosa difesa di ciò che si è.

Il modo di rappresentare se stesse, le motivazioni e le finalità che spingono a scrivere un tal numero di donne, come mai era avvenuto, sono di per sé una scelta coraggiosa e anticonformista, un atto di autoconsapevolezza dell'essere donna.

La loro poetica, le nuove tematiche delle loro poesie e la loro presenza nel panorama letterario cinquecentesco, si esprimono consapevolmente in modo diverso dalla concezione della donna diffusa nel pensiero e nella letteratura al maschile; una concezione espressa nel I libro del *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, che con cortese maschilismo così definisce ruolo e personalità della donna: "Una creatura gentile, deve saper stare al suo posto poiché ciò che le si addice non è la virilità solida e ferma dell'uomo bensì una tenerezza molle e delicata grazie alla quale coltivare nozioni di letteratura, musica e pittura, tali da renderla una piacevole conversatrice da salotto, il salotto della sua casa di donna maritata."

La personalità della donna, che deriva da queste liriche, non è quella pacifica e angelicata della tradizione sentimentale petrarchesca, ma è inquieta e turbata. È l'affermazione della personalità concreta, con la corporeità e la ricerca dell'e-

²⁶² È da annotare che alle donne appartenenti a ceti facoltosi, soprattutto nelle due opulenti città di Venezia e Firenze, si dette accesso al sapere non solo della produzione in volgare ma della cultura in latino e talvolta in greco, grazie all'insegnamento di genitori letterati. Si annoverano perciò oltre una di donne poetesse e letterate.

²⁶³ Benedetto Croce, *Poeti e scrittori del pieno e tardo Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952, Vol. III, pp. 272-278.

donè nell'integralità dell'essere donna, la cui spiritualità non disdice al vissuto del piacere mondano della quotidianità.

È un amore nell'accezione classica dell'eros, della passionalità erotica totale, che si differenzia sia dall'amore amicale senza turbamento della filia, sia da quello salvifico e spiritualmente comunitario dell'agape cristiano.

La figurazione stessa dell'amore, che viene rappresentata nei versi poetici, riscopre l'immagine antica della mitologia: una giovane divinità armata con arco e frecce che colpisce ed induce alla irresistibile passionalità verso l'oggetto del desiderio, una passionalità che "brucia", ma della quale si vive.

E ciò è molto evidente in alcuni sonetti di Gaspara Stampa.²⁶⁴

Toccata da questo inestinguibile tormento, invocherà essa stessa la morte, salvifico momento di tranquillità e di assenza.²⁶⁵ La sofferenza indicibile prodotta dall'eros spinge la donna al desiderio di darsi la morte.

Ritorna qui l'ambivalenza della ricerca platonica – *Penia e Poros* –, il perenne trapassare ed aspirare, il continuo conflitto e sempre vivo dolore, ma con un tormento che sarà caro al Romanticismo e che nella classicità definiva il rapporto tra amore e morte, tra l'inesauribile appagamento e la pacificazione cercata nella morte e che Schopenhauer chiamerà "negazione della volontà di vivere".²⁶⁶

È da evidenziare qui l'allontanamento, se non proprio la contrapposizione alla tematica del Petrarca, il quale temeva la morte per non incorrere nella condanna di Dio e, quindi, in un dolore ancor più grande perché eterno.

La poetessa, invece, allontana da sé il pensiero di darsi la morte perché "dentro mi ragiona Amore" e potrebbe dispiacere all'amato, non alla divinità.

Nelle composizioni di queste poetesse del '500 prende forma una lirica che, seppur ricorda lo stile petrarchesco, introduce tematiche al femminile, tant'è che finalmente qualche critico (Isabella Ambrosini) ha potuto parlare di un "pe-

²⁶⁴ "Vedrete qual martir indi mi fiocchi, /vedrete vòte le faretre e piene, /che preste a' danni miei sempre Amor tiene, /quando avien che ver' me l'arco suo scocchi." L'amore è fuoco che arde, ma è ciò in cui si vive. "Amor m'ha fatto tal ch'io vivo in foco, /qual nova salamandra al mondo, e quale/l'altro di lei non men stranio animale, /che vive e spira nel medesmo loco. [...] vivere ardendo e non sentire il male". (Gaspara Stampa, Rime, Sonetto XXII, vv. 5-8; Sonetto CCVIII, vv. 1-4 e v. 6).

²⁶⁵ "E s'io voglio per me stessa finire/con la vita i tormenti, non m'è dato, /ché senza vita un uom non può colpire. /Qual fine Amore e 'l ciel m'abbia serbato/io non so, lassa, e non posso ridire; /so ben ch'io sono in un misero stato". (Ivi, sonetto CXXXIII versi 9-14)

²⁶⁶ "Quando talvolta il mio soverchio ardore/m'assale e stringe oltra ogni stil umano,/userei contra me la propria mano,/per finir tanti omai con un dolore./Se non che dentro mi ragiona Amore,/il qual giamai da me non è lontano". (Ivi, sonetto LXXXV).

trarchismo femminile” e della loro importanza nel panorama e nella storia del femminismo.²⁶⁷

Di questo periodo, tra le tante poetesse (circa una trentina), cito **Olimpia Morata**, (1526 – 1555),²⁶⁸ **Veronica Gàmbara**, (1485 – 1550),²⁶⁹ **Gaspara Stampa** (1523 – 1554)²⁷⁰, **Vittoria Colonna** (1490 – 1547),²⁷¹ **Tullia d'Aragona** (1510

²⁶⁷ Fa meraviglia che Virginia Woolf nel suo famoso saggio, *Una stanza tutta per me*, abbia omesso ogni riferimento alle scrittrici e poetesse del '400/'500 italiano. Del resto anche in Italia, nel periodo in cui la Woolf scriveva i suoi due saggi, si annoverava solo qualche rapido e sintetico studio.

²⁶⁸ Fu considerata una bambina prodigio, poiché precocemente conosceva il greco e il latino ed era un'esperta della cultura classica. I suoi scritti sono raccolti in *Opere*, a cura di Lanfranco Caretti: vol. I, *Epistolae*; vol. II, *Orationes, Dialogi et Carmina*, Ferrara, Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria, 1954.

²⁶⁹ Il padre esperto di letteratura consentì alla figlia un'ottima formazione con lo studio della filosofia, della teologia, del greco e del latino. Già adolescente scriveva versi. Ettore Bonora (*Storia della letteratura italiana*, Garzanti, vol. IV, 1966) ritiene i suoi versi raffinati ed eleganti, che brillano tra i migliori versi della letteratura italiana. Le sue poesie si possono leggere in Veronica Gambara, *Le rime*, a cura di Alan Bullock, Firenze, Olschki, 1995.

²⁷⁰ Al cenno fatto si aggiunge. Può essere considerata la voce più esemplare e ad un tempo più vera della poesia erotica del Rinascimento. Nelle liriche si rispecchiano la sua vita libera e la sua spregiudicatezza intellettuale ed umana. Tanto che molti l'hanno ritenuta una "cortigiana", pur senza alcuna documentazione che lo potesse dimostrare. I suoi versi (311 poesie) sono un vero "diario d'amore", come lo definì Benedetto Croce, un canto amoroso struggente di una donna libera che ama perduto e senza remore; che non si pente, anche quando non è più amata per l'abbandono del suo uomo. Un percorso d'amore in un fuoco che arde, che fa soffrire, ma del quale non si stanca e per il quale continua a poetare. Cito tre versi esemplari: "d'arder e d'amar io non mi stanco": "per chi arsi ed ardo ancor, canto e cantai"; "viver ardendo e non sentire il male". Quest'ultimo verso piacque particolarmente a Gabriele D'Annunzio che lo mise in bocca al protagonista del romanzo *Il fuoco*. (Capitolo II, Foscarina e Stelio Effrena).

²⁷¹ Della nobile famiglia romana dei Colonna. A 19 anni va sposa al marchese Ferrante d'Avalos, con cui vive alla corte d'Ischia. Qui, nel breve periodo di vita del marito, usufruisce della frequentazione dell'ambiente letterario napoletano. In seguito intreccia rapporti letterari e amicali con Paolo Giovio, Bembo, Michelangelo, Veronica Gambara, fino al ritiro nel Convento di Viterbo. Forse la più nota tra le poetesse del Cinquecento. *Opere: Rime*, Laterza, Bari, 1982.

circa - 1556)²⁷², **Laura Battiferri** (1523- 1589)²⁷³, **Laura Terracina** (1519-1577),²⁷⁴
Chiara Matraini (1515 -1604)²⁷⁵, **Isabella di Morra** (1520-1545/1546).²⁷⁶

²⁷² Figlia della cortigiana Giulia Campana e del Cardinale Luigi d'Aragona, nipote del re Alfonso II di Napoli. Essa stessa fu cortigiana colta e raffinata. Il suo "salotto" fu frequentato da letterati e personaggi famosi. Scrisse le *Rime*, *Il Meschino o il Guerino*, il *Dialogo della infinità d'amore*, in cui esprime il suo pensiero al femminile.

Di lei la studiosa tedesca Monika Antes, (Tullia d'Aragona - *Cortigiana e filosofa*, Mauro Pagliai Editore, Firenze 2011), dice "Tullia si distingue visibilmente dai modelli coevi. Benché le sue argomentazioni siano radicate nella dottrina erotica platonica, molti temi sono trattati prendendo una certa distanza dai filosofi. Particolare elemento di rottura è il concetto di parità tra uomo e donna, esposto rifiutando le teorie di Platone e l'idea aristotelica dell'inferiorità femminile, in una concezione che è stata etichettata come femminismo rinascimentale."

²⁷³ Ebbe una buona educazione letteraria, filosofica e religiosa. Della sua giovinezza si sa che andò sposa, rimase presto vedova e si risposò a ventisette anni. Nel 1560 pubblicò le sue poesie e si diffuse la sua fama. Anche Michelangelo esprime il desiderio di conoscere le sue poesie. La sua poetica - in questo sta l'originalità nei confronti della standardizzata consuetudine encomiastica - dà voce a un mondo più personale e privato. La figura dell'amato - suo marito - non è astratta, non è il tipico amante infedele e incostante, né un'immagine di uomo straordinario. È la rappresentazione della normalità e della quotidianità. Insomma il compagno del vissuto concreto. Opere in edizione moderna: *Il primo libro delle opere toscane*, a cura di E. M. Guidi, Urbino, Accademia Raffaello 2000.

²⁷⁴ Di una nobile famiglia napoletana che abitava nel quartiere di Chiaia. La prima raccolta di *Rime* (1548) si impone per la varietà dei temi e la spontaneità giovanile dell'ispirazione. Ebbe un successo notevole tanto che fu ristampata cinque volte nel '500. Non così *Rime seconde* (1549). Nello stesso anno pubblicò il *Discorso sopra tutti li primi canti di Orlando Furioso* che, ristampato nove volte, consacrò la sua figura di grande letterata. Opere: *Rime* (1548), *Quarte rime* (1550) *Rime quinte* (1552), *Seste rime*, (1558), *Sovra tutte le donne vedove di questa città di Napoli* (1561).

²⁷⁵ La sua famiglia fu protagonista della vita politica lucchese, partecipando al cosiddetto "moto degli straccioni" che mise in crisi il potere oligarchico della città. Il moto fallì e la famiglia, tra esilio, prigione e qualche decapitazione, fu decimata.

Le sue liriche si distinguono sia per la tematica platonica, sia per la cifra autobiografica, riflesso delle relazioni intrattenute nel suo critico salotto letterario. È proprio questo socialmente controverso riflesso autobiografico che dà all'insieme della sua produzione raccolta una coloritura moderatamente sperimentale, presente anche sotto il profilo delle scelte metriche (varietà dei madrigali, frequenze di sestine e ottave). Opere in edizione moderna: *Rime e lettere*, edizione critica a cura di G. Rabitti, Bologna, Commissione per i testi di lingua 1989. *Le opere in prosa e altre poesie*, Aguaplano, 2017.

²⁷⁶ La giovane trascorre la sua esistenza confinata nel feudo di Favale (odierna Valsinni in Basilicata) assieme alla madre e ad alcuni fratelli, nella continua ed esasperata supplica per un allontanamento dalla casa paterna. Fu uccisa poco più che ventenne dai fratelli forse per una presunta relazione con Diego Sandoval de Castro. Oggi diremmo che fu un femminicidio. Ha pagato con la vita il desiderio di essere libera e il rifiuto delle regole che la società imponeva al ruolo di donna. Il suo corpo non fu mai ritrovato. Le sue poesie furono rinvenute durante la perquisizione del castello ordinata dal viceré di Napoli e allegate all'inchiesta sulla morte del Sandoval. Fu il Croce che nel 1928 le pubblicò presso l'editore Laterza. Il tema della sua poesia e la condizione della sua breve esistenza è tutta in questo sonetto: Ecco ch'un'altra volta, o valle inferna,/o fiume alpestre, o ruinati sassi,/o ignudi spirti di virtude e cassi,/udrete il pianto e la mia doglia eterna./Ogni monte udirammi, ogni caverna,/ovunque io arresti, ovunque io mova i passi;/ché Fortuna, che mai salda non stassi,/ cresce

È un complesso di pubblicazioni poetiche di rilevante numero,²⁷⁷ la cui ragione è nelle motivazioni sociali. La loro condizione di agiate borghesi in un periodo di incipiente libertà della donna e di un ambiente di frequentazione pubblica al limite del lecito si manifesta nella rivendicazione, attraverso il contenuto di molte opere, della dignità del loro essere donne e di poter assurgere al ruolo di intellettuali al pari degli uomini. È un'espressione poetica al femminile che rifiuta lo schematismo consolidato e tradizionale della relazione amorosa; un'apertura più sensuale alla tematica dell'amore, con riferimenti senza remore al piacere fisico e al godimento corporeo, seppure secondo le strutture comunicative petrarchesche.

Delle poetesse e letterate, sul finire di questo periodo e l'inizio dell'età del Barocco, tre meritano un maggiore spazio, sia per la chiara, convinta e matura consapevolezza dell'essere donna, sia perché esprimono la rivendicazione femminile in tre ambiti diversi dell'essere donna e della società. E tutte e tre lo fanno con forza, consapevolezza, rigore culturale e coraggio etico.

Sono Veronica Franco (1546 – 1591), Elena Cassandra Tarabotti (1604 – 1652), Sara Copio (1588 – 1641). La prima difende, e non teme di affermarlo, il suo ruolo sociale di cortigiana in una società che proprio della cortigianeria aveva fatto stile e costume delle relazioni di rango. Per molto tempo gli studiosi di letteratura hanno sottovalutato la sua importanza soffermandosi sulla sua biografia più che sui versi. Si deve a Benedetto Croce il primo chiaro giudizio positivo sulla poetessa e considerarla un momento importante della produzione letteraria del Cinquecento.²⁷⁸ La seconda è una donna che, secondo le consuetudini dell'epoca, era destinata ad entrare in convento e ne fu costretta contro la sua volontà. La terza è una donna ebrea, che vive nel Ghetto dell'opulentissima Venezia, città dai molteplici rapporti internazionali e cen-

ognor il mio mal, ognor l'eterna./ Deh, mentre ch'io mi lagno e giorno e notte,/ o fere, o sassi, o orride ruine,/ o selve incolte, o solitarie grotte,/ ulule e voi, del mal nostro indovine,/ piangete meco a voci alte interrotte/ il mio più d'altro miserando fine.

²⁷⁷ Il corpus delle opere – sonetti, madrigali, capitoli in terza rima, canzonette morali, egloghe boscherecce, scherzi, canzoni, sestine, versi funebri, centoni petrarcheschi, epitalami, ballate, ecc. - complessivamente comprende oltre mille composizioni di vario metro. Per alcune opere esistono diverse edizioni, anche commentate; per altre c'è una sola edizione.

²⁷⁸ Benedetto Croce, *La lirica cinquecentesca*, in *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento*, Bari, Laterza, 1933, pp. 414-419. Ed anche *Studi sulla letteratura cinquecentesca* VII. Veronica Franco.

tro della vivacità culturale dell'Italia rinascimentale, ma ad un tempo bigotta e sostanzialmente razzista. "Conoscitrice di storia, filosofia, teologia, astrologia e letterature classiche ma anche dell'Antico Testamento e della religione ebraica, la sua religione, e in grado di leggere testi nelle versioni in spagnolo, ebraico, latino e italiano, fu senza dubbio una delle donne più colte del suo tempo, ma anche un esempio di proto-femminismo e di difesa delle proprie convinzioni religiose."²⁷⁹

6) Veronica Franco

La famiglia si preoccupò di darle una educazione conforme alle tendenze che si erano affermate nella Venezia rinascimentale e poi barocca. Qualche biografo²⁸⁰ ha ipotizzato che la finalità dei genitori fosse quella dell'accesso della figlia al mondo della cortigianeria, in particolare della madre che già ne faceva parte. Il Bianchi riporta che nel *Catalogo di tutte le principali et più honorate cortigiane di Venetia*, che il Governo della città aveva compilato e reso pubblico nel '500, comparivano nell'anno 1565 il nome della madre e quello della figlia con le relative tariffe ed indirizzo.²⁸¹ L'essere cortigiana determinava, per il soggetto femminile, la possibilità d'intrattenere relazioni sociali con l'ambiente colto e offriva anche a chi non fosse nobile, accesso ai circoli culturali la cui frequentazione risultava determinante e necessaria per

²⁷⁹ "Che se pure in alcun discorso ho promossa alcuna difficoltà filosofica o teologica, ciò non è stato per dubbio o vacillamento che io abbia mai avuto nella mia fede, ma solo per curiosità d'intender, con la soluzione de' miei argomenti, qualche curiosa e peregrina dottrina, stimando ciò esser concesso ad ogni persona che professi studii, non che ad una donna, e donna Ebrea, la quale continuamente vien posta in questi discorsi da persone che si affaticano di ridurla alla Cristiana fede. A che effetto sfidar una Donna? E una Donna che, se bene è vaga di studii, non ha però tali scienze per sua professione?" (da *Il Manifesto*)

²⁸⁰ Stefano Bianchi, (a cura di), Veronica Franco, *Rime*, Milano, Mursia, 1995. Per il testo delle liriche si veda anche Monica Farnetti - Laura Fortini (a cura di), *Liriche del Cinquecento*, Iacobelli Editore, Roma, 2014.

²⁸¹ "Veronica Franco, a Santa Maria Formosa, pieza so mare, scudi 2", (pieza so mare = mezzana sua madre). È appena il caso di evidenziare che la "cortigianeria" nell'epoca era considerata una professione socialmente regolamentata e socialmente ammessa, poiché legata al mondo dei salotti letterari e delle attività culturali.

la propria affermazione. E lo era ancor più per le donne, normalmente escluse dai percorsi formativi previsti dalle istituzioni.

In quest'anno Veronica, giovanissima sposa, risultava ventenne già separata dal medico Paolo Panizza.

Essa stessa non aveva remore a dire del suo stato sociale e non lo dissimula. Anzi con orgoglio, fierezza e spontaneità lo esprime in un sonetto: "E se ben "meretrice" mi chiamate, / o volete inferir ch'io non vi sono, / o che ve n'en tra tali di lodate. / Quanto le meretrici hanno di buono, / quanto di grazioso e di gentile, / esprime in me del parlar vostro il suono"²⁸²

E anche quando diventa oggetto di satira e feroci detrazioni, in particolare dai rappresentanti della Chiesa – siamo nel periodo della Controriforma! – risponde con ironia e senza timore: "e vi disfido a singolar battaglia / Cingetevi pur d'armi edi valore:/ vi mostrerò quanto al vostro prevaglia /il sesso femminil "²⁸³

Non meno pungenti e battaglieri nel difendersi dalle volgarità del discredito maschilista sono alcuni passaggi del poema XXIII delle *Rime*: "D'una brutta cornacchia a l'aspro grido /trassero altri uccellacci da carogne, / e di sterco l'empier la strozza e 'l nido. / Quest' è proprietà delle menzogne, / che quelli ancor che son malvagi e tristi / versan sopra l'autor biasmi e vergogne. / Del mio avversario fûr primieri acquisti / sparger detti, in mia assenza, di me falsi, / da nulla verità coperti o misti. / [...] Io sono stata in procinto, da un lato, / di disfidarlo a singolar battaglia, / comunque più gli piace, in campo armato. / Ma dubitai che di piastra e di maglia / ei proponesse grave vestimento, / e ferro che non punge e che non taglia. / So ch'egli è un asinaccio a questo intento / d'assicurarsi contra i colpi crudi, / dove vi sia di sangue spargimento: / del resto sovra 'l dorso se gli studi, / s'altri volesse ben con un martello, / come s'usa di far sopra le incudi. / Questo m'ha messo a partito il cervello, / ch'io non vorrei con sferza e con bastone / prender a castigar un uom sì fello."²⁸⁴

La Franco nella difesa delle donne piuttosto che usare le calunnie e gli insulti, usa la sottile ironia richiamando lo stereotipo della donna debole il cui compito è compiacere all'uomo; ed essa stessa, essendosi esercitata a duello,

²⁸² Veronica Franco, *Terze Rime e sonetti*, Milano, Mursia, 1995 cap. 37.

²⁸³ Ivi, cap 16.

²⁸⁴ Ivi, XXIII, vv. 64–72; 115–129.

sarebbe pronta a sfidare l'avversario a singolar tenzone: "Non so se voi stimate lieve rischio / entrar con una donna in campo armato; / ma io, benché ingannata, v'avvertisco / che 'l mettersi con donne è da l'un lato / biasmo ad uom forte, ma d'altro è poi / caso d'alta importanza riputato."²⁸⁵

È indubbio che la sua poesia, con la difesa della donna, l'evidenza data alla validità intellettuale e alla rivendicazione della sua dignità, sia un momento della storia dell'emancipazione femminile e possa essere vista come uno degli inizi più significativi del pensiero femminista. Anzi essa stessa si presenta come modello: "Quando armate ed esperte ancor siam noi,/render buono conto a ciascun uomo potemo,/ché mani e piedi e core avem qual voi;/e se ben molli e delicate semo,/ancor tal uom, ch'è delicato, è forte;/e tal, ruvido ed aspro, è d'ardir scemo./Di ciò non se ne son le donne accorte;/che se si risolvessero di farlo,/con voi pugnar porían fino a la morte./E per farvi veder che 'l vero parlo,/tra tante donne incominciar voglio io,/porgendo esempio a lor di seguitarlo".²⁸⁶

Ma tutta l'opera *Rime e Sonetti* è piena di versi che rivendicano non solo l'uguaglianza ma la superiorità e la dignità morale, intellettuale e sociale della donna. Eccone altri esempi significativi: "Povero sesso, con fortuna ria/semprè prodotto, perch'ognor soggetto/e senza libertà sempre si stia!/Né però di noi fu certo il difetto,/che se ben come l'uom non sem forzute,/come l'uom mente avemo ed intelletto./ [...] Ma se di voi si reputiam minori,/fors'è perché in modestia ed in sapere/di voi siamo più facili e migliori./ [...] Cessin l'offese omai, cessin gli sdegni/e tanto più che d'uom nato gentile/questi non sono portamenti degni."²⁸⁷

È stata la biografia *The Honest Courtesan* scritta da Margaret Rosenthal a riscoprirla come un esponente importante del proto-femminismo, in particolare quando dal libro è stato tratto il film *Padrona del suo destino* (titolo originale *A Dangerous Beauty* 1988), che ebbe un notevole successo. Fu la Rosenthal per prima ad usare il termine "proto-femminismo, poiché – e si pensi a Virginia Wolf – le origini del pensiero femminista venivano e vengono individuate, con una evidente omissione storica e teoretica, a partire dalla fine

²⁸⁵ Ivi XVI.

²⁸⁶ Ivi.

²⁸⁷ Ivi, capp. 24 – 60 – 61.

del XVIII secolo. Si è soliti, infatti, indicare la nascita del “femminismo” come movimento politico, sociale e culturale fra il XVIII e il XIX secolo, omettendo sia le felici utopie del pensiero classico e cristiano, sia le opere teatrali e poetiche del cammino culturale anche al femminile. Soprattutto si è trascurato il grande rivolgimento teoretico, sociale, di costume e letterario dei secoli dell’Umanesimo e del Rinascimento. Furono gli umanisti, anzi le umaniste ad avviare la “rilettura dell’intera tradizione intellettuale che si dimostra fondamentale per cominciare a liberare le donne dal pregiudizio culturale e dalla subordinazione sociale”.²⁸⁸

Il testo teatrale di qualche anno dopo (1992) di Dacia Maraini - *Veronica, meretrice e scrittrice* – fu inspiegabilmente quasi ignorato dal pubblico e dalla critica. Invece in quest’opera sono evidenziate alcune tematiche femministe che rendono il pensiero di Veronica Franco molto attuale.

Dove si rinviene il femminismo della Franco?

È nelle *Rime* e nelle *Lettere familiari a diversi*, ma soprattutto in alcuni convincimenti: considerare la professione di cortigiana una condizione per acquisire molta indipendenza nella società patriarcale in cui viveva; la preoccupazione per le donne che condividono la sua stessa professione e per le donne in generale; l’innovazione stilistica dei modelli petrarchisti usati dai poeti a lei contemporanei; il rifiuto dei ruoli che la società assegnava alle donne. Inoltre alcuni concreti atti, quali i testamenti che contraddicono la consuetudine del tempo. Essa, infatti, destina i suoi averi ad altre donne che esercitano la sua stessa professione.

Anche gli stilemi, i modelli femminili, le immagini petrarchesche delle relazioni amorose sono completamente sovvertite e portate sul piano della realtà quotidiana, del concreto vissuto.

La donna per la Franco non è più la “dea” della tradizione poetica, alla quale i poeti uomini contemporanei erano ancora legati. Essa si presenta con un’immagine completamente diversa dalle donne irraggiungibili e angelicate decantate dai poeti petrarcheschi. Non solo si mostra all’innamorato su un piano di immobile superiorità, ma esprime i suoi concreti e medesimi desideri, traducendoli in versi con serena sincerità: “Così dolce e gustevole divento, /

²⁸⁸ Adele Sanna, “Protofemminismo” e “femminismo”, LINGUA ROMANA, Vol. 11, ISSUE 2, University of Virginia.

quando mi trovo con persona in letto, / da cui amata e gradita mi sento, / che quel mio piacer vince ogni diletto, / sì che quel, che strettissimo pareo, / nodo de l'altrui amor divien più stretto".²⁸⁹

La donna di Veronica Franco diviene, da passivo oggetto d'amore, attivo soggetto desiderante. E se non fosse per il datato verseggiare, apparirebbe ben una figura femminile uscita da una lirica contemporanea.

E poi c'è la famosa e controversa lettera – la XXII – indirizzata ad un'anonima madre che intendeva avviare la propria figlia alla professione della "cortigiana", della quale si trascrive solo un passaggio: "Tropo infelice cosa e troppo contraria al senso umano è l'obligar il corpo e l'industria di una tal servitù che spaventa solamente a pensarne. Darsi in preda di tanti, con rischio d'esser dispogliata, d'esser rubbata, d'esser uccisa, ch'un solo un dì ti toglie quanto con molti in molto tempo hai acquistato, con tant'altri pericoli d'ingiuria e d'infermità contagiose e spaventose; mangiar con l'altrui bocca, dormir con gli occhi altrui, muoversi secondo l'altrui desiderio, correndo in manifesto naufragio sempre della facoltà e della vita; qual maggiore miseria? quai ricchezze, quai commodità, quai delizie posson acquistar un tanto peso?"

Benedetto Croce²⁹⁰ ritiene che sarebbe un'accusa indiretta contro la propria madre: "sembra affiorare un sentimento taciuto quasi a sé stessa, di condanna della propria madre, la quale, datasi, tuttoché maritata, alla cortigiana, vi aveva attirato lei adolescente e le faceva da messaggera, ossia da intermediaria".

Secondo la Rosenthal,²⁹¹ l'intento di questa lettera sarebbe in linea con il suo anticonformismo, qui finalizzato a contrastare i consueti ritratti letterari della prostituta, soprattutto quelli che emergevano dalla lettura dei Dialoghi di Pietro Aretino.

La Franco parla in senso concreto delle donne che sperimentano la schiavitù reale dei loro corpi e sono costrette ad assecondare i desideri del cliente, vivendo una vera e propria alienazione sessuale. A questa alienazione essa

²⁸⁹ Veronica Franco, *Terze Rime e sonetti*, cit. Poema II, vv. 154 – 159.

²⁹⁰ Benedetto Croce. (a cura di), *Proemio a Veronica Franco*, Lettere dall'unica edizione del MDLXXX, Napoli, Ricciardi, 1949.

²⁹¹ Cit.

oppone il suo diritto di scrivere e di promuovere la sua immagine pubblica attraverso l'erudizione e la retorica.²⁹²

7) Elena Cassandra (Tarabotti)

Elena Cassandra affronta un altro aspetto della costrizione che per secoli la donna, in quanto figlia, ha dovuto subire. È il grosso problema sociale della monacazione forzata, che essa stessa dovette subire. Entrò, infatti, nel convento di Sant'Anna di Venezia contro la sua volontà e la sua vita si svolse interamente tra le sue mura.

Le opere che affrontano questo dramma umano e sociale sono *La tirannia paterna*, pubblicata due anni dopo la sua morte con il titolo edulcorato *La semplicità ingannata* e con lo pseudonimo di Galerana Baratotti, e *L'Inferno monacale*²⁹³, rimasto in versione manoscritta fino al 1990.

La finalità di denuncia di un dramma sociale della donna è tutto espresso nel proemio e nell'inizio del primo libro, di cui riporto alcuni passaggi: "Lettore, ecco la Semplicità Ingannata, che finalmente comparisce alla luce, per scoprire al Mondo il più fiero inganno, c'habbia giamai saputo praticare la più accorta malitia, travestita di bontà. Biasimo i vitii dell'huomo, non l'huomo, e biasimo la Monacata à forza, non quelle che chiamate dalle voci dello Spirito Santo si ritirano volontariamente à servir Dio ne' Monasteri. [...] E ben di necessità à chi non vuol conoscere la verità il coprirla con le bugie, e perciò sentirai opinioni diverse, ma tutte dirette à un solo fine di detestar il mio libro, non per altro, se non perchè s'oppone immediatamente all'operationi de' tristi. Frà l'altre impertinenze, ch'udirai profferire, due saranno le principali: una ch'io nutrisca in me qualche sdegno particolare contro gli huomini. L'altra, c'habbia in odio lo stato Religioso, e che perciò con fini inconvenienti desideri questa prima libertà, praticata nell'età dell'oro, e concorra nell'opinione di colui, che disse. [...] Tù Lettore per me rispondi [...] Biasimo i vitii dell'huomo, non l'huomo, e biasimo la Monacata à forza, non quelle che chiamate dalle voci dello Spirito Santo si ritirano volontariamente à servir Dio ne' Monasteri. Frà tali eccessi di colpe, tiene il primo luogo l'ardire di coloro, che con pregiu-

²⁹² Adele Sanna, cit.

²⁹³ Arcangela Tarabotti, *L'inferno monacale*, a cura di Francesca Medioli, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990. C'è da evidenziare che quest'opera venne posta all'Indice dei Libri Proibiti. Nel secolo scorso, prima che Paolo VI sopprimesse l'ultimo Indice, risultava ancora tra i libri proibiti.

dicio del libero arbitrio da S. D. M. concesso, tanto a' i maschi, quanto alle femine, con pretesti in apparenza santi; mà in realtà maluagi, chiudono con inganno forzatamente frà quattro mura d'un Monastero le semplici donne, facendole in perpetuo habitatrici d'una prigionia, benché ree non d'altra colpa, che d'esser nate di sesso più delicato, e per questo anche più meritevoli d'esser compatite, servite, e sollevate, e non d'esser racchiuse in una carcere eterna.”²⁹⁴

Ed ancora: “Cosi queste infelici, nate sotto infausta stella, passano gli anni della loro semplice fanciullezza, e con lingua tinta di latte articolando amorosetti vagiti, e con la tenerezza de' membri formando gratiosetti gesti, lusingano l'orecchio, e dilettono l'animo de' crudi genitori, ch'insidiosi, tessendo reti d'inganni, ad altro non pensano, ch'è imbavarar loro quanto prima la faccia, e così sepolirle vive ne' chiostri, per tutta la lor vita, legate d'indissolubili nodi: onde ancor che respiranti ponno ben ragionevolmente dire, “circumderunt me dolores mortis”.”²⁹⁵

Ma anche quelle “figlie” che sembra lo facciano per scelta, di fatto scelgono la monacazione perché “formate” e destinate al Convento ancor prima di nascere: “Ad alcune non ancora generate - o esecrabile crudeltà paterna! - vien da' genitori assignato il monasterio per habitatione, onde, non così tosto nate, odono intonarsi all'orecchie il nome di monacha anche prima che 'l sappino profferire. Inventione diabolica, tradimento accorto e perfidi inngani che insegnano alle misserelle innocenti e semplici ad esprimer con lingua balbetante quel nome che a suo luogo e tempo è da loro così fervidamente abborrito! Queste, in tal guisa allevate, sempre con speciosi tittoli e vocaboli di religione e di religiose totalmente dannosi, a credere che Iddio le voglia tali e per tali l'abbia segniate, né s'accorgono che non sono state poste al mondo dissimili dalle maritate, ma che queste sono astutie inventate per inganarle. Così poscia pare che di propria volontà s'inducano a quell'ingresso et elettion di vitta che nel tempo della perfetta cognitione è da loro abborrita et odiata in paragon di morte. Ben poi tardi s'avedono che “erraverunt in cogitationibus suis”!”²⁹⁶

Di conseguenza deriva la condizione psicologica drammatica della vita da recluse forzatamente, che non porta alla serenità dell'animo e che: “stian liette

²⁹⁴ *La semplicità ingannata*, cit.

²⁹⁵ *Ivi*.

²⁹⁶ *Ivi*.

in servir Dio [...] Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena? Come potiam noi lodar il Sommo et Omnipotente Motore, mentre ci ritroviam in terra altrui? Questa non è sua casa, se è habbitata da donne imprigionate con violenza. È impossibile che noi esprimiamo canto che ben risuoni e riesca grato, mentre piangiamo la servitù in che ci ritroviamo e gemiamo della perduta libertà! Il cor loro, che si considera tradito, non può acconsentir ad allegrezze e così, fra sue inquietudini, ritruova modo d'offender, non di placar il suo Dio. L'età tenera e natural loro inclinatione faccilmente lascia che elle si pieghin al bene, ma, per ché sono a forza rinchiusa, volentier s'appiglian al male e, per esser formate di questa massa comune di carne, non son meno tormentate di S. Paolo, che diceva: "Datus est michi stimulus carnis".²⁹⁷

Le sue opere sono chiaramente una denuncia della condizione sociale della donna che il Diritto positivo veniva irrimediabilmente a sancire anche nell'opulenta e progressista Venezia.

Il patrimonio delle famiglie nobili e benestanti si trasmetteva solo al primogenito. Per i figli maschi c'erano varie possibilità di trovare, anche con l'appoggio dello status sociale delle famiglie, una collocazione sociale di alto e rispettabile rango: la carriera militare, la carriera ecclesiastica, mettersi al servizio del primogenito, arricchirsi con attività per conto proprio, ecc. Altra situazione per le donne alle quali erano preclusi ruoli ed attività nella società. Le alternative erano il matrimonio o il Convento. Il matrimonio aveva bisogno di due condizioni, la bellezza fisica quanto meno accettabile e la dote. La seconda, indispensabile e determinante, necessitava di molta disponibilità economica della famiglia, poiché si aggirava intorno ai 15000 scudi.

Da ciò derivava che qualche figlia per non pesare sul patrimonio familiare era costretta alla monacazione; talvolta, quando la famiglia non aveva alcuna possibilità di dote, tale sorte toccava a tutte le figlie. La dote, infatti, da corri-

²⁹⁷ *Inferno monacale*, cit. pag. 25.

spondere al Convento era stabilita dalla legge con un massimo di 1200 scudi, quindi di gran lunga inferiore a quella necessaria per il matrimonio.

Inoltre, la figlia che entrava in Convento al momento della definitiva monacazione doveva firmare un atto notarile di rinuncia a tutti i beni patrimoniali della famiglia.

È la sorte che toccò ad Elena Cassandra che entrò in Convento da ragazza nel 1617 e vi uscì da morta nel 1652. Per i suoi continui rifiuti, iniziò il noviziato con ritardo di cinque anni e analogamente prese i voti oltre i termini stabiliti dalla Controriforma.

E per di più, Elena aveva una congenita zoppia, forse ereditata dal padre. Quanto all'essere bella, non ci sono certezze. Il suo difetto di natura in ogni caso non contrasterebbe con un'immagine di bellezza.

Giovanni Francesco Loredano, contemporaneo e fondatore della famosa Accademia degli Incogniti, dice di lei che era prodigamente arricchita dei doni dell'intelletto e del corpo. In un madrigale anonimo, a lei dedicato, si legge il seguente verso: "nome hai d'arcangelo²⁹⁸ e sembante/ di sempiterni dei."

Il suo pensiero e la sua opera sono soprattutto una chiara presa di posizione sull'uguaglianza di genere, una denuncia della più generale condizione della donna nella società: "[...] con tutto ciò confesso, che la donna è piena di difetti, volubile, superba, incostante; mà di quanto la supera l'huomo? Già, che da voi stessi, senza fondamento di suffistente ragione, sin dal principio del mondo v'andate milantando d'esser nostri superiori, e tali vi sete fatti in ogni conto, non per merito d'operationi, ò di natura; mà per sfacciatissima usurpatione, noi ci dichiariamo vostre inferiori ne' mancamenti, e vi cediamo la palma di tuttii vitii."

Le sue parole potrebbero essere ben un crudo e realistico commento a queste imposizioni della legge, della società e della famiglia: "Se stimate pregiudicar la multiplicità delle figliole alla Ragion di Stato, poi ché, se tutte si maritassero, crescerebbe in troppo numero la nobiltà et impoverirebber le case col sborso di tante doti, pigliate la compagnia dattavi da Dio senz'avidità di danaro. Già a comprar schiave, come voi fatte le mogli, saria più decente che voi sborsaste l'oro, non elle, per comprar patrone. E poi, già che nel far serragli di donne e in altre barbarie imitate i costumi di Tracci, dovereste anche imitarli

²⁹⁸ Dal nome Arcangela che assunse da suora.

in uccider i parti maschi subito nati, un sol conservandone per ogni famiglia, essendo molto minor peccato che sepelir vive le femine!²⁹⁹

8) Sara Copio

Chi era Sara Copio? Bionda, bellissima, capace di comporre musica e versi e di dare vita a una Accademia letteraria nella sua casa nel Ghetto di Venezia, aperta a chiunque ebreo o gentile volesse dialogare e mettersi in ascolto; profonda conoscitrice di storia, filosofia, teologia, astrologia e letterature classiche, ma anche dell'Antico Testamento e della religione ebraica, la sua religione, e in grado di leggere testi nelle versioni in spagnolo, ebraico, latino e italiano.³⁰⁰

Un ritratto che sintetizza in modo efficace la personalità di una studiosa, di una donna che nel secolo dominato dal braccio violento, ideologicamente e concretamente, della Controriforma e dell'Inquisizione, seppe rivendicare con coraggio, competenza culturale e adeguatezza teoretica le proprie idee religiose, difendere il prestigio intellettuale di donna ebrea e il diritto di una donna di accedere nella città delle lettere. E lo fa a petto ignudo con le armi del saper ch' in cor gentile sovente alberga: "Entro senz'armi in non usato aringo, / Né guerra io prendo contra chi mi sfida/Ma perché tua pietà mio Dio m'affida, /Col petto ignudo i colpi suoi respingo."³⁰¹

È la difesa contenuta nell'opera, unica rimasta per intero tra le moltissime scritte, alle false accuse di un detrattore, Baldassare Bonifacio, tra l'altro frequentatore della stessa Accademia.

Costui, che in seguito sarà vescovo di Capodistria, venuto a conoscenza della sua fitta corrispondenza quadriennale con l'illustre letterato genovese Ansaldo Cebà, che aveva cercato inutilmente di indurre la Copio ad abbandonare la religione ebraica per il Cristianesimo, tentò analogamente di convertirla. Non riuscendovi, perché la Copio rispose con fermezza, convinzione ed argomentazioni teoreticamente fondate, pubblicò un libello con il quale l'accusò di non credere all'immortalità dell'anima. Accusa gravissima nel pieno

²⁹⁹ *Inferno monacale*, cit. pag. 36.

³⁰⁰ Alberto Toro Fei, *Gazzettino*, Venezia-Mestre, 1-ottobre-2018.

³⁰¹ Da *Il Manifesto* di Sarra Copia Sulam hebrea, riproduzione integrale digitale on line a cura di Anna Ghiraldini, del testo originale pubblicato a Venezia presso Antonio Pinelli nel 1621.

degli anni della Controriforma e dell'Inquisizione. Essa rispose pubblicando *Il Manifesto*.

I sonetti e i versi contenuti nell'opera esprimono con un linguaggio senza fronzoli e senza leziosità accademiche, ma deciso e comunicativo, lo sdegno fermo di fronte alla falsità delle accuse diffamatorie e all'illazione sulle sue modeste capacità letterarie, delle quali era stata oggetto.

Sono considerazioni e valutazioni nelle quali si coglie tutta la valenza di un pensiero impegnato nella difesa della donna ebrea e della donna in genere, a fronte del periodo storico complesso che viveva sia la cultura ebraica sia quella italiana.

La Copio non ripropone la tradizionale immagine della donna che deriva il suo "valore" dalla dedizione alla vita domestica e alla famiglia, dalle virtù morali esercitate nel privato dell'intimità ed obbedienza familiare. La donna che emerge dalle sue pagine è la donna impegnata intellettualmente, che entra nella "città delle lettere", che partecipa alla pari nel dialogo culturale non più prerogativa maschile, che difende la sua coerenza di fede religiosa e il suo diritto all'autonomia morale e teoretica.

"Che se pure in alcun discorso ho promossa alcuna difficoltà filosofica o teologica, ciò non è stato per dubbio o vacillamento che io abbia mai avuto nella mia fede, ma solo per curiosità d'intender, con la soluzione de' miei argomenti, qualche curiosa e peregrina dottrina, stimando ciò esser concesso ad ogni persona che professi studii, non che ad una donna, e donna Ebrea, la quale continuamente vien posta in questi discorsi da persone che si affaticano di ridurla alla Cristiana fede. A che effetto sfidar una Donna? E una Donna che, se bene è vaga di studii, non ha però tali scienze per sua professione?³⁰²

È una difesa che vuole salvaguardare il valore di una donna, che avrebbe forse voluto parlar d'amore, come gran parte della poesia femminile a lei contemporanea, ma che invece fu costretta a proteggere l'immagine di un'ebrea costantemente offesa nei suoi interessi culturali e nei suoi più profondi sentimenti.³⁰³ Non soddisfatta di essere solo moglie e madre, pur corrispondendo

³⁰² *Il Manifesto*, cit.

³⁰³ "L'altrui o sia stata malignità o semplicità o trascuratezza, mi ha necessitata a quello a che non ero per muovermi facilmente per qual si voglia occasione [...] Dico che sono stata astretta a comporre e a dar fuori frettolosamente questa breve scrittura [...] per difendermi da una falsa calunnia [...] perché io potessi liberar la mia fama da una sì grave macchia." Ivi.

in modo esemplare ai suoi doveri in tal senso, volle continuare a essere donna di grande ingegno, capace di approfondire i suoi studi prediletti, ma, soprattutto, di misurarsi, negli incontri nella propria casa, in dispute teologiche e filosofiche con i migliori intellettuali del tempo.³⁰⁴

Tra le ‘battaglie’ che indussero Sara a scendere in campo in difesa del proprio pensiero e del proprio onore, oltre a questa contesa teologica contro il futuro vescovo Baldassarre Bonifacio, che l’aveva accusata di negare l’immortalità dell’anima, dovette subito dopo difendersi da un episodio molto grottesco e truffaldino messo in essere da un suo precettore Numidio Paluzzi e dall’amico pittore Alessandro Berardelli insieme ad una combriccola e alla connivenza di due serve.

Essi operarono una serie di furti nella casa della Copio. Il precettore le fece credere che fossero stati i fantasmi che si aggiravano per la casa. Però la notizia della truffa si diffuse in Venezia e giunse così anche alle sue orecchie. Venuta a conoscenza, denunciò il tutto alle autorità, che procedettero all’arresto del Berardinelli, mentre lei licenziò il precettore.

Questo episodio comportò l’altra accusa per la quale dovette ancora impugnare la penna e difendersi.

I due truffatori per ritorsione pubblicarono offensive e velenose satire (Sarreidi) ed accusarono la Copio di aver plagiato i suoi scritti che, per quanto si prestò a testimoniare il socio della frode Berardelli, sarebbero stati del suo precettore Panuzzi.³⁰⁵

Ho citato questi episodi non perché portatori di “idee”, ma perché sono la testimonianza dell’ambiente di ostilità che circondava le donne, per di più se ebre. E perciò sono l’esemplificazione del rivendicato prestigio intellettuale non solo di una donna ebrea, ma dell’essere donna, del diritto di entrare a far

³⁰⁴ Cfr. Umberto Fortis, *La “bella ebrea” Sara Copio Sullam, poetessa nel ghetto di Venezia del ’600*, Torino, Silvio Zamorani editore, 2003.

³⁰⁵ Cfr. Carla Boccato, *“Sara Copio Sullam, la poetessa del ghetto di Venezia: episodi della sua vita in un manoscritto del secolo XVII”*, Italia, VI, 1987.

parte del mondo culturale, di vedere riconosciuta la propria attività di studio; la difesa di sé stessa e di ciò che essa impersonava.

Sara Copio a diritto può essere annoverata come momento importante della storia della letteratura femminile e come paladina della nobiltà intellettuale e della moralità della donna, che trova nel '500 il suo secolo più ricco.

9) Lucrezia Marinella (1571 – 1653)

Nella storia del pensiero femminista e del lungo cammino dell'emancipazione della donna la Marinella (o Marinelli) è uno dei momenti più importanti. La sua vita coincide con uno dei periodi più bui attraversati dalla società italiana e dalla cultura in quanto coincide dal lato politico dalla presenza dominante della cattolicissima retributa Spagna e dalla diffusione del pensiero etico-religioso nato dal Concilio di Trento. È indiscusso che “La misoginia del XVII secolo dev'essere vista dentro la generale cornice che emerse in Italia con la Controriforma... E un giudizio negativo, per quanta riguarda le donne, non può essere modificato. Dopo il Concilio di Trento la donna divenne, nelle mani dei Gesuiti, uno strumento di avvilitamento spirituale e civile”.³⁰⁶ Dall'altro è anche il periodo in cui la letteratura misogina si esprime con un gran numero di opere estremamente velenose e violente, che accompagnò e si tradusse con la “caccia alle streghe”.

Di contro è anche il periodo in cui il pensiero femminista prende chiara consapevolezza e diventa militante.

L'esempio è dato proprio da Lucrezia Marinella, che in continuità con Cristina de Pizan e con la contemporanea Moderata Fonte, esprime una chiara teoresi, che legittimamente e con sicura conoscenza si confronta con il pensiero di Aristotele che nei vari testi - *Politica*, *Etica Nicomachea* e in particolare

³⁰⁶ G. Conti Odorisio, *Donne e società nel Seicento*, Bulzoni, Roma 1979, pag. 36.

con il *De Generatione animalium* – aveva teorizzato la naturale inferiorità della donna rispetto alla perfezione fisica e morale degli uomini.³⁰⁷

Le opere della Marinella rappresentano il disvelamento di un'ideologia di parte, che sulla base di una presunta scientificità si è tradotta nei secoli in norma giuridica e morale, costume sociale e sacralità religiosa.

È il suo un concetto chiaro. Soltanto attraverso l'acquisizione del sapere e degli strumenti concettuali è possibile alle donne una vera e propria emancipazione capace di liberarle dall'oppressione maschile. L'accesso completo al sapere, quale possibilità per ribaltare e rompere i luoghi comuni che costringono le donne a vivere in una posizione subordinata all'ordine e al potere maschile, significa innanzitutto godere della propria libertà spirituale e disporre autonomamente della propria ragione.

Tra uomo e donna non c'è differenza di natura: "Sono le donne, sì come anco gli huomini, composte di due parti, una delle quali è origine, et principio di tutte le più nobili operationi, et si chiama da tutti anima: l'altra parte è il corpo caduco, et mortale, et ubbediente à i comandamenti di quella, sì come quello, che da lei dipende. Se noi la prima parte, coè l'anima della donna più nobile di quella de Maschi consideriamo, senza dubbio se co' Filosofi noi vogliamo parlare, diremo, ch'è tanto nobile l'anima de' maschi, come quella delle donne; percioche l'una, e l'altra sono d'una medesima specie, et per conseguenza della medesima sostanza, et natura".³⁰⁸

Anzi, se la natura non differisce tra uomo e donna, all'interno di tale uguaglianza naturale sussiste una differenza negli esiti sulla entità della nobiltà: "... ma dico, che non è inconveniente, che sotto una medesima spetie sieno anime quanto alla lor creatione più nobili, et eccellenti dell'altre, come lasciò scritto il Maestro delle sentenze nel lib. 2. alla distintione 32. la qual cosa essendo, sì come è, io direi che l'anime delle donne fossero nella lor productione vie più

³⁰⁷ I brani citati sono tratti dalla II edizione che porta le seguenti indicazioni nel frontespizio: L. Marinella, *La nobiltà et eccellenza delle donne, co' difetti et mancamenti de gli huomini*. Discorso di Lucretia Marinella, in due Parti diviso. Nella prima Parte si manifesta la nobiltà delle Donne co' forti ragioni, e infiniti esempi, e non solo si distrugge l'opinione del Boccaccio, d'ambidue i Tassi, dello Sperone, di Monsig. di Namur, e del Passi, ma d'Aristotele il grande. Nella seconda si conferma co' vere ragioni, e co' varii esempi da innumerevoli Historici antichi e moderni tratti, che i Difetti de gli huomini trapassano di gran lunga que' delle Donne. Ricorretto e accresciuto in questa seconda Impressione (Giouan Battista Ciotti Senese), Venetia 1601.

³⁰⁸ Lucrezia Marinelli - *Della nobiltà et dell'eccellenza delle donne et de' gravissimi difetti degli Huomini* (1621) cit., Prima Parte, Cap. III.

nobili di quelle degli huomini, sì come dagli effetti, et dalla bellezza del corpo si può vedere che le anime sieno tra lor diverse lo conoscono etiandio i Poeti ispirati dal furor proprio, che loro fa rivelare i più alti, et reconditi secreti della suprema Bontà, et della natura”.³⁰⁹

Di conseguenza le anime delle donne possono essere anche più nobili di quelle degli uomini: “Possono adunque l’anime del donnesco sesso essere più nobili, e più pregiate nella lor creatione di quelle degli huomini: nondimeno, se noi vorremo ragionare secondo l’openione più commune, diremo, che tanto sono nobili le anime delle donne, come quelle degli huomini, la quale opinione è in tutto falsa, et questo si farà à tutti manifesto, se si considrerà con animo non punto appassionato Corpo della donna più eccellente de’ Maschi l’altra parte, ch’è il corpo: percioche dalla eccellenza del corpo si conosce etiandio la nobiltà dell’anima, essendo egli di tal figura, et beltà ornato dalla stessa anima, qua parat tibi tale corpus, che il corpo delle donne sia più nobile, et più degno di quello de’ maschi ce lo dimostra la delicatezza, et la propria complessione, ò temperata natura sua, et la bellezza; anchor che la bellezza sia una gratia, ò splendore risultante dall’anima, et dal corpo: percioche la beltà senza dubbio Bellezza che cosa sia è un raggio, un lume dell’anima, che informa quel corpo, in cui ella si ritrova, sì come lasciò scritto il saggio Plotino, seguitando però in questo Platone, con tali parole. Exemplar pluchritudinis naturalis est ratio quadam in anima pulchrrior, a qua, profluit pulchritudo”.³¹⁰

La polemica della Marinella è particolarmente nei confronti di Giuseppe Passi, autore nel 1599 de *I donneschi difetti*, in cui aveva della bellezza femminile affermato: “Quanto sospetta, bellezza in lei quanto pericolosa, fragile, fugace, caduca, che sia cagione di superbia, d’impudicitia, e d’altri mali.”

Per lei la bellezza, sulla base della teoresi platonica e neo platonica, è lo strumento e il percorso per raggiungere la divinità e il sapere: “Et qual è quello, così rozzo Poeta, che non faccia apertissimo, che la beltà sia una via, et una strada. che vi guida à dritto camino à contemplar la divina Sapienza? (anchor che il Passi, scrivendo alla cieca, ardisca di affermare, che la beltà sia cagione

³⁰⁹ Ivi.

³¹⁰ Ivi.

d'infiniti mali) ma sempre sarà cagione di bene se però sarà guardata, come bisogna, con dritto occhio lontano da pensieri lascivi, et vani..”

Ed ecco la conclusione della Marinella in relazione al rapporto tra bellezza e sapere, il bello e il vero, il bello e il bene, sempre in contraddizione con Aristotele: “Et è cosa chiara appresso d’ognuno, che rare volte una pessima anima habita in un gratioso, et leggiadro corpo. Onde la natura, conoscendo la perfettione del sesso femminile, produce più copia di donne, che di huomini, come quella, che sempre, ò per lo più, genera in tutte le cose quello, che è migliore, et più perfetto. Et però mi pare che Aristotile contra ogni ragione, et etiandio contra la propria opinione, la qual’è, che natura operi ò sempre, ò per il più cose più perfette, voglia che, le donne sieno imperfette in comparatione de’ maschi: anzi io direi che producendo la natura minor numero di maschi, che di donne, che gli huomini sieno men nobili di quello del più nobil sesso, non desiderando la natura di generar grande, et copiosa quantità. et questo basti della singolar natura del sesso femminile”.³¹¹

Il confronto con Aristotele si estende anche alle conseguenze e all’interpretazione dei presupposti ontologici, che per la Marinella contraddicono le stesse conclusioni di Aristotele: “Due sono le cagioni, dalle quali la femmina dipende. ma non solamente quella; ma etiandio ogni altra cosa; di che questo nostro mondo è adorno. una delle quali è chiamata causa efficiente, o produttore, et l’altra materiale. Se della procreante io parlo, non è dubbio alcuno, che sola cagione, et origine produttore è Dio; onde à prima vista quasi parerebbe, che tutte le cose fossero di una medesima perfettione; perciò che dipendono da una istessa causa; ma se più à dentro anderemo considerando, noi Dio come sia cagione di tutte le cose vedremo apertamente, che sono state da una istessa causa generate, ò create: ma con diversa Idra però furono dall’eterno [...] le quali cose sono et meno pregiate, et più degne, secondo che da esso Creatore sono state formate, ò per parlar più particolarmente, secondo che da men nobile, o da più singolare Idea dipendono [...] Si scoprono adunque non solamente nelle cose già dette diversi gradi di perfettione, ma in tutto quello, che nel mondo si trova. come nella diversità degli animali, animanti, et misti: tra quali alcuni più perfetti, et altri meno perfetti sono: tutti però dipendenti da una istessa causa. Se adunque così è, come veramente è; perche non potrà

³¹¹ Ivi.

essere la donna più nobile dell'huomo, havendo ella più rara, et eccellente idea di lui, come della natura sua manifestamente si può conoscere?³¹²

Ma anche considerando la causa materiale appare evidente la superiorità della donna, richiamando proprio quel racconto biblico della Genesi, sul quale la tradizione della Chiesa giustificava l'inferiorità della donna e le ascriveva la colpa del peccato e della cacciata dall'Eden: “..hora me ne trapasserò alla cagione materiale remota, della quale è la donna composta. Et poco intorno à ciò mi affaticherò; purcio che essendo la donna fatta della costa dell'huomo, et l'huomo di fango, ò loro sarà certamente più del maschio eccellente, essendo la costa più del fango senza comparatione nobile.”³¹³

L'opera più conosciuta di Lucrezia Marinella è certamente questa - *La nobiltà et eccellenza delle donne et i diffetti e mancamenti de gli huomini* - scritta per contrastare l'opera del Passi e che subito ebbe molto successo. Un anno dopo, infatti, uscì una nuova edizione corretta e ampliata, in cui non solo controbatte il Passi, ma estende la sua critica al Boccaccio, al Tasso, allo Sperone Speroni e soprattutto ad Aristotele.

Eppure il suo libro più ristampato nel Seicento non è stato *La nobiltà..*, ma l'opera teologico-religiosa *La vita di Maria Vergine, imperatrice dell'Universo*, pubblicato la prima volta sempre a Venezia nel 1602 e successivamente ampliato. Lucrezia Marinella era teologa, prima ancora che ad una donna fosse concesso tale tipo di studi. Fu merito di certo del padre e del fratello, medici famosi e colti umanisti. Inoltre, la circostanza che al matrimonio pervenne in tarda età le offrì la possibilità da autodidatta di acquisire conoscenze e cultura che si riteneva fossero di competenza solo dei maschi.

La sua teologia fa riferimento alla bellezza nella dimensione antropologica. Nella tradizione filosofica tale teologia, come si è visto nel percorso storico tracciato, era caratterizzata da una concezione antropologica denigratoria della donna, per cui la Marinella dà una lettura teoretica e antropologica innovativa tutta al femminile, prendendo di mira soprattutto Aristotele e Tommaso, ribaltando proprio la sistemazione teoretica di quest'ultimo che può essere sintetizzata con un esemplare passaggio della Summa: “Tanto nell'uomo che nella donna si trova l'immagine di Dio, quanto all'elemento principale che

³¹² Ivi, *Delle cause, dalle quali dipendono le Donne*. Cap. II.

³¹³ Ivi.

costituisce l'immagine, cioè quanto alla natura intellettuale. ... Se però consideriamo certi aspetti secondari, allora l'immagine di Dio che è nell'uomo non è nella donna, [essendo] l'uomo principio e fine della donna, come Dio è principio e fine di tutta la creazione".³¹⁴

Quella di Tommaso era una sistemazione teologica secondo la tradizionale antropologia patriarcale ebraico-cattolica, giustificata da una lettura della Genesi che riteneva l'ex-sistere della donna non finalizzata a Dio, come per l'uomo, al quale soltanto era riservato il suo essere-per-Dio. L'ex-sistere della donna era finalizzato, invece, esclusivamente all'uomo, al suo servizio e alla sua esistenza.

A questa lettura religiosa della Genesi si univa quella "scientifica" di Aristotele sui "temperamenti", secondo cui l'uguaglianza in sé dell'anima, calandosi nel corpo "freddo" e "umido" della donna, si corrompeva e diventava inferiore a quella dell'uomo, che aveva un corpo "caldo" e "asciutto" e perciò superiore e adatto all'evoluzione positiva di essa.

Ciò che unisce il pensiero teologico e filosofico della Marinella in tutte le sue opere³¹⁵ è proprio la teologia della Bellezza divina. Tra le varie letture della Genesi finalizzate a contrastare quella misogina, sceglie quella che ritiene al centro e in grado superiore a quella dell'uomo, la manifestazione della bellezza divina nella donna e che si manifesterebbe a cominciare dal nome.

Lo sintetizza nel sommario della *Nobiltà*...: "Se incominciando dall'eccellenze delle Donne, mostrerò, che quelle trapassano i maschi nella nobiltà de' nomi, delle cause, della propria natura, delle operationi, et dei detti de' maschi

³¹⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa teologica*, cit. I, q. 93, a. 4.

³¹⁵ Mi riferisco alle tre che ritengo le più esemplari e significative: *La nobiltà et eccellenza delle donne*..., *La vita di Maria Vergine, imperatrice dell'Universo*, *L'Enrico ovvero Bisanzio acquistato*, *Poema heroico* di Lucrezia Marinella, Venezia, G. Imberti, 1635.

verso di quelle, et finalmente risponderò alle leggierissime ragioni, che tutto giorno sono dai poco prudenti, et poco saggi huomini contra noi addotte.”

La sua teologia si rifà al platonismo, che nelle varie forme era dominante nella cultura umanistica e rinascimentale e del quale dimostra un'adeguata conoscenza.

Muove dalla consolidata concezione che i nomi esprimano l'essenza delle cose e, quindi, che quelli dati alla donna nel loro significato ben ne mostrino la superiorità.³¹⁶

Sono cinque i nomi che prende in esame - *donna, femina, Eva, Isciah e mulier* – per i cui significati indica la validità qualificante la superiorità nei confronti dell'uomo. Si va dalla *donna* = capacità di guidare e di dominare, a *femina*= capacità di procreare; da *Eva* = madre dei viventi, a *Isciah* = fuoco divino che eleva a Dio; infine a *mulier* che richiama mollitia che, proprio Aristotele, ricondurrebbe a talento intellettuale.³¹⁷

Conclude, pertanto, questa parte delle ragioni di superiorità della donna derivante dai nomi in modo che ritiene esauriente: “Sono questi i nomi, co' quali è adornato questo honorato sesso à giuditio mio, sì come io ho chiaramente provato i più illustri, et singolari nomi, che da bocca humana si potessero esprimere. O che nomi rari, meravigliosi, e degli: già che dinotano, et significano tutte quelle meravigliose eccellenze, che nel mondo si ritrovano, et ritrovar si possono. ceda pur à voi ogni altro nome, già che denotate productione, et generatione; fuoco; et splendor del mondo; anima, et vita; Raggio divino, et celeste; delicatezza; et clemenza: et finalmente dominio, et signoria. Onde si può dire ordinando insieme tutti questi nomi; che la donna produca il poco cortese maschio, li dia anima, et vita; lo illumini con lo splendor della divina luce; lo conservi in questa terrena spoglia co'l calore, et con la luce; lo renda al contrario delle fiere d'animo affabile, et cortese; et finalmente

³¹⁶ Di certo in Marinella c'è il ricordo della frase nota per la citazione che ne fa Dante nella *Vita Nova* (...con ciò sia cosa che li nomi seguitino le nominate cose, sì come è scritto: “*Nomina sunt consequentia rerum*”), e che esprime il convincimento proprio anche del pensiero medioevale, che i nomi rivelino l'essenza e le qualità della cosa o della persona.

³¹⁷ “*Mulier*, voce latina *Mulier* nome nobile, che significa molle, et delicato, se al corpo il nome applichiamo; ma se all'animo, mansueto, et benigno. Onde all'uno, et all'altro modo sempre risulta in lode alla donna; perciocche le carni morbide, et delicate argomentano, che l'ingegno in quel tale sia più atto ad intendere, che non farebbe fra carni ruvide, et aspre. Questo insegna Aristotile dicendo *Mollis carne apti mente*.” (*La nobiltà et eccellenza delle donne*...cit. Della nobiltà de' Nomi, co' quali è adornato il Donnesco sesso. Cap. I).

lo signoreggi con un dolce, et non punto tirannico impero. Dio immortale, che più chiari nomi adunque si ritrovano al mondo di questi? che sono tanto nobili, che significano Vita, Producente, Fuoco, Clemenza et Signore. Et questo voglio che basti intorno alla dichiarazione dei nomi attribuiti al sesso femminile”.³¹⁸

Proprio attraverso la sua teologia della bellezza la Marinella riesce a proporre un sistema coerente, dove l’incontro tra l’umano e il divino segue un percorso al femminile e dove la donna riceve un posto centrale nella storia della salvezza. Perciò possiamo concludere che Lucrezia Marinella, insieme ad altre donne prima e dopo di lei, ha posto le fondamenta per una tradizione teologica al femminile che aspetta di essere riscoperta e inclusa a quella predominante, purtroppo sempre ancora esclusiva e al maschile, affinché tutta la tradizione cristiana possa diventare patrimonio del genere umano, di donne e di uomini.³¹⁹

³¹⁸ Ivi.

³¹⁹ Cfr. Valeria Ferrari Schiefer, *La teologia di Lucrezia Marinella*, in *Annali di studi religiosi*, 2001, n.2, pag. 207.

LA MODERNITÀ

a) Baruch Spinoza

“Ma forse qualcuno chiederà: le donne sono in potestà degli uomini per natura o per istituzione?”.

Il *Trattato politico* si interrompe dopo che Spinoza ha formulato la risposta a questo quesito. La morte sopraggiunta anzitempo, all'età di quarantaquattro anni, non consentì al filosofo ampie articolazioni di pensiero per giustificare ed argomentare sulla risposta, che sinteticamente aveva dato a questa strumentale domanda. Una risposta che lascia abbastanza basito il lettore delle sue opere, poiché appaiono non coerenti e non motivate dai presupposti teorici fondamentali, che rappresentano una pietra miliare nel cammino dell'elaborazione filosofica.

Non credo di esagerare, se ritengo che Spinoza sia stato espressione di una problematica politica e teoretica che ha anticipato categorie ontologiche e sociologiche utili a comprendere e analizzare la post-modernità. Un'attualità, il suo pensiero, che ritroviamo oggi a fondamento dei principali temi dell'elaborazione di Antonio Negri, dei quali si possono citare moltitudine, corporeità, amore, cupiditas, potere costituente, comune. Per molti aspetti alcune di queste tematiche sono presenti anche nella concezione politica della Hannah Arendt.

In particolare è il tema dell'amore quale fondamento e motore della vita, quale tendenza cumulativa e progressiva, quale tensione verso la libertà e verso il comune.

L'amore è il motore ontologico che produce il comune e lo consolida socialmente. È il campo in cui si svolge il processo vitale, non sempre concluso nel bene, ma spesso nel male.³²⁰

Per Spinoza l'amore è una produzione del comune che tende costantemente a crescere, che tende a creare qualcosa dotato di maggiore potenza fino

³²⁰ Cfr. Antonio Negri, *Comune*, Rizzoli, 2010, pagg. 194 e segg.

all'unione con l'amore di Dio e, cioè, con l'amore della Natura in quanto tale, al comune nella sua figura più smisurata.

Come argomenta nel libro V della sua *Etica*, ogni atto d'amore è un evento ontologico in quanto segna una rottura con ciò che esiste e crea nuovo essere: dalla povertà all'essere attraverso l'amore. Esso, perciò, rifiuta di essere privatizzato o recintato e rimane aperto a tutti.

È un nuovo modo di intendere l'amore. Di certo un richiamo alle esperienze delle prime comunità cristiane, forse alle parole del Cristo riportate da Matteo: "Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; sono venuto a portare non pace, ma spada. Sono infatti venuto a separare l'uomo da suo padre e la figlia da sua madre e la nuora da sua suocera; e nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa".

L'amore, espresso nella persona del Cristo, che qui "uccide" la famiglia quale esemplificazione dell'amore identitario, che lo innalza ad evento ontologico creatore e produttore di un nuovo essere e rompe con ciò che esiste, diventa potere costituente del giusto e del comune.

L'amore spinoziano, come quello del Cristo, mette insieme le singolarità, non per costituire l'unità, ma una "rete di relazioni sociali". Insomma è costituzione del comune e composizione delle singolarità.³²¹

L'uomo, mosso dalla forza dell'amore, è potenza di essere ed agire in una prospettiva associativa. Come dice nell'*Etica*, cum aliis, all'interno dell'intersoggettività, nella rete comunitaria. L'uomo è la potenzialità corporea, quale potere di agire.

La filosofia avrà dunque come suo fine e compito di indicare un progetto di liberazione dell'uomo dalla condizione di servitù. Ed è una liberazione non certamente declinata al singolare, ma come costruzione comunitaria e intersoggettiva. Di conseguenza, in questo discorso e, ad un tempo, processo pratico di liberazione dell'uomo, dovrebbe rientrare anche la donna.

Nelle ultime pagine scritte del *Trattato politico* il lettore si sarebbe aspettato il coinvolgimento dell'elemento femminile nell'acquisizione della piena cittadinanza. Inaspettatamente la donna viene esclusa da questo processo di liberazio-

³²¹ Cfr. Hannah Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, 2000, pagg. 36 e segg. Anche A. Negri, *Comune*, Rizzoli, 2010, pagg. 184 e segg.

ne e ritenuta non capace di esercitare i propri diritti, alla pari dei servi.

Perché Spinoza, allora, è contro la donna? Perché, nonostante un pensiero che di certo può essere considerato attuale sui processi sociali, sul potere costituente, sull'amore-fondamento ontologico del comune, egli ha questo arretramento teoretico e politico sulla donna, ritornando alla concezione aristotelica, che attribuiva l'inferiorità femminile alla "natura" diversa da quella dell'uomo?

È vero che l'interruzione del *Trattato* non ci consente di avere maggiori delucidazioni e argomentazioni sul tema; è vero che l'interesse per tale problematica è limitata ad un brevissimo cenno nell'*Etica* e a questa ultima pagina di un'opera in questo punto interrotta, ma ciò non evita di restare sorpresi da una retriva visione che contrasta con tutta l'architettura innovativa, direi rivoluzionaria, teoresi politica, etica ed ontologica.

È altrettanto vero, però, che la breve discussione si interrompe con uno sbrigativo: "Ma su ciò non serve dire altro". Quasi volesse subito allontanare dalla sua attenzione un tema che lo infastidisce e del quale non ha molto interesse. Del quale ne deve parlare perché ne hanno parlato altri. Quasi un dovere teoretico. Ad un tempo, la netta decisione e la brevità semantiche denotano un'inconscia e non gradita emotività repressa. Ad un tempo, il fatto che il *Trattato* sia stato interrotto non comporta una mancanza di elaborazione critico-discorsiva sul tema ai fini di chiarire il giudizio negativo sulla donna. Anche se l'opera fosse stata portata a termine, è legittimo ipotizzare che non avrebbe aggiunto altro, perché il suo "non serve dire altro" scaturisce dalla sua metodologia conoscitiva per *experientia*. Come a dire: basta osservare ciò che "*experientia monstrat*".

Diciamo subito che questo tipo di contraddizione si riscontra anche in altri grandi pensatori e per la quale analogamente restiamo sorpresi, soprattutto perché non troviamo coerenza all'interno della complessiva teoresi. Gli è che le motivazioni sono a volte da ricercare negli inconsapevoli, o consapevoli, condizionamenti del vissuto quotidiano e delle significative esperienze di vita.

Quando leggiamo le pagine dedicate ai processi formativi che hanno segnato la storia della cultura pedagogica, ad esempio di Rousseau, quasi mai ci attardiamo a guardare il piano della normalità psicologica dell'esperienza di

vita e della quotidiana vicenda umana, quell'underground che, magari inconsciamente, urge dentro ciascuno, grande o comune personalità che sia.

Sarà stato anche così per Baruch Spinoza?

Hobbes due decenni prima, nel 1651, aveva pubblicato il *Leviatano* e già prima, 1642, il *De cive*, quest'ultima opera di certo a conoscenza di Spinoza. Aveva sostenuto, muovendo dalla fondamentale e sostanziale contrapposizione tra stato di natura e stato civile, che la subordinazione della donna era dovuta al suo inserimento nella società e non alla determinazione della sua "natura". Era la collocazione nelle istituzioni a determinare il suo ruolo di inferiorità e subordinazione.

Spinoza è ritenuto un "discepolo" di Hobbes. Per sua esplicita ammissione, di fatto muove da lui e ne condivide la visione del diritto naturale. A fondare il potere, l'organizzazione sociale, lo Stato è il diritto naturale, per lui come per Hobbes. Come tutti i teorici del giusnaturalismo, egli pone a base del potere il concetto di diritto naturale.

Questa condivisione con Hobbes, però, è solo nominale e per ciò che riguarda l'esistenza delle cose, che si definiscono non per una loro intrinseca essenza, ma per una loro potenza. Il diritto di ciascuno sarà, pertanto, quello della potenza di ciascuno. La multiformità di valori sarà classificata in relazione alla quantità di "potenza" di ciascuno.

Nella sostanza Spinoza se ne discosta ampiamente e lo dice in una lettera del 1670 ad un suo interlocutore: "La differenza fra me e Hobbes, della quale mi chiedete, consiste in questo, che io continuo a mantenere integro il diritto naturale e affermo che al sommo potere in qualunque città non compete sopra i sudditi un diritto maggiore dell'autorità che egli ha sui sudditi stessi, come sempre avviene nello stato naturale".

Il secolo di Cartesio, di Spinoza, di Hobbes, di Locke è anche il secolo della concezione dello Stato e dell'organizzazione sociale che nascono su base contrattualistica.

Questi grandi pensatori pur condividendo l'ispirazione di fondo se ne discostano profondamente ciascuno con soluzioni differenziate.

È legittimo pensare che nasca tra di loro una competizione che si traduce in dissenso su proposizioni sia fondamentali che secondarie. Insomma la comune condivisione di un principio non può tradursi in pedissequa continuazione del

già detto. La differenziazione diventa innanzitutto psicologico dissenso e diversità.

Spinoza non condivide l'autoritarismo del Leviatano hobbesiano, ritenendo che esso sia la limitazione continua di ogni libertà, che non può essere soffocata perché essa appartiene all'essenza del cittadino. Anzi lo Stato, risultato di un consenso della Moltitudine, deve essere la garanzia delle libertà del cittadino.

È una sfida ad Hobbes! Lo Stato non può non essere pensato se non subordinato al diritto. È necessario mantenere integro il diritto naturale che costituisce un vero e proprio diritto di costante guerra fra i sudditi e il sovrano.

Questa "sfida" con Hobbes, forse, si è trasferita inconsciamente anche nella visione della donna. Ad una lettura odierna Hobbes non si discosta molto dall'imperante maschilismo del suo e dei secoli precedenti; ma ad un contemporaneo alcune sue asserzioni dovevano apparire innovative, soprattutto la concezione che assegnava alla donna la possibilità di un domino sull'uomo e l'idea che assumesse l'autorità sovrana dello Stato. Egli ammetteva, inoltre, che ci potesse essere una società matriarcale, come quella delle Amazzoni ipotizzata nel passato.³²²

In ogni caso è significativo, e doveva apparire tale anche a Spinoza, il fatto che facesse derivare la disuguaglianza di genere non dallo stato di natura, ma dall'inserimento nell'organizzazione sociale. E su questo si spiega la diversità di visione di Spinoza derivata tutta dal modo diverso di intendere il diritto naturale e la "differente potenza" per natura in ciascuno.

Ed ecco la domanda iniziale, che equivale ad una critica ad Hobbes per contraddirne il presupposto teoretico: "Ma forse qualcuno chiederà: le donne sono in potestà degli uomini per natura o per istituzione?".

La risposta, psicologica prima ancora che teoretica e perciò sbrigativa, è rivolta al suo "competitore" Hobbes, quel "qualcuno" che avrebbe posto l'eventuale domanda.

Il riferimento iniziale all'affermazione che la posizione e il ruolo della donna avvengano "per istituzione", e quello successivo alle Amazzoni, sono rivelatori

³²² La visione pattizia della società e dello Stato in Hobbes comporta che il "potere" sui figli che lo stato di natura dava alla donna viene ceduto all'uomo e di conseguenza rende la donna sottomessa. È il contratto di matrimonio che destina la donna alla sfera domestica come madre e moglie senza potere, che resta al padre in una struttura familiare in continuità storica patriarcale. Hobbes sul piano concreto è in linea con il tradizionale maschilismo.

che Hobbes era presente alla sua mente quando argomentava sulla tematica del femminile. Ed egli vuole distinguersi ed essere coerente con la concezione del diritto naturale che per lui resta integro e irrinunciabile anche dopo il patto sociale, che conduce non alla subordinazione al Leviatano ma ad una società democratica.

“Ma forse qualcuno chiederà: le donne sono in potestà degli uomini per natura o per istituzione? Infatti, se ciò avviene soltanto per istituzione, nessuna ragione ci costringerebbe a escluderle dal governo. Però, se consideriamo l’esperienza stessa, vedremo che tale esclusione nasce dalla loro debolezza. Infatti, non accade in nessun luogo che uomini e donne governino insieme, ma ovunque si trovino uomini e donne, lì vediamo che gli uomini governano e le donne sono governate, e in tal modo entrambi i sessi vivono in concordia. Al contrario, le Amazzoni, che si tramanda abbiano un tempo regnato, non permettevano che gli uomini risiedessero nel loro territorio: allevavano soltanto le femmine, e uccidevano i figli maschi. Se le donne fossero per natura uguali agli uomini, tanto per forza d’animo quanto per ingegno – ed è soprattutto in ciò che consiste la potenza umana e quindi il diritto –, di certo tra tante e tanto diverse nazioni se ne troverebbe almeno qualcuna dove entrambi i sessi governano alla pari, e altre dove gli uomini sono governati dalle donne ed educati in modo da risultare inferiori alle donne per ingegno. Ma poiché ciò non è accaduto in nessun luogo, è del tutto lecito affermare che per natura le donne non hanno il medesimo diritto degli uomini, ma devono necessariamente ubbidirgli. È quindi impossibile che entrambi i sessi governino alla pari, e ancor meno che gli uomini siano governati dalle donne. Inoltre, se consideriamo gli affetti umani – cioè che gli uomini per lo più amano le donne solo di un amore carnale (*libidinis affectu*), e stimano il loro ingegno e la loro sapienza solo in ragione della loro bellezza, e inoltre che gli uomini a stento sopportano che le donne da loro amate accordino in qualche modo ad altri i loro favori, e via dicendo – vedremo ben facilmente che non è possibile, senza un grave danno per il mantenimento della pace, che gli uomini regnino alla pari con le donne. Ma su ciò non serve dire altro”.³²³

Hobbes nel *Leviatano* si era espresso nel modo seguente: “In questa condizione di mera natura o i genitori dispongono fra di loro, per contratto, sul

³²³ B. Spinoza, *Trattato politico*, in *Tutte le opere*, Bompiani 2010.

dominio sopra il figlio o non dispongono affatto. Se dispongono di esso il domino passa secondo il contratto. Troviamo nella storia che le Amazzoni fecero il contratto con gli uomini dei paesi limitrofi, ai quali esse facevano ricorso per avere una prole, che la prole maschile fosse rimandata indietro, ma quella femminile rimanesse con loro; cosiché il dominio sulle femmine era della madre”.

Il patriarcato era il risultato di un contratto sociale che veniva a modificare il diritto di natura, che dava potere “per educazione” alla madre che lo aveva prodotto e nutrito.

È evidente la inconscia polemica tra i due filosofi, in coerenza in ogni caso con i presupposti teoretici del loro pensiero politico.

Nel maschilistico patriarcato di Spinoza c’è, inoltre, anche l’inconscia motivazione psicologica derivata da una significativa esperienza sentimentale non corrisposta.

Nella sua vita non c’è traccia di relazioni amorose con donne, né ricerca di matrimonio. Il suo pensiero è rimasto sempre rivolto all’universo degli studi. Solo un momento è stato segnato dal fascino femminile.

Sulle esperienze della vita di Spinoza tradizionalmente si è dato e discusso con molta attendibilità un suo innamoramento con la figlia di Franciscus Van den Enden. Chi era Van den Enden?

Era un gesuita e una personalità, potremmo dire di “multiforme ingegno”. Medico e ad un tempo mercante d’arte, insegnante e pensatore politico, un innovatore con idee democratiche. Per molti studiosi anticipatore dell’Illuminismo.

Egli, ottimo conoscitore della lingua latina e delle opere classiche, aprì una scuola che in breve tempo raggiunse notevole espansione e notorietà e acquistò visibilità soprattutto perché venne allocata nel teatro cittadino.³²⁴

Spinoza frequentò proprio questa scuola per il suo desiderio di perfezionare la conoscenza del latino e, secondo alcuni studiosi, perché condivideva il

³²⁴ Le notizie e i testi in francese sono desunti da Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l’Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi, 2002 e dall’edizione online del *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle. La versione consultata online è una copia dell’edizione del 1740 (5a edizione, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht). Il *Dictionnaire historique et critique* è ritenuto un lavoro compilato con scrupolo, esemplare di metodologia critica e di ottima certezza storica anche se non voluminosa.

suo orientamento politico e religioso nei confronti sia delle istituzioni religiose che di quelle civili.

A lui, ebreo, era necessario conoscere la lingua latina per acquisire i contenuti culturali moderni importanti per la sua educazione, che certamente non poteva ottenere dagli insegnamenti dei rabbini e della comunità ebraica nella quale viveva.

Franciscus Van den Enden aveva una figlia, la quale era molto esperta del latino, tanto che il padre le affidava anche l'insegnamento di questa materia unitamente all'arte del canto: "Spinoza raccontò sovente che aveva una vera predilezione per lei e che aveva in mente di prenderla in moglie: sebbene zoppicasse non poco e non avesse un corpo perfetto, egli ne era tuttavia attratto per la sua acuta intelligenza ed il non comune sapere".³²⁵

Un innamoramento di certo frutto di una simpatetica ammirazione intellettuale, mista alle inevitabili giovanili pulsioni sessuali, come frequentemente avviene tra allievo/a e insegnante.

È nel *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle, che si dà notizia pubblica che Franciscus Van den Enden sia stato il maestro di latino di Spinoza: [Spinoza] "étudia la langue latine sous un medicin, qui l'enseignoit à Amsterdam, et il s'apliqua de fort bonne heure à l'étude de la Theologie et y emploia plusieurs années; après quoi il se consacra tout entier à l'étude de la Philosophie".

La notizia e la testimonianza dell'innamoramento del filosofo della figlia Clara Maria, si devono a Goffredo Leibniz che aveva conosciuto bene sia Spinoza che Franciscus Van den Enden: "Je vis Monsieur de la Court aussi bien que Spinoza, à mon retour de France par l'Angleterre et par la Hollande, et j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce temps là. que Spinosa etudia la langue Latine sous un Medicin, nommé François van den Ende, et rapporte en même temps, apres Monsieur Sebastien Kortholt qu'une fille enseigna le latin à Spinosa, et qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui étoit son disciple en même temps que Spinosa. Là dessus je remarque, que

³²⁵ J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, Macerata, 1994, pag. 58.

cette Demoiselle étoit fille de Monsieur van den Ende, et qu'elle soulageoit son Pere dans la fonction d'enseigner”.

Kerkering, peraltro amico di Spinoza, era un signore di Amburgo che si occupava di medicina e di chimica. Egli, più maturo di alcuni anni e uomo di mondo, che di certo conosceva meglio la natura femminile, si accreditò sentimentalmente con Clara Maria, regalandole anche una collana di perle. E i due si sposarono.

Spinoza rimase evidentemente assai deluso, vuoi per il comportamento frivolo e inatteso della giovane, vuoi per quello — che dovette apparirgli viscido e sleale — del suo vecchio conoscente. Al danno si aggiunse inoltre la beffa, poiché subì l'umiliazione di essere invitato al matrimonio dei due, che venne celebrato, in maniera ricca e sontuosa, presso una cappella francese di Amsterdam.³²⁶

L'importanza di questo innamoramento finito con una cocente delusione è ancor più significativa perché fu l'unica della vita del filosofo, il quale preso dai suoi studi non dava nessuna attenzione all'universo femminile, nemmeno nella dimensione religiosa del matrimonio.

Proprio questa vita vissuta secondo i valori di una profonda religiosità, peraltro non secondo i principi e i comportamenti di quella ufficiale, e il tipo di linguaggio sempre controllato semanticamente, fa meravigliare anche un altro brevissimo giudizio sulle donne espresso con lessico non molto garbato.

È una espressione che denota chiaramente risentimento verso atteggiamenti femminili: “chi infatti immagina che la donna amata si prostituisca ad altri, non solo sarà rattristato per la costrizione del suo desiderio, ma anche la aborrirà per il fatto di essere costretto ad accoppiare l'immagine della cosa amata alle parti pudende e alle escrezioni di un altro”.³²⁷

Sarà ardito il riferimento, ma supporre che ci sia in lui una inconscia e permanente immagine di Clara Maria che compie rapporti sessuali con l'uomo

³²⁶ Cfr. Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi, 2002, p. 323 e segg. L'opera è anche consultabile online.

³²⁷ In *Etica e Trattato teologico politico*, Scolio, Proposizione XXXV.

che lei gli ha preferito non è del tutto da escludere, soprattutto se espresso con tale insolito linguaggio.

Nonostante tutto ciò, Spinoza continuò a lavorare per Kerkering che gli commissionava lenti e ne era entusiasta.

Questa esperienza dell'immagine di una donna idealizzata e nella realtà diventata frivola ai suoi occhi, dovette rimanere nel suo inconscio come indelebili delusione e risentimento.

Dare una motivazione e una giustificazione solo con un'analisi, per così dire freudiana, non è certo adeguato alla lettura di un'opera filosofica, ancor più se trattasi di uno dei più importanti pensatori.

E allora qual potrebbe essere stato un possibile percorso teoretico di Spinoza per collocare questo giudizio negativo sulla donna all'interno della sua teoresi? Con un'approfondita analisi ne ipotizza un possibile percorso Paola De Cuzzani, prof. di filosofia nell'Università di Bergen, che proprio a questo tema in Spinoza ha riservato un particolare saggio.³²⁸

Prima, però, di entrare nel teoretico, cominciamo soffermandoci sui termini che egli adopera per definire il ruolo, la determinazione e la natura della donna.

Nel testo del *Trattato politico*, dopo avere posto la domanda e la risposta che avrebbe dato Hobbes, inizia ad illustrare la sua posizione con una premessa, per così dire metodologica: "Sed si ipsam experientiam consulamus..".³²⁹ Spinoza fa discendere la sua analisi non da un presupposto teoretico, ma da ciò che "concordemente", egli ritiene, avvenga o sia avvenuto storicamente in tutte le organizzazioni sociali: "Nam nullibi factum est, ut viri, et foeminae simul regnarent".³³⁰

Se egli, dunque, si affida all'"esperienza", alla constatazione di ciò che è avvenuto, perché afferma "quod si ex natura foeminae viris aequales essent, et

³²⁸ Paola de Cuzzani, "Essere donna" e cittadinanza: la differenza sessuale nella filosofia di Spinoza. In *Donne e filosofia*, Erga edizioni, Genova 2001, pag. 27.

³²⁹ "se consultiamo-interroghiamo-esaminiamo la stessa esperienza."

³³⁰ Infatti, non accade in nessun luogo che uomini e donne governino insieme."

animi fortitudine, et ingenio, in quo maxime humana potentia, et consequenter jus consistit...”³³¹

Come è possibile che, nonostante la dichiarazione metodologica di rifarsi all’esperienza, al dato di fatto ci sia un ritorno ad una visione biologica che era nell’antropologia del *De generatione animalium* di Aristotele, in evidente contrasto con la sua teoria politica basata tutta sull’esigenza che dai diritti inalienabili della natura si costruisca una società di liberi cittadini, dalla quale è esclusa la donna, senza diritto di cittadinanza alla pari degli schiavi?

È bene rifarsi allora anche all’interpretazione che Antonio Negri ha sottolineato con particolare cura esegetica, a cominciare dal periodo 1980-’83, quando era nel carcere di Rebibbia.³³²

Al centro della concezione dell’uomo per Spinoza c’è il suo essere potenza per la quale “sia solo sia con altri fa o si sforza di fare qualcosa”. Poi introdurrà il fondamento della moltitudine per cui il processo diventa una progettualità di liberazione cum aliis, una liberazione collettiva. Il fondamento, direbbe Aldo Masullo, è l’intersoggettività! La forza di agire dell’uomo avviene con la corporeità, che non gli è estranea, ma costituisce la potentia agendi senza la quale non sarebbe inserito nella rete naturale delle cose e non potrebbe realizzare alcune cose che possono essere comprese per le sole leggi della sua natura.

Tutte le azioni, come tutti i sentimenti e i pensieri, la vita mentale come quella pratica, tutti i cambiamenti dell’essere umano avvengono dall’incontro con le cose che ci circondano, dall’interazione delle leggi derivate dall’essenza dell’uomo con quelle che derivano dall’essenza delle cose che vengono a contatto con noi.

Da questo quadro teoretico dovrebbe derivare l’uguaglianza tra il maschio e la femmina. Da dove nasce, allora, l’inferiorità della donna?

Risponderebbe Spinoza: experientia docet, o experientia monstrat. Una costatazione di fatto dimostra che quod si ex natura foeminae viris aequales

³³¹ Se le donne fossero per natura uguali agli uomini, tanto per forza d’animo quanto per ingegno – ed è soprattutto in ciò che consiste la potenza umana e quindi il diritto.

³³² *L’anomalia selvaggia* (1981), *Spinoza sovversivo* (1992), le lezioni tenute dal 2005 al 2009 in varie Università. Ora il tutto è raccolto in *Spinoza et nous*, Paris, Editions Galilée-2010. Il testo tradotto, *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano, 2012.

essent, et animi fortitudine, et ingenio, in quo maxime humana potentia, et consequenter ius consistit.

La disuguaglianza consiste nel diverso grado di ingenium e di fortitudo animi, che non consente alla femmina di potere lottare allo stesso modo dell'uomo. La sua potentia agendi, sempre per constatazione di fatto, non è adeguata a contribuire al processo di liberazione, per cui si sottomette all'uomo.

Sintetizziamo. La potentia, in quanto attitudine ad essere affetti si determina così in conatus che è la tendenza a mantenere e ad ampliare al massimo l'attitudine ad essere affetti. Con riferimento all'incontro di due modi, quando si incontra un modo positivo, aumenta la potentia agendi e diventa gioia; quando negativo essa diventa tristezza. E così nonostante per natura un uguale potere di essere affetti, di potentia agendi, questa varia in base alle cause esterne.

Nella tristezza, la nostra potenza in quanto conatus è immobilizzata e non può fare altro che reagire. Nella gioia, al contrario, la nostra potenza è in espansione, si compone. Per questo anche quando si suppone costante il potere di essere affetti, qualche cosa della nostra potenza diminuisce o è ostacolata dalle affezioni di tristezza, aumenta o è favorita dalle affezioni di gioia.

Viene in tal modo riportato nella constatazione di fatto e nell'esperienza la condizione dell'uomo e, quindi, della donna.

Il conatus è appunto lo sforzo di aumentare la potenza di agire con modi positivi. In ogni caso esso definisce il diritto del modo esistente. Tutto ciò che io sono determinato a fare per preservare nell'esistenza tutto ciò che è mio diritto naturale: potenza dell'uomo (agendi) → potenza della moltitudine (cum aliis)³³³ → diritto naturale → diritto civile → libertà.

Perché mai ciò non appartiene anche alla donna?

Riprendiamo altri concetti spinoziani che si trovano nell'*Etica* e nel *Trattato Teologico-politico*.

Come avviene il passaggio dallo Stato di natura allo Stato civile? Per Spinoza è il dispiegamento del conatus attraverso gli affetti a produrre la determinazione

³³³ "si duo simul convenient, et vires iungant, plus simul possunt, et consequenter plus iuris in naturam simul habent, quam uterque solus, et quo plures necessitudines sic junxerint suas, eo omnes simul plus iuris habebunt". E poco dopo aggiunge "Ius naturae, quod humani generis proprium est, vix po[te]st concipi, nisi ubi homines iura habent communia, qui simul terras, quas habitare, et colere possunt, sibi vindicare, seseque munire, vimque omnem repellere, et ex communi sententia vivere possunt. Nam quo plures in unum sic conveniunt, eo omnes simul plus juris habent".

sociale dell'uomo. A sostanziale differenza con la concezione contrattualistica hobbesiana della "cessione di diritto all'unicità del Sovrano", è l'azione di questo operatore, dispiegato insieme ai concetti di *esse sui iuris* o di *esse alterius iuris*, che consente la formazione dello Stato civile. Lo Stato civile non è altro che una forma diversa di connotazione della *potentia agendi* dello stato di natura.

"Praeterea sequitur, unumquemque tamdiu alterius esse iuris, quamdiu sub alterius potestate est, et eatenus sui iuris, quatenus vim omnem repellere, damnumque sibi illatum ex sui animi sententia vindicare, et absolute, quatenus ex suo ingenio vivere potest".³³⁴

E l'essere mossi dall'uno o dall'altro dispiegamento dipende dal grado di intensità della *fortitudo animi* e dell'*ingenium*, nell'un caso si diventa autonomi e liberi, mentre nell'altro si diventa dipendenti ed eteronomi.

L'uomo può essere considerato *sui iuris* in quanto è in grado di "respingere coloro che lo attaccano, di vendicare a suo piacimento i torti causati a lui, e, assolutamente parlando, di vivere come gli pare"; è *alterius iuris*, d'altra parte, chiunque sia "sotto il potere degli altri", come gli schiavi, i prigionieri, i paurosi, e gli obbligati.

L'*alterius iuris* della donna, cioè l'essere non in grado di "respingere" e di "vendere", per cui è sottomessa al marito, da cosa dipende? È una condizione ascrivibile geneticamente alla natura o alla constatazione di fatto, a quanto *experientia docet, experientia monstrat*, secondo la metodologia conoscitiva di

(*Tractatus Politicus*, II, 13, SO III --- II, 15, SO III).

³³⁴ "Ne consegue che ciascuno è sotto altrui giurisdizione fino a tanto che è sottoposto all'altrui potere; ed è autonomo quando è in grado di respingere ogni aggressione, di rivalersi a propria discrezione di un danno subito e, in senso assoluto, quando può vivere a modo suo". (*Tractatus Politicus*, III, 9).

Spinoza? La constatazione di fatto, pertanto, ci mostra ciò che è, non da cosa sia causato o quale sia aristotelicamente l'οὐσία (ousia sostanza/essenza).

Non c'è nei suoi scritti una risposta esplicita a questa eventuale domanda, per cui appare una contraddizione, una incoerenza molto evidente con il processo teoretico della disamina etica e politica.

Un dato però emerge chiaro. Spinoza non fa mai riferimento, sia nel discorso etico sia in quello politico, ad un supporto conoscitivo che vada al di là della immanenza di natura e processo creativo: Deus sive natura.

Quello stato di natura nel quale gli uomini necessariamente sono soggetti alle passioni: e sono fatti in modo tale da commiserare quelli a cui accade del male e da invidiare quelli a cui capita del bene, [...] sono più portati alla vendetta che alla misericordia; ed inoltre [...] ciascuno pretende che tutti vivano a modo suo, e che approvino ciò che egli stesso approva e rifiutino ciò che egli stesso rifiuta. In tal modo accade che, poiché tutti parimenti desiderano essere primi, entrano in conflitto e fanno tutto quanto è possibile loro per opprimerli a vicenda; e quello che risulta vincitore si gloria di più per il danno arrecato all'altro che per il vantaggio conquistato per sé.

E poco dopo. Tutti gli uomini, a causa di questo stato di cose (e di fatto) “per natura sono nemici” fra loro. La condizione umana (naturale) primordiale è altresì l'uguale congiuntura che stabilisce l'equiparazione fra la potenza e il diritto naturale.

Insomma è lo stato di fatto, l'esperienza che attesta la debolezza della donna; non la natura biologica ma la determinazione secondo le passioni naturali. Egli non ricerca le cause, ma vuole esaminare ciò che è. Poiché una delle caratteristiche tipiche della donna – sempre come stato di fatto – è la misericordia, questa caratteristica, che è benevolenza e amore, non induce al dominio, allo scontro per annientare e vivere sui iuris. Nel confronto con il maschio, pertanto, la femmina si sottrae e si arrende; per cui nello scontro per il potere, non può fare altro che alicui cedere.

Per Spinoza lo stato di debolezza della donna non risale geneticamente alla natura, ma scaturisce dall'incontro relazionale con l'uomo. È il risultato dell'incontro/scontro all'interno dell'universo relazionale pratico. È nella relazione sociale che la femmina, mossa da speranza e da paura, “sceglie” per

debolezza l'assoggettamento all'uomo per vivere nella concordia e nella pacificazione.

Le ultime parole che Spinoza dedica alla donna sono quelle con le quali s'interrompe l'ultima sua opera (*Trattato politico*) e si spegne la sua vita, lasciando ai suoi lettori, di ieri e di oggi, di trovare e interpretare le ragioni teoretiche, prassiche e psicologiche della sua visione della donna.

Eppure, a leggere con un po' di maliziosa attenzione e di provocatoria analisi semantica, non è da escludere che il filosofo voglia parlare non tanto della donna quanto dell'uomo. E in verità, il giudizio sulla donna, qui riportato, non attiene né alla natura, né alla misericordia, né ad un difetto di fortitudo animi o di ingenium, ma è soltanto la "trascrizione" - experientia docet - di ciò che la generalità degli uomini pensava e, nella maggior parte, pensa ancora oggi.

"Quod si pretere humanos affectus consideremus, quod scilicet viri plerumque ex solo libidinis affectus foeminas ament, et earum ingenium, et sapientiam tanti aestiment, quantum ipsae pulchritudine pollent, et praeterea quod viri aegerrime ferant, ut foeminae, quas amant, aliis aliquo modo faveant, et id genus alia, levi negotio videbimus, non posse absque magno pacis detrimento fieri, ut viri et foeminae pariter regant. Sed de his satis".³³⁵

E come gli editori scrivono in calce alle opere postume, *Reliqua desiderantur* (il resto manca).

b) Imanuel Kant

Non so quanti, che ieri ed oggi hanno frequentato il Liceo e lo studio della storia della Filosofia, siano stati presi dalla curiosità di sapere cosa Emanuele Kant, il metodico "orologio di Königsberg" e il rigido sacerdote dei principi morali senza se e senza ma, abbia pensato delle donne e quale rapporto abbia avuto nel corso della sua vita. Ai tempi della mia frequentazione del Liceo la curiosità conoscitiva su tali tematiche si trasformava in cupiditas, per dirla alla

³³⁵ "Inoltre, se consideriamo gli affetti umani, cioè che gli uomini per lo più amano le donne solo di un amore carnale (libidinis affectu), e stimano il loro ingegno e la loro sapienza solo in ragione della loro bellezza, e inoltre che gli uomini a stento sopportano che le donne da loro amate accordino in qualche modo ad altri i loro favori, e via dicendo – vedremo ben facilmente che non è possibile, senza un grave danno per il mantenimento della pace, che gli uomini regnino alla pari con le donne. Ma su ciò non serve dire altro".

maniera spinoziana. E la curiosità diventava ancor più insistente a fronte di personaggi che nell'elaborazione del loro pensiero apparivano lontanissimi da tali territori. È il caso proprio di Emanuele Kant che, stando a ciò che appare dalla lettura di un qualsiasi manuale scolastico, potrebbe essere additato come emblematica immagine di chi con l'universo femminile non si sia mai cimentato, né abbia fatto un qualche cenno nelle sue opere fondamentali.

Dopo i tanti rituali e periodici appuntamenti per ricordare le donne e lavarsi l'anima con il suo elogio pubblico, che di certo non hanno né muoveranno di un centimetro il cammino della società verso una diffusa parità di genere come costume e quotidiano agire dell'uomo e non soltanto come monumentale sacralità giuridica, mi è ritornata sempre alla memoria un po' della cupiditas conoscitiva che mi spingeva a leggere dei grandi pensatori non solo, a volte non tanto, le opere maggiori, ma quelle ritenute minori e in particolare gli epistolari. Era in questi scritti che i grandi autori, oggetto di studio canonico nei vari campi dei percorsi scolastici, si manifestavano in tutta la completezza della loro personalità. E lo era anche per quel monumento, Emanuele Kant, per i più ritenuto un po' il Copernico della storia della filosofia.

Dico subito che di certo un Copernico non lo è stato per quanto riguarda l'universo femminile. E lo esprime con chiarezza nell'operetta *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, - una delle prime (1764) - e nei molti riferimenti dell'altra opera - una delle ultime (1798) - *Antropologia pragmatica*, anche questa ritenuta minore.

È stato osservato da qualche biografo che egli è morto celibe e che non abbia avuto una intensa frequentazione nemmeno con le sorelle, pur in assenza di impedimenti logistici o genericamente, come si suole dire, per causa di forza maggiore.

A ciò si aggiunga che non volle mai uscire dalla sua città di nascita. Rifiutò sia la cattedra ad Halle con una retribuzione tre volte superiore a quella che percepiva lì, sia quella prestigiosa a Berlino, pur di non lasciare Königsberg.

Sono circostanze e comportamenti che subito fanno pensare ad un misogino e a un misantropo.

Nulla di più errato. Non si spiegherebbe la folla che in occasione del suo funerale gli testimoniò grande affetto e partecipazione. E non certamente perché

avesse scritto le tre Critiche.

La sua città natale, dotata anche dell'Università nella quale fu prima nominato Magister e successivamente (1770) ordinario di logica e di metafisica, fu uno degli empori più importanti del Baltico, dove erano presenti le più rinomate e ricche rappresentanze del mondo economico del tempo. Per la sua importanza vale ciò che egli stesso dice in un passaggio della Prefazione alla sua *Antropologia*: “[Königsberg] può essere presa come sede adatta per l'ampliamento della conoscenza dell'uomo e per la conoscenza del mondo [...] conoscenza che può essere acquisita anche senza viaggiare”.

Di questo è testimonianza proprio il Capitolo quarto della sua operetta giovanile nel quale tratteggia i caratteri spirituali di molti popoli, tra cui gli arabi, gli indiani, i giapponesi, in un modo tale che, ignorando la sua vita sedentaria, un lettore penserebbe il risultato di un abituale viaggiatore. Insomma non aveva tutti i torti nel dire che per conoscere il mondo non era necessario viaggiare.

La sua vita quotidiana, d'altra parte, non lo vede isolato dagli altri alla maniera dei misogini. È in una delle sue opere maggiori – *Critica del giudizio* – che con decisa chiarezza afferma testualmente: “Il fuggire gli uomini perché si odiano, per misantropia o antropofobia [...] è cosa odiosa e disprezzabile insieme”.

Come in effetti non rifuggiva dal pranzare in compagnia. Lo dice anche chiaramente nell'*Antropologia* a proposito del “sommo bene fisico-morale”: “Il tipo di benessere che sembra meglio andare d'accordo con l'umanità è un buon pranzo in buona e, se possibile, anche varia compagnia”. E aggiunge, poco dopo: “il mangiar solo non è salutare per un filosofo”.

Dalle biografie di Jachmann e di Wasianski, riportate ne *La vita di Kant* della Laterza, si apprende che era un “frequentatore” di compagnie altolocate, tra le quali la contessa Keyserlingk, della quale era il prediletto e alle cui cene importanti era un ospite fisso.

È vero che la sua vita era metodica, abitudinaria ed ispirata ad esasperata regolarità, ma non certamente vissuta in modo appartato come potremmo facilmente pensare. Da quanto riportato dagli attenti biografi e confermato dalle notazioni che si rinvergono nei suoi scritti, il Copernico della filosofia, il rigido assertore della moralità senza se e senza ma, il sedentario per vocazione e per antonomasia, non era di certo un “solitario” e magari un misantropo.

Quanto al suo rapporto con le donne, a quello che del genere femminile teorizzò, qui basta accennare che sono ricordate, sempre nelle citate biografie,

almeno tre occasioni matrimoniali avviate al sicuro “fidanzamento”, giammai concluso.

Dopo aver evidenziato con molta verosimiglianza, se non proprio con certezza, che Kant non era un solitario, tanto meno un misantropo, è legittimo e d’obbligo, a fronte delle tre occasioni matrimoniali non portate a compimento, porre almeno due domande fondamentali con riferimento al suo rapporto con le donne.

Bisogna considerare il suo celibato come misoginia? E se non fosse proprio in tali termini il suo rapporto con le donne, fu Kant un chiaro maschilista?

Per rispondere a tali domande è necessario rileggere le pagine della sua prima operetta e a un tempo premettere il riferimento a quanto sia avvenuto dopo il Rinascimento nel costume sociale e nelle teorizzazioni filosofiche o genericamente culturali.

A leggere alcune affermazioni e qualche giudizio sulla vita matrimoniale – la coppia unita deve costituire quasi un’unica entità spirituale che è animata e guidata dall’intelligenza dell’uomo e dal gusto della donna. [...] Se si arriva al punto di contendere per la supremazia, vuol dire che il rapporto è in pessime condizioni – oppure sulle “capacità” della donna – Il bel sesso ha tanta intelligenza quanto quello maschile – si sarebbe indotti a ritenerlo un femminista ante litteram.

Queste considerazioni risalterebbero ancor di più se messe a confronto con quanto nello stesso periodo (1771) si poteva leggere nell’Enciclopedia Britannica. Alla voce donna sono dedicate soltanto sei parole, rinviando il lettore a quella dell’uomo - *La femmina dell’uomo, vedi Homo*. E in questa i giudizi appartengono ad una visione della donna, che a definirla medioevale è servirsi di un eufemismo, tanto trasuda di becero maschilismo. Per gli allora redattori inglesi dell’Enciclopedia: la donna ha un cervello più piccolo e meno intelligenza, è più emotiva e più instabile, priva di capacità di discernimento, meno dotata di senso comune rispetto all’uomo, fisicamente più debole e spesso malata; e pertanto non le si poteva affidare l’amministrazione del denaro.

Se non si tiene conto di quanto, particolarmente, era successo in Francia nel precedente secolo, non si riuscirà a mettere nella giusta luce qualche giudizio, e non solo di Kant, ma anche dell’innovativo Rousseau e di tanti altri che

a prima lettura sembreranno coerenti con quanto innovativi e copernicani siano stati negli altri settori della teoresi filosofica e politica.

Nella Francia erano avvenuti due importanti eventi che influiranno soprattutto nell'Europa continentale, il pensiero cartesiano, con la sua *res cogitans* appartenente in ugual misura a donne e uomini, e l'abbandono del latino quale lingua ufficiale delle grandi pubblicazioni filosofiche.

Il *Discorso* cartesiano fu scritto in volgare, quasi a testimoniare non solo il rifiuto della lingua nella quale si esprimeva l'universo ideologico della Chiesa, ma lo stesso pensiero filosofico e, quindi, la sua visione antropologica, che vedeva le nette subordinazioni e differenziazioni genetiche e sociali della donna.

L'altro evento furono i salotti letterari, inventati proprio nella Francia cartesiana da Madame de Rambouillet.

I Salotti acquistano così l'immagine di tante regge in miniatura, frequentate non più soltanto dall'aristocrazia di nascita, ma da intellettuali, letterati, personaggi altolocati, d'ingegno e di modi eleganti. È qui che vengono presentate le opere letterarie appena pubblicate o da pubblicare; è qui che la conversazione ha ad oggetto l'universo del pensiero nella sua molteplicità di declinazione. Ed è qui che la donna conquista il suo primato nella scelta degli invitati e nell'imporre la qualità del linguaggio al femminile, che abbandona la solennità pedante del latino per uno stile semplice e lieve. Insieme al nuovo gusto espressivo, che esclude ogni forma di oscenità, si innova anche il contenuto, valorizzando il mondo degli affetti e dei sentimenti.

In fondo, con linguaggio, forma e contenuto non dissimile da quello "salottiero", Kant attribuì alla donna ruoli e formazione tradizionali, con qualche aggettivazione non certo garbata e rispettosa, seppur elegante.

Si potrebbe dire che restò nella convinzione che la donna non potesse avere altra condizione sociale da quella che nello stesso periodo Madame de Staël così descriveva con una certa durezza lessicale: "Allo stato attuale il destino delle donne è simile a quello dei liberti al tempo degli imperatori romani: se vogliono emanciparsi vengono accusate di aspirare ad un potere che non è loro concesso, se restano schiave opprimono il loro destino".

Che la donna, per intanto, non fosse estranea agli interessi di Kant, lo dimostra il rilievo dato ad essa nella sua opera giovanile, nella quale le dedica

l'intero terzo capitolo. Ed anche in una delle ultime non è mai assente il riferimento

La proprietà del sesso femminile è più di quella del sesso maschile un argomento di studio per la filosofia, dirà in un passaggio dell'*Antropologia*, una delle sue ultime opere. Con un po' di bonaria malizia, si potrebbe affermare che il pensiero della donna non abbia mai abbandonato il sacerdote dei principi assoluti della moralità!

Nel capitolo terzo dell'opera giovanile, affronta il discorso sul femminile all'interno della distinzione del sentimento del bello e del sublime, una tematica che elaborerà teoreticamente nella Critica del giudizio. Qui la distinzione è descritta all'interno del rapporto uomo-donna. E la distinzione è costituita dall'attribuzione all'uomo della categoria del sublime e alla donna di quella del bello.

È evidente la non originalità di Kant, poiché rielabora sostanzialmente ciò che qualche anno prima (1757) aveva ampiamente teorizzato l'inglese Edmund Burke in *Un'indagine filosofica sull'origine delle nostre idee di Sublime e di Bello*, in cui attribuisce alla donna lo stereotipo della bellezza, dilungandosi su una minuta descrizione fisiologica, che incide e determina attraverso i sensi l'universo mentale della femminilità tutto rivolto alla piacevolezza, alla grazia, al languore, insomma al piacere.

La differenza tra l'uomo e la donna, con questi riferimenti letterari, rientra anche per Kant all'interno delle categorie del bello e del sublime. Al primo appartiene il sublime mentre alla donna il bello: "A questo devono far riferimento tutti i giudizi sui due sessi. Ogni educazione o istruzione deve porsi questo obiettivo [...] a meno di non volere rendere irriconoscibile la gradevole differenza che la natura ha voluto stabilire tra i due sessi umani". Insomma, alla donna si addice il ruolo della "bella presenza", il simbolo dell'accoglienza salottiera e della piacevole compagnia.

C'è, però, un progresso nei confronti del giurista inglese. In Burke il sentimento del bello, che attiene alla donna, è caratterizzato dalla sensorialità e dall'erotismo, mentre in Kant è definito all'interno di dati conformi alle virtù, seppure di quelle avventizie o, come egli precisa, adottive a differenza dei quelle maschili che ritiene autentiche e nobili.

È vero che egli ritiene che per natura uomo e donna abbiano quantitativamente pari intelligenza, ma nella donna "si tratta di intelligenza bella, mentre

la nostra [dell'uomo] è un'intelligenza profonda, espressione questa che nel significato equivale a sublime".

Ed ecco l'assegnazione di specifiche istruzione ed educazione, quindi di un ruolo e una funzione di genere: Profonda riflessione e una osservazione a lungo continuata sono nobili, ma pesanti e mal si addicono ad una persona nella quale il fascino spontaneo non deve mostrare altro che una bella natura". [...] Per questa ragione la donna non imparerà la geometria e del principio di ragion sufficiente o delle monadi saprà soltanto quello che, stillandosi il cervello, è indispensabile per assaporare il gusto di quelle satire che il nostro sesso ha composte".

Un atteggiamento decisamente maschilista, tanto più profondo perché sottilmente espresso con garbata e semanticamente rispettosa identità di genere, identità, ruoli e funzione tutti rivolti al servizio dell'uomo, nell'essere, questi, unico contenuto del suo sensoriale sapere: "L'oggetto della grande sapienza femminile è piuttosto l'uomo e la filosofia delle donne non è il ragionare, ma il sentire".

Al termine di queste brevi sintetiche notazioni tratte da due scritti, uno pubblicato all'inizio e l'altro alla fine della sua vita, tenterei di dare una risposta all'interrogativo iniziale: perchè è morto celibe, dato che non era né antrofobo né misogino? È pur vero che moltissimi sono stati i filosofi a restare celibi, da Eraclito e Platone a Spinoza, Leibniz, Hume, tanto per citarne solo alcuni fino all'epoca kantiana; ma per questi si potrebbe spiegare con riferimento alla loro vita "girovaga" o alle loro idee non politicamente accettabili. Non è certo il caso di Kant.

Credo che il motivo sia da ricercare non nelle sue idee sulla donna, in linea con l'ambiente ed il comune pensare della sua epoca che coinvolgeva anche le stesse donne, ma molto più semplicemente e banalmente nel rigore della sua abitudinarietà e monotonia di ritmi quotidiani. La presenza continua in casa di un'altra persona, avrebbe di sicuro turbato la scansione sempre uguale delle sue azioni, soprattutto dello studio, scansione e monotonia delle quali egli era geloso custode.

c) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

In continuità con lo sguardo dato al rapporto tra Kant e la donna, non potevo non ricordare l'atteggiamento avuto, sia teoretico sia pratico, da altri

pensatori nei confronti dell'universo femminile. Ed ecco quel "macigno" della filosofia arduo a digerire e, almeno per me, impossibile nella sua interezza, a cui, piaccia o non piaccia, approda il pensiero precedente e da cui si diparte quello successivo.

Dico subito che la concezione della donna per Hegel rispecchia con adeguatezza la sua costruzione teoretica. Si potrebbe anche dire che il procedere e il definirsi della sua architettura filosofica possono essere letti con riferimento a quanto della donna ha pensato e agito, a cominciare dai suoi diciotto anni. Un innamoramento "virtuale", ma passionale e intenso, per una femminilità libertaria, eticamente e socialmente, per un'eroina della Tragedia greca che con la forza della sua passionale convinzione, unendo delicatezza e fierezza di sentimenti, invocando le leggi non scritte della "divinità della persona", conduce la sua lotta per la giustizia contro la tracotanza delle ragioni delle leggi scritte dello Stato, impersonato dalla tirannica arroganza di Creonte. Una lotta personificata in Antigone "donna" e non in Antigone "ruolo e funzione"! Un innamoramento progressivamente tradito e annegato, seppur con giustificazione ontologica, nella trita, banale e conformistica visione religiosa e borghese della Famiglia come "dovere", accidentale e insignificante comparsa del momento etico della storia dell'Assoluto.

Per chi abbia dato uno sguardo alla *Vita di Hegel* scritta da Rosenkranz, si sarà senz'altro soffermato su due particolari ai quali in genere non viene dato rilievo nelle notizie biografiche, che sono di premessa o di occasionali riferimenti nelle pubblicazioni sul pensiero di Hegel. E si comprende anche!

La sua elaborazione filosofica è di una dimensione, di una onnicomprensività e di una profondità sistematica tali che certe notizie o eventi della sua vita, seppur culturale, necessariamente non possono trovare spazio e collocazione in chi ne espone il pensiero in qualche relativa pubblicazione. È sempre la mia giovanile cupiditas che ora riporta alla memoria e al risveglio del pensiero proposizioni, elaborazioni e fatti della vita concreta, apparentemente marginali al suo sistema filosofico. Proprio da quella Vita apprendiamo che fu a sette anni giovane e brillantissimo allievo del Realgymnasium di Stoccarda fino al 1788, quando si iscrisse nell'Università di Tubinga. Era un liceale attratto dal mondo classico greco, al quale dedicò diligenti e speciali approfondimenti.

Si interessò in modo particolare della Trilogia tebana di Sofocle. Il risultato fu la traduzione in tedesco dell'Antigone. Perché proprio Antigone?

La sua visione della donna attraversa il progressivo snodarsi e definirsi dell'intero suo Sistema filosofico che, per dirla con Franco Voltaggio, rappresenta il tradimento del suo amore per Antigone. Di fatto si può senz'altro affermare che la sensibilità giovanile, che alimentava l'ardore per la libertà e i diritti dell'individuo-persona, quali diritti divini, si tramuterà nella valorizzazione e statuizione dei diritti positivi e dello Stato, di fronte ai quali devono tacere quelli divini. Ed Hegel, innamorato di Antigone finirà per schierarsi con Creonte. Il suo amore per la libertaria Antigone si scioglierà nella concezione di un diritto che esalta l'Eticità e lo Stato. Insomma la costrizione della libertà!

E andiamo alla parallela fattualità del suo rapporto quotidiano con le donne.

Dalla biografia si ha notizia di un Hegel che, sia in gioventù sia in età matura, non ha disdegnato molte relazioni amorose. Non soltanto intratteneva rapporti amorosi con numerose ragazze, ma visse anche un legame molto intimo e passionale con una signora, Charlotte, coniugata e con figli. Era la padrona di casa dove trovò alloggio come precettore proprio di un figlio durante la sua permanenza di alcuni anni nella città di Iena. Nel 1807 da questa signora ebbe un figlio, Ludwig, al quale fu attribuito il cognome della madre e affidato ad un patronato. Anche se il giovanetto dal 1817 visse nella casa del padre e frequentò il ginnasio, non fu da questi mai amato, piuttosto tollerato in quanto figlio naturale. Forse per questo motivo si arruolò nell'esercito e trovò la morte nel 1831 a Giakarta. Tutte notizie che ricaviamo dall'attendibile biografia scritta da Rosenkranz.

Le numerose relazioni amorose non si sono concretizzate in un rapporto stabile e duraturo nell'ufficialità del matrimonio. Soltanto in età avanzata (anni 41) si legò in un'unione coniugale con una giovanissima ragazza, che ne aveva soltanto venti, appartenente ad un'antica famiglia.

Tutto questo ci dà la misura dell'uomo Hegel e la cifra della sua concezione del rapporto uomo-donna. Una concezione che si inserisce completamente nel comune sentire dell'epoca, che operava, quale diffuso convincimento della società a lui contemporanea, una netta distinzione tra due atteggiamenti e comportamenti dell'uomo nel rapporto con la donna. Da una parte l'appagamento dei sensi, il puro rapporto sessuale; insomma la donna vista come strumento per il soddisfacimento delle pulsioni fisiche; di contro la donna-moglie,

il rapporto coniugale quale istituto familiare finalizzato alla continuità sociale attraverso un legame molto convenzionale, in cui l'amore nella sua non umana sublimazione filosofica e religiosa, diventa più che rapporto tra due persone, un momento dell'astratto e doveroso cammino della dialettica che anima la storia dello Spirito. Insomma uno strumento della necessaria volontà dialettica alla quale l'uomo si sottomette. Ma di questo in seguito.

Dopo la breve parentesi della Rivoluzione francese, che aveva alimentato le utopie dell'uguaglianza e dell'emancipazione all'insegna della laicità, l'Ottocento tutto e anche gran parte del Novecento furono caratterizzati dalla visione conservatrice borghese - protestante in Germania e Paesi anglosassoni e cattolica in quelli latini - secondo la quale il matrimonio e, quindi il legame coniugale, scaturivano dal dovere religioso e dall'obbligo di formare una famiglia quale istituzione tipica dell'immagine della "buona borghesia". La donna da sposare doveva essere una ragazza di rango adeguato a svolgere il "doveroso" ruolo di moglie e di madre. L'amore e la passione del rapporto, la felicità terrena dell'unione, appartenevano ai rapporti paralleli, ai quali erano deputate altre donne, amanti o professioniste del sesso. In entrambi i casi alla donna era riservato un ruolo strumentale, subalterno a quelli dell'uomo, privato dell'autonomia personale e della possibilità di realizzarsi in altri ruoli sociali. Era una visione alla quale davano regolamentazione il diritto positivo e legittimazione le elaborazioni teoretiche proprio dei grandi pensatori e della cultura dominante. Tra questi ritengo che più di Kant abbia dato il suo sigillo ontologico il Sistema filosofico di Hegel, sia sul piano strettamente teoretico sia su quello fattuale della sua vicenda umana.

Nel cammino del pensiero di Hegel si concretizza in tal modo l'abbandono del suo grande "amore" giovanile, passionale e letterario, per la donna Antigone, che l'aveva spinto a tradurre la rappresentazione teatrale di Sofocle. L'involuzione religiosa e borghese di Hegel, con riferimento alla sua visione della donna, si evidenzia e si definisce ancor più nel raffronto con letterati e pensatori a lui contemporanei.

Questi passionali amori per le eroine della grande letteratura sono anche tipici del rapporto con la donna avuto dai grandi autori, filosofi, poeti, scritto-

ri. E spesso essi hanno non solo vagheggiato i protagonisti delle opere letterarie, ma si sono identificati in qualcuno creato e rappresentato nelle loro opere.

Proprio Antigone fu anche la destinataria dell'innamoramento di Friedrich Hölderlin. Questi, grande amico di Hegel, giovanissimo analogamente s'immerse nello studio della Trilogia di Sofocle e dette alle stampe anche lui la traduzione dell'Antigone oltre che dell'Edipo Re. Nell'atmosfera romantica che ormai si respirava, la giovane Antigone non poteva non entrare nel cuore dei suoi lettori che la vedevano accomunata alle eroine romantiche con la sua vita segnata dalla morte negli affetti più cari, portatrice di bellezza e di amore, soprattutto consapevole e decisa sostenitrice della sua libertà senza condizioni, a fronte della legge dello Stato impersonata da Creonte.

Oltre a questo comune innamoramento virtuale, un'altra circostanza li accomuna. Anche Hölderlin ebbe una relazione con una signora, la bellissima moglie di un banchiere, nella cui casa era stato incaricato della cura dei figli.

Le loro strade umane e teoretiche erano destinate alla divaricazione. Hölderlin non tradì mai, anche nella concretezza quotidiana, la sua concezione dell'amore a cominciare dalla mai sopita passione e dal nostalgico vagheggiamento della bella e amata signora Susette, trasposta nel suo romanzo Diotima.

Per lui l'amore, il rapporto con la donna sono la continua "ricerca" dell'Unità quale libertaria condizione ontologica della persona. Nel continuo vagheggiamento di un legame minimamente "borghese" e senza condizionamenti strumentali, errabondo, minato da una grave situazione psico-fisica, forse schizofrenia, ricoverato negli ultimi anni in un manicomio, morì in solitudine senza il conforto di nessuno, dimenticato da tutti gli amici tra i quali Goethe e Schiller e soprattutto da Hegel, un tempo suo inseparabile amico e che nel 1803, sebbene Schelling lo avesse inutilmente pregato di dare soccorso all'amico. Due strade diverse, nemmeno parallele, evidenziate proprio nel modo di considerare il rapporto uomo-donna.

Hegel progressivamente annega nel tritacarne dell'assolutezza dello Spirito la giovanile esaltazione di Antigone. Porta a compimento, con l'accettazione dello spirito borghese nella quotidianità sociale, il tradimento dello spirito libero della femminilità dell'eroina della tragedia greca, in uno con il sacrificio della libertà individuale e, quel che è peggio, con il rifiuto di una filosofia che sia, come nel suo vero essere, amore mai compiuto del sapere. La filosofia finisce per essere nient'altro che "il proprio tempo appreso col pensiero", accetta-

zione di ciò che è; e la donna la realizzazione del “ruolo necessario di moglie e di madre”, quale deterministico momento dell’inarrestabile cammino storico dello Spirito.

La trionfante borghesia industriale, delimitando le effimere utopie della Rivoluzione francese, stava determinando nuove strutture e rapporti socio-economici. A questo nuovo assetto Hegel dà la giustificazione ontologica, all’interno della costruzione onnicomprensiva della totalità dell’Essere nel suo cammino storico. Insomma una benedizione papale!

Per Hegel la donna vive ed ha senso e funzione solo all’interno della famiglia; mentre soltanto l’uomo svolge il suo ruolo e la sua funzione nell’universo universale della comunità sociale. Il femminile, la donna è nella sua essenza incapace di superare la singolarità, il particolare della sua soggettività, perciò resta all’interno della famiglia. Come individuo che non ha diritto di partecipare alla vita della *pòlis* come lo è per l’uomo-cittadino, come singolarità che appartiene alla famiglia, è condannata a rimanere un’ombra ineffettuale. In quanto donna, appartiene all’oscuro ambito terrestre e naturale e non potrà assurgere alla Ragione. Per Hegel nell’uomo l’individualità vale solo come volontà universale e, quindi, l’uomo vale solo come cittadino, nella donna, invece, l’individualità vale solo come portatrice ed espressione dei valori del *ghènos*, come appartenenza di sangue alla famiglia.³³⁶

“L’uomo quindi ha la sua vita effettiva, sostanziale, nello Stato, nella scienza ecc., e, in genere, nella lotta e nel travaglio col mondo esterno e con se stesso, sì che egli, soltanto dal suo scindersi, consegue, combattendo, la sua unità autonoma con sè, la cui calma intuizione e la cui eticità soggettiva sensitiva egli ha nella famiglia, nella quale la donna ha la sua destinazione sostanziale, e, in questo, ha il suo carattere etico”.³³⁷ Così in *Lineamenti della filosofia del diritto*. E in precedenza, nella *Fenomenologia dello Spirito*, aveva caratterizzato il femminile con un termine - ironia - che nella tradizione filosofica costituiva una delle maggiori colpe degna di essere sanzionata, come asserisce Platone, con la morte più volte, perché gli ironici erano considerati empì. “Il femminile, eterna ironia della comunità, cambia con i suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato, trasforma la sua attività universale

³³⁶ W.Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1973, p. 240 e segg.

³³⁷ W. Hegel, *Lineamenti della filosofia del diritto*, Bari, 1965, pag. 156.

in un'opera di questo determinato individuo e inverte l'universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia. [...] Il femminile eleva in generale a valore la forza della giovinezza: il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore, il fratello, in cui la sorella trova l'uomo come proprio eguale, il giovane, mediante il quale la fanciulla sottratta alla propria insufficienza, consegue la gioia e la dignità della sposa".³³⁸

Da queste formulazioni, seppure elevate a momenti della progressione storica dell'universalità dello Spirito, trasuda tanta misoginia, negando alla donna ogni valoriale caratterizzazione originaria. Esaltando il sentimento, la dolcezza, la bellezza corporea del femminile, la funzione della maternità e il valido ruolo della famiglia, è il modo più subdolo e maschilista per riservare e destinare la donna ad un ruolo di subordinazione e di insignificanza sociale.

Nel capitolo VI della *Fenomenologia dello Spirito*, nell'interpretazione dello scontro Creonte-Antigone come rappresentato in Sofocle, emerge il suo pensiero sulla donna, sottolineando l'azione "delittuosa" di Antigone nel momento in cui esalta il "particolare" di contro all'"universale". La donna è lo spirito inconscio della singolarità che in lei viene all'esistenza!

Con efficacia concettuale e chiarezza semantica Carla Lonzi sintetizza così il pensiero di Hegel: "Coerentemente con la tradizione del pensiero occidentale, Hegel ritiene la donna per sua natura ferma in uno stadio, a cui egli attribuisce tutta la risonanza possibile, ma tale che un uomo preferirebbe non essere mai nato se dovesse considerarlo per se stesso. [...] La *Fenomenologia dello Spirito* è una fenomenologia dello spirito patriarcale, incarnazione della divinità monoteista nel tempo. La donna vi appare come immagine il cui livello significante è un'ipotesi di altri. La Storia è il risultato delle azioni patriarcali".³³⁹

Per Hegel il problema del contrasto uomo-donna rientra nella concezione della lotta servo-padrone. Di conseguenza è una contrapposizione classista non una querelle des sexes. Egli svia e mistifica la sudditanza della donna, che non avviene a livello classista ma di genere, in quanto al suo essere donna.

È vero che, come ritengo e concluderò questo excursus, la querelle è possibile risolverla non con il diritto né con una diversa formazione, ma elimi-

³³⁸ *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1973, pag. 34.

³³⁹ Carla Lozzi, *Sputiamo su Hegel*, in *Rivolta femminile*, Milano 1974. Fu scritto nel 1970.

nando le disuguaglianze socio-economiche prodotte dal capitalismo e dal neo capitalismo; eppure non si può non evidenziare che il pensiero marxiano ha ignorato di elaborare una prospettiva di liberazione della donna all'interno di una società a struttura non capitalistica e classista.

Marx e il marxismo di certo hanno operato un salto di qualità teoretico e politico nei confronti di Hegel, ma sono pur sempre rimasti all'interno di una società patriarcale, quella razionalizzata all'interno del tritacarne dell'onni-comprendivo sistema hegeliano. Egli più di altri filosofi ha razionalizzato il potere patriarcale. Nel principio femminile Hegel ripone una passività nella quale si verificano le prove del dominio maschile. L'autorità patriarcale ha tenuto soggetta la donna, e l'unico valore che le viene riconosciuto è quello di esservi adeguata come a una propria natura.

Essa è Natura e non perviene alla Ragione. È mero appetito sessuale, voglia, fame, desiderio, fremito e godimento, maternità e focolare, domesticità scatenata, furia domestica non domabile, bestia da letto, ninfomane. Tutti gli elogi rivolti alla donna, che evidenziano la sua maggiore sensibilità sono espressione della visione patriarcale della famiglia.³⁴⁰

d) Jean-Jacques Rousseau

Dopo aver espresso le considerazioni sul rapporto con le donne dei due grandi pensatori – Kant ed Hegel - ritenuti pilastri del cammino filosofico e culturale del mondo Europeo e Occidentale e che per tante ore di studio hanno impegnato i vecchi alunni dei Licei, non potevo ignorare il multiforme Rousseau, che ha con le sue “utopie” esplicitamente interessato trasversalmente filosofia, politica, pedagogia, narrativa, ecc.

Ancora oggi è assunto, con riferimento seppur nominativo, a rappresentare un Movimento protagonista della vita politica più significativa e innovativa dell'Italia. Lo strumento di aggregazione, di dibattito, di decisione e di quant'altro del Movimento 5Stelle, che nell'odierno universo digitale e virtuale ha sostituito le “sezioni” dei partiti e ripristinato sul web l'antica idea di

³⁴⁰ Ivi.

agorà, la concreta piattaforma con la quale si identificò il primo processo della democrazia greca, è stato intitolato proprio all'innovatore Rousseau.

Ponendo alcune connesse preliminari domande, che mi servono anche come prologo alla mia lettura del rapporto con la donna di questo grande del nostro passato culturale, non vorrei apparire impertinente, magari un saccente critico di questa forza politica, come oggi dall'alto della loro presunta "sapienza" fanno pregiudizialmente tanti. Per sgombrare eventuali dubbi aggiungo che considero positivamente questo Movimento, ritenendolo oggi in Italia l'unica forza politica capace di apportare qualcosa di nuovo e di diverso nella vita economico-sociale italiana, nella quale la destra continua a fare la destra e la sinistra, neoliberista, si è messa a fare concorrenza alla destra.

Ed ecco le domande. Chi ha scelto il nome di Rousseau per la piattaforma digitale del Movimento condivide il suo pensiero? Ne conosce gli aspetti significativi, anche sulla donna e la sua educazione? Ne conosce la implicita ed esplicita soluzione autoritaria? Insomma, le utopie politiche del pensatore Rousseau sono adeguatamente finalizzate ad una democrazia diretta? Sono veramente utilizzabili, almeno come prospettiva generale, per consentire ai cittadini la diretta partecipazione alla governance della società, di realizzare la giustizia con il concreto esercizio dei diritti umani e non di quelli positivi, di eliminare le disuguaglianze sociali e soprattutto quelle di genere, che qui interessano? O, consapevolmente, è stato scelto soltanto per il fascino del nome e di quanto impropriamente di lui è stato detto e pubblicizzato in questi due secoli?

Alla domanda sull'uguaglianza di genere, nelle seguenti poche righe cercherò di dare risposta, sulla cui giustezza e validità spero per una positiva valutazione nella generosità dei miei cinque lettori.

Come per Kant ed Hegel il rapporto con la donna acquista senso e collocazione con riferimento alla generale visione della realtà e alle concrete situazioni, analogamente avviene per Rousseau. È, infatti, dalla visione politica, tradotta nelle "utopie" espresse in modo particolare e organico nel *Contratto sociale* e nell'*Emilio*, che deriva la collocazione sociale della donna, unitamen-

te alle vicende personali come riportate nelle tante Biografie e nelle sue *Confessioni* o rappresentate nel romanzo epistolare *Giulia o la nuova Eloisa*.

Come nacque questo romanzo epistolare, che ricorda sia nel titolo sia nella trama e nelle situazioni l'amore tra Eloisa e il filosofo Abelardo?

Rousseau ormai era diventato famoso. Si trasferisce con Teresa e la madre all'Ermitage presso Montmorency, in una casa in campagna di proprietà di Madame d'Epinay. Sembrava vivere in serenità fino a quando "nel più bello delle mie dolci fantasticherie ebbi una visita della signora d'Houdetot".³⁴¹

La vicenda di questo amore è di fatto rivissuto come conflitto tra la passione e la morale, tra i sentimenti e le regole sociali, nel romanzo filosofico *Giulia o la Nuova Eloisa* ben presto diventato un grande successo. È egli stesso che racconterà la vicenda e l'identificazione tra la reale Sofia e l'immaginaria Giulia protagonista del romanzo: "Venne; la vidi, ero ebbro di amore senza oggetto, quell'ebbrezza mi affascino' gli occhi, quell'oggetto si fissò in lei. Vidi nella signora d'Houdetot la mia Giulia; e, in breve, non vidi più che la signora d'Houdetot, ma rivestita di tutte le perfezioni di cui avevo ornato l'idolo del mio cuore. [...] Ascoltandola, sentendomi vicino a lei, ero scosso da un fremito delizioso mai provato accanto a nessuna donna. [...] Nonostante i sentimenti straordinari provati vicino a lei, non mi accorsi da principio di quanto mi era accaduto. Solo dopo la sua partenza, volendo pensare a Giulia, fui colpito di non poter più pensare che alla signora d'Houdetot".³⁴²

La vicenda di Giulia si snoda allo stesso modo di quella antica di Eloisa: cede all'amante che è anche il suo precettore, ma le ragioni del dovere che discendono dalle imposizioni della patriarcale struttura familiare e dalle norme etiche e giuridiche della società, le impongono un matrimonio di convenienza voluto dal padre.

E per Giulia non c'è scelta. La sua passione non conta. Deve cedere di fronte al dovere di figlia e agli interessi della famiglia. Il legame del matrimonio e quello di eros, non sono compatibili.

Questo perché il matrimonio volto alla felicità familiare non è compatibile con l'amour passion. Rousseau suggerisce così che la felicità coniugale si regge su un principio di equilibrio, sull'amore agape. Esso è inteso come

³⁴¹ *Confessioni*, Einaudi 1955, p.472-3.

³⁴² Ivi, p. 483

tenerezza, amicizia, senso di fraternità, che si distingue dall'amore come eros, forza travolgente, e spesso, autodistruttiva. È vero che quest'ultimo sembra trionfare nelle parole finali di Julie, ma l'eros, ci avvisa Rousseau, è solo un sogno, un'illusione, un desiderio che in quanto tale deve essere sublimato, mai consumato.

In una delle lettere del romanzo, che la protagonista Giulia scrive al suo amante, è espressa la netta distinzione tra il legame del matrimonio e quello con l'amante.

“L'amore va continuamente unito a un'inquietudine, di gelosia o di privazione, che non s'accorda col matrimonio: il quale è uno stato di pacifico godimento. Non ci si sposa per pensare esclusivamente l'uno all'altro, ma per adempiere insieme i doveri della vita civile, governare con prudenza la casa e educare bene i figli. [...] Quanto al signor Wolmar, [il marito della protagonista Giulia-Eloisa] nessuna illusione ci fa parziali: ci vediamo come siamo; il sentimento che ci unisce non è il cieco trasporto dei cuori appassionati, ma l'invariabile e costante affetto di due persone oneste e ragionevoli le quali, destinate a trascorrere insieme il resto dei loro giorni, sono contente della loro sorte e cercano di addolcirsela a vicenda”.

Lo spazio esistenziale della donna è definito dalla finalità della riproduzione. Le esigenze sessuali ed erotiche – nel significato legittimo dell'eros – non esistono. Queste nelle loro declinazioni appartengono solo all'uomo. La donna ha ruolo e funzione soltanto finalizzati a conservare l'ordine politico di segno maschile. Di qui discende anche il progetto educativo che sarà organicamente illustrato nell'Émile.

In un altro passaggio del romanzo chiaramente e sinteticamente lo formula: “Dimostrato che gli uomini e le donne non hanno, e non debbono avere, lo stesso carattere o lo stesso temperamento, ne consegue che non debbono ricevere la stessa educazione”.

Da una parte la morale, i doveri e le convenzioni che la società civile impone con le costruzioni giuridiche e religiose compatibili con la legge etica; dall'altra la pura passione amorosa, espressione quasi sacrale della natura, fondamentale e inalienabile diritto umano.

È la concezione della donna come moglie e come madre sulla base del principio di una radicale differenza di genere, che assegna i ruoli predeterminati nella società. Da una parte la passione e l'amore, dall'altra la tranquillità e la

pacificazione con l'ambiente civile; da una parte la libertà e l'autonomia della persona, dall'altra il rispettabile benessere sociale.

È una distinzione dicotomica che lo stesso Rousseau sottolinea nella prefazione del libro: "Una ragazza casta non ha mai letto romanzi; a questo ho posto un titolo abbastanza chiaro perché chi lo apre sappia di che si tratta. Coi che, nonostante il titolo, ardirà leggerne una sola pagina, è una ragazza perduta; ma non imputi la sua perdizione a questo libro, il male era fatto già prima. Poiché ha cominciato, finisca: non rischia più niente".

Non tutto è tranquillo nel vivere la dicotomia imposta dall'esteriorità del "dovere" e delle convenzioni.

In un'altra lettera di Giulia: "Per ogni dove non vedo che argomenti di contentezza, e non sono contenta. Un segreto languore mi s'insinua in fondo al cuore, lo sento vuoto e gonfio, come una volta dicevate del vostro; l'affetto che provo per tutto quanto mi è caro non basta per occuparlo, gli rimane una forza inutile di cui non sa che fare. È una ben strana pena, lo ammetto; ma non perciò è meno reale. Amico mio, son troppo felice; la felicità mi annoia".

In questo bene-stare c'è sempre un'inquietudine di fondo che diventa noia quotidiana e desiderio di altro che non sia la routine dell'emarginazione del convenzionale e doveroso ruolo di moglie e di madre. Il contrasto tra la vita vissuta secondo l'etica, tra i doveri imposti dalle convenzioni sociali e la vita vissuta secondo le autonome determinazioni del suo essere donna nella pienezza dell'essere persona, si riflette nell'intima scissione: "Tuttavia vivo inquieta; il mio cuore non sa cosa gli manca; desidera senza che sappia che cosa. Poiché non trova nulla quaggiù che le basti, l'anima mia cerca avidamente altrove qualcosa che la riempia".

Qualcuno ha visto in questa situazione psicologica della protagonista Giulia la "bellezza sentimentale" del turbamento romantico. Certo, si potrà vedere anche questo! Non serve, però, a nascondere la complessiva visione piccolo borghese e il convenzionalismo sociale connesso alla religiosità, sia la rigidità calvinista del padre, prima, sia quella successiva meno opprimente del pastore Lambercier di Bossey, ma pur sempre ispirata agli inderogabili principi religiosi e morali.

E poco dopo Rousseau, pur convertito al Cattolicesimo per la frequentazione di Madame de Warens, respirerà ancora un ambiente fatto di regole morali e di "doveri" sociali. Anzi, sperimenterà di fatto su se stesso la scissione

interiore che era rappresentata nella Giulia-Eloisa del suo romanzo, quando della sua protettrice diventerà l'amante.

In fondo nel "rivoluzionario" Rousseau, si rifletteva tutta intera la sua visione politica sostanzialmente giusnaturalista, seppur anomala, e giacobina. È vero che egli elimina il "contratto di dominazione" e si presenta come il rivoluzionario precursore del marxismo, tesi, questa del giacobinismo, alla quale dettero sostegno gli stessi Marx e Lenin e molti altri storici e pensatori di ascendenze marxiste, a cominciare dallo storico francese Mathiez.

Aveva, invece, visto bene Antonio Gramsci che gli aveva dato la giusta definizione di "fenomeno puramente borghese", anche se in seguito, per motivazioni contingenti ed operative, giudicò positivamente la sua prospettata alleanza tra borghesia e masse contadine.

Rousseau non è altro che un partigiano della piccola borghesia. Forse le proposte che le classi sociali privilegiate non potevano accogliere e la sua ostilità contro la grossa borghesia hanno fatto sì che fosse visto come un anticipatore del pensiero marxiano. In Italia i sostenitori di questa tesi furono negli anni 1960/'70 Galvano della Volpe e Lucio Colletti.

La sua visione complessiva non ha niente del Comunismo e delle analisi di Marx. Direi che nel suo complesso è quella che oggi attribuiremmo al conservatorismo moderato e progressista della media borghesia. Egli non comprende il "primordiale comunismo dei beni", tanto meno l'"accumulazione originaria"; né rifiuta i presupposti strutturali del Capitalismo nascente. Resta il fautore della proprietà privata dei beni di produzione. Conservando l'esistenza dello Stato, non può essere considerato nemmeno il fautore di una democrazia diretta, che per prima cosa prevede la sola istituzione della società civile quale soggetto costituente. In fondo il suo "Contratto sociale" non è altro che un accordo pattizio tra piccoli borghesi proprietari dei mezzi di produzione.

Il suo modello di Società non poteva non comportare una visione della donna tipicamente piccolo borghese, conforme ed adeguata a quella che caratterizzava la sua epoca. La differenza di genere era accentuata ancor più per i ruoli rigidamente assegnati alla donna, per cui la superiorità dell'uomo era sancita nettamente, sul piano etico, socio-economico e giuridico. È una superiorità che emerge ancor più evidente e teoreticamente motivata proprio nella

sua opera forse principale, in ogni caso maggiormente conosciuta e citata nel settore degli studi pedagogici, l'*Émile*.

C'è anche un altro ascendente, piuttosto psicologico, connesso alla sua vita, che influisce senz'altro sull'importanza data alla figura femminile nel ruolo di madre, soprattutto sul piano educativo.

Egli non ha avuto mai una madre e le sue cure, avendola perduta nel momento della nascita.

Sempre nelle *Confessioni* rievoca la sua nascita e la presenza della madre mai vista, nel ricordo emotivo che ne ha il padre, che insieme a lui legge ogni sera uno dei libri che essa aveva lasciato: "Costai la vita a mia madre, e la mia nascita fu la prima delle disgrazie. Non ho mai saputo come mio padre sopportò quella perdita, ma so che non se ne consolò mai. Credeva di rivederla in me, senza poter dimenticare che gliela avevo tolta io: non mi abbracciò mai senza che io non sentissi dai suoi sospiri, dai suoi abbracci convulsi, che un rimpianto amaro s'insinuava nelle sue carezze".³⁴³

Emozioni ed affetti che non ha mai avuto e che coglie attraverso quelli del padre che gli procurano un'intensa nostalgia di un rapporto solo agognato e diventato materia di immaginazione, trasposta nella creazione di un indispensabile ruolo sociale e di uno specifico percorso educativo a quel ruolo dedicato.

Che la figura del padre non abbia inciso su Rousseau lo dimostra il fatto che non educò i suoi figli portandoli in un orfanotrofio. Cosa che il suo rimorso espresso nelle *Confessioni* non serve a giustificare: "Mentre filosofavo sui doveri dell'uomo, un avvenimento sopraggiunse a farmi riflettere più a fondo sui miei. Thérèse rimase incinta per la terza volta. Troppo sincero con me stesso, troppo intimamente fiero per smentire i miei principi con le mie azioni, presi a esaminare il destino dei miei figli, e i miei vincoli con la loro madre, sulla base delle leggi naturali, della giustizia e della ragione, e su quelle della religione pura, santa eterna come il suo autore, che gli uomini hanno insozzato fingendo di volerla purificare [...]. Mai un solo istante nella sua vita Jean-Jacques poté essere un uomo insensibile, spietato, un padre snaturato. Se esponessi le mie ragioni, ne direi troppe. E, poiché esse hanno avuto il potere di sedurmi, potrebbero sedurre tanti altri: non voglio esporre i giovani, che

³⁴³ Rousseau, *Confessioni I*, Einaudi, 1955, pag. 46.

potrebbero leggermi, a lasciarsi sedurre dal medesimo errore. Mi contenterò di dire che esso fu tale, che, affidando i miei figli alla pubblica educazione, non potendoli allevare io stesso, destinandoli a un destino di operai e di contadini, piuttosto che di avventurieri e di cacciatori di doti, ritenni di compiere un atto di cittadino e di padre, e mi considerai un membro della repubblica di Platone. Più di una volta, da quel tempo, i rimpianti del mio cuore m'insegnarono che mi ero sbagliato. Ma siccome la ragione non è mai stata dello stesso parere, spesso ho benedetto il cielo di avere, in quel modo, scongiurato a essi la sorte del loro padre, e quella che li minacciava quando sarei stato costretto ad abbandonarli. Se li avessi affidati alla signora d'Épinay o alla signora di Luxembourg che, per amicizia, generosità o altri motivi, cercarono in seguito di prenderne cura, sarebbero forse stati più felici o, almeno, sarebbero stati allevati come persone oneste? Non so; ma sono sicuro che li avrebbero costretti ad odiare, forse a tradire, i loro genitori. È cento volte meglio che non li abbiano conosciuti. Il mio terzo figlio seguì, dunque, ai Trovatelli la sorte dei primi due, e così i due seguenti. Ne ebbi, infatti, cinque in tutto. Quella soluzione mi parve così buona, sensata e legittima, che, dal vantarmene apertamente, mi frenò solo un riguardo alla madre; ma ne parlai a tutti coloro cui avevo dichiarato i nostri rapporti. [...] Tutto sommato, scelsi per i miei figli il meglio, o quel che credetti tale. Avrei voluto, vorrei ancora essere stato allevato e nutrito io stesso come lo furono loro³⁴⁴.

Con il ragionamento, Rousseau cerca di mettere a tacere la coscienza, ma il cuore sembra non darsene pace ed egli torna a scriverne con tormento: “La decisione da me presa nei riguardi dei miei figli, per meditata che mi fosse parsa, non sempre mi aveva lasciato tranquillo il cuore. Meditando il mio Trattato sull'educazione, mi resi conto d'aver trascurato doveri da cui nulla mi poteva dispensare. Il rimorso divenne finalmente così vivo, che mi strappò quasi la pubblica confessione della mia colpa, all'inizio dell'Emilio, e, anzi, l'allusione è

³⁴⁴ Rousseau, pagg. 392-3 cit.

così chiara che, dopo un tal passo, è stupefacente che si sia avuto il coraggio di rimproverarmela”.

Quello che avrebbe visto nel rapporto con la madre lo prefigura nel percorso formativo della Sofia della sua elaborazione pedagogica.

C'è anche un altro reale rapporto con una donna, in cui viene a concretizzarsi la commistione di ruoli assegnati alla figura femminile e nella quale si rispecchia la nostalgia di una madre mai avuta e rivissuta attraverso il legame d'amore del padre.

È Madame de Warens, che lo accolse con affetto e cura quando si trasferì nella Savoia, oltre che convincerlo alla conversione al Cattolicesimo.

Ecco come egli stesso rievoca nelle *Confessioni* quel legame ad un tempo materno e di amante. “Sin dal primo giorno la più dolce familiarità si stabilì tra noi al medesimo livello sul quale essa continuò per tutto il resto della sua vita. “Piccolo” fu il mio nome: “Mammina” il suo; e restammo sempre “Piccolo” e “Mammina”, anche quando il numero degli anni ebbe quasi cancellato la differenza fra noi”.³⁴⁵ E ancor più questa nostalgia emozionale di una figura materna, mai avuta nel suo processo di crescita, è espressa con chiarezza nella narrazione del loro primo rapporto d'amore: “Fui felice? No. Gustai il piacere. Non so quale invincibile tristezza ne avvelenava l'incanto. Era come se avessi commesso un incesto. Due o tre volte, stringendola con passione tra le braccia, inondai il suo seno di lacrime”.³⁴⁶

Sarà stato forse questo legame nel quale la componente materna aveva un ruolo significativo, che legittimava e consentiva il triangolo amoroso con Madame Warens, la quale contemporaneamente aveva come amante anche il domestico e giardiniere Claude Anet.

Questo amore non gli impedisce di iniziare un'altra relazione con una donna, signora Larnage, con la quale ha un'esperienza sessuale mentre in viaggio si reca a Montpellier per cercare un medico che sappia capire di cosa sia malato. Una relazione molto erotica durata solo alcuni giorni, che come egli stesso ri-

³⁴⁵ *Confessioni*, cit. pag.117

³⁴⁶ *Ivi*.

ferisce, “era una sensualità così ardente nel piacere e un’intimità così dolce nel conversare che quel sentimento aveva tutto il fascino della passione”.

Quando, dopo un vario peregrinare con ritorno in Savoia e andata a Lione, va a Parigi dove stabilisce il legame più solido della sua vita con Teresa Le Vasseur, una giovane ventitreenne che egli difende da un importuno. È una cucitrice incolta, sa un po’ scrivere ma non sa leggere. Lo seguirà in Svizzera, in Inghilterra, in Francia. Dirà di lei: “Vivevo beato con la mia Teresa come con il più bel genio dell’universo”. Sarà la donna con la quale contrarrà il matrimonio e dalla quale avrà ben cinque figli. Tutti e cinque furono lasciati all’ospizio dei trovatelli, contraddicendo ciò che stava teorizzando sull’importanza esclusiva della madre nell’educazione dei bambini.

Perché sposa Teresa? Perché vede in lei la donna con cui condividere la propria vita? La risposta è nell’utopia dell’educazione ideale espressa nell’Emilio.

Dopo aver disegnato la formazione di Emilio, un uomo nuovo per una società nuova, che si svolge al di fuori della società esistente, affinché non sia contaminato dai suoi difetti, egli si preoccupa di educare anche la sua futura compagna. È Sofia la donna che riceverà analogamente una formazione adeguata al suo ruolo all’interno della nuova società.

Quali sono secondo Rousseau la sua funzione e il suo ruolo?

“Nell’unione dei sessi ciascuno concorre ugualmente all’oggetto comune, ma non nella stessa misura. Da questa diversità nasce la prima differenza determinabile fra i rapporti morali dell’uno e dell’altro. L’uno deve essere attivo e forte, l’altro passivo e debole: bisogna di necessità che l’uno voglia e possa, l’altro basta che non ponga resistenza”.³⁴⁷ E quest’altro è la donna, alla quale spetta la sola funzione di accudire ai figli e alla casa.

In vista di questo ruolo, il divertimento delle fanciulle in crescita è nell’esclusivo gioco con le bambole e l’apprendimento nell’acquisire la competenza del cucire. La cultura, anche nella minimale dimensione, è completamente esclusa. Nel libro V dell’Emilio lo afferma con chiarezza e decisione: “Quasi tutte le bambine imparano con ripugnanza a leggere e scrivere; ma quanto a tenere l’ago, questo è quello che imparano volentieri. Esse immaginando

³⁴⁷ Rousseau, *Emilio*, libro V, in Opere, Sansoni editore 1972, p. 612.

di essere grandi, pensano con piacere che queste abitudini potranno servir loro”.³⁴⁸

Si potrebbe pensare che il ruolo assegnato alla donna risenta dalle consuetudini della società a lui contemporanea o dalle elaborazioni della cultura del tempo. Quanto alla prima, basta osservare che Sofia, al pari di Emilio, viene educata al di fuori e lontana dalla società esistente. Un’educazione, insomma, per una nuova società, nella quale il suo ruolo è subalterno, finanche quello del credo religioso che deve essere quello del marito.

Quanto alla seconda, basterebbe citare Condorcet, che indubbiamente anticipa proposizioni che saranno proprie del movimento femminista del primo Novecento.

La visione di Rousseau si colloca è vero nella società del tempo, ma per fornire i presupposti teoretici alla nascente moderna società industriale tutta fondata sul principio del patriarcato per la legittimazione giuridica e morale della subalternità femminile all’uomo. Egli interpreta nel modo più radicale possibile questa esigenza della emergente classe borghese.

E ciò spiega anche perché abbia scelto come moglie Teresa, la ragazza che descriverà in questo modo fin da quando la conobbe: “La prima volta che vidi comparire quella ragazza a tavola, fui colpito dal suo contegno modesto, e ancor più dal suo sguardo vivo e dolce, che per me non trovò mai eguali. [...] Qualcuno provocò la piccola, io ne tenni le difese. I bricconi se la presero immediatamente con me. Anche se non avessi avuto una naturale simpatia per quella povera ragazza, la compassione, il contrasto, me l’avrebbero ispirata. [...] Divenni apertamente il suo paladino. [...] Lei ritenne di vedere in me un uomo onesto; e non si ingannò. Io credetti di vedere in lei una ragazza sensibile, semplice e priva di civetteria; non m’ingannai neanch’io. Le dichiarai in anticipo che non l’avrei né abbandonata né sposata mai. [...] La vidi interdetta e confusa prima di arrendersi, volersi capita, e non ardire spiegarsi. [...] Ci spiegammo, finalmente: piangendo, lei mi confessò un unico fallo, appena più che bambina, frutto della sua ignoranza e dell’astuzia di un seduttore. Capito il suo problema, lanciai un grido di gioia: Verginità! – esclamai - proprio a Parigi, proprio in una ragazza di vent’anni, si dovrebbe cercarla! Ah, mia Thérèse, sono troppo felice di averti savia e sana, e di non trovare in te

³⁴⁸ Ivi, pag. 620.

quel che non cercavo. [...] Ancora adesso lei legge a stento. Non è mai riuscita a ricordare l'ordine dei dodici mesi dell'anno, e non conosce una sola cifra, malgrado tutte le pene che mi son preso per insegnargliele. Non sa né contare il denaro né calcolare il prezzo di alcunché. La parola che le viene parlando alle labbra è spesso l'opposto di quella che vuol dire".³⁴⁹

Se questo potrà spiegare il perché di un matrimonio, non potrà mai spiegare come di Rousseau si possa dire che sia un "rivoluzionario" e sostenere che anticipi il pensiero marxiano; né potrà motivare perché con il suo nome sia stata identificata una piattaforma telematica espressione e strumento di una post-moderna democrazia della partecipazione diretta dei cittadini alle decisioni politiche della governance.

e) Karl Marx

Dopo aver dato uno sguardo alla visione della donna nel pensiero politico e pedagogico di Rousseau, è quasi d'obbligo proseguire con una lettura di ciò che scrisse su tale tema Karl Marx, un tempo insostituibile contenuto di apprendimento per gli studenti liceali. Oggi, trattato come un "cane morto", viene buttato nel cassonetto dei rifiuti e nemmeno da raccolta differenziata.

Ne diamo sintetica lettura proprio perché egli ebbe a giudicare positivamente Rousseau, ritenendolo un suo precursore; non, come di fatto fu, un reativo rappresentante del pensiero piccolo borghese e del nascente moderno capitalismo.

D'obbligo è anche una domanda in funzione di prologo. Il Marx rivoluzionario, il pensatore paladino dell'uguaglianza sociale, il nemico di ogni tipologia di proprietà privata, il sacerdote dell'affrancamento da ogni schiavitù e da ogni emarginazione, lo fu anche per quanto riguardava la condizione civile, sociale ed economica della donna? Ovviamente la domanda e la conseguente lettura non si estendono all'universo di pensiero e di fattuale realizzazione che si raccoglie sotto il termine onnicomprensivo di marxismo, di comunismo o di socialismo. Solo a ciò che porta la firma in calce di Marx. Non dò conto nemmeno di ciò che è attribuito o firmato da Engels, ricordando la varietà interpretativa di riferimento. Tra i tanti cito György Lukács, che nel primo Novecento evidenziò notevoli differenze tra i due su molte tematiche e, per

³⁴⁹ Dal libro VII delle *Confessioni*, cit.

quello che ci riguarda, sulle questioni di genere e sulla famiglia. La differenza, comunque, starebbe nel maggiore o minore rilievo dato al determinismo economico.

In verità tale tematica marxiana non è stata molto discussa se non negli anni '70/'80 del secolo decorso, quando cominciò a muoversi in Italia il complesso movimento femminista. Il discorso sulle relazioni di genere e le conseguenti problematiche sull'emarginazione finivano pur sempre per confondersi con la generale teoria economica ed il problema delle classi. Tant'è che le studiose femministe hanno sempre considerato il pensiero di Marx non interessato ai problemi di genere e alla questione femminile.

A ben vedere, infatti, le disuguaglianze di genere sono trattate all'interno delle disuguaglianze di classe, per cui gli storici e le femministe marxiste hanno dovuto ricondurre la questione femminile nel complessivo problema della divisione della società in classi. Il problema della donna, secondo queste interpretazioni, non avrebbe potuto trovare soluzione se non all'interno della lotta di classe, giammai in una società capitalistica e borghese, perché esso non è "culturale", ma economico, determinato dallo sfruttamento capitalistico da parte dei proprietari dei mezzi di produzione. Di questo in seguito.

Come per gli altri pensatori, diamo innanzitutto un rapido sguardo al suo rapporto con le donne nella vita reale.

Egli di umile famiglia sposò un'aristocratica, Jenny von Westphalen, una baronessa anglo-tedesca, sorella di un ministro della Prussia, che abbandonò gli agi della sua vita per quella che si rivelerà sempre una di stenti. Inoltre dovette provvedere ai suoi sei figli, dei quali due morirono. E due figlie, sposate a due ricchi uomini, si suicidarono.

Era anche una donna molto bella, ammirata e desiderata dai salotti del bel mondo. Certamente fu una donna coraggiosa e senz'altro animata da un grande amore, per adattarsi a vivere in una modestissima casa di due stanze con un uomo che non disdegnò una relazione con la governante, dalla quale ebbe anche un figlio.

Per evitare sia di incidere sul rapporto tra Karl e Jenny, sia per l'opinione pubblica, Engels si assunse la responsabilità della paternità, che rivelò soltanto poco prima di morire, quando i due protagonisti erano già morti. Qualcuno ipotizza che Jenny ne avesse avuto contezza e che l'avrebbe sopportata per il

grande amore che nutriva per Karl. Un legame che durò tutta una vita e fu di certo per niente di routine e per dovere etico-sociale.

Di questo amore e dell'affetto che intercorreva tra i due, sono testimonianze, quella della figlia Eleanor, di quando Karl riuscì un giorno a recarsi nella stanza di Jenny, dopo che la madre affetta da un tumore al fegato e il padre da grave malattia ai polmoni vissero per lungo tempo in stanze diverse - Mai dimenticherò il mattino in cui egli si sentì abbastanza forte per recarsi nella camera di mamma. Essi erano di nuovo insieme, giovani, lei come una ragazza innamorata e lui come un giovane innamorato, che entrano insieme nella vita e non come un vecchio strappato alla malattia e una vecchia donna morente che si accomiatano l'uno dall'altra per sempre -; e quella espressa in una relazione da una spia che seguiva casa Marx per conto di Bismark e del Kaiser Guglielmo e, forse, su "richiesta" del fratello di Jenny che era Ministro - Sua moglie, una donna colta e affascinante, si è adattata a questa vita da zingari e sembra trovarsi a suo agio persino nella miseria. Come marito e come padre, Marx, a dispetto del suo carattere selvaggio, è il più tenero e affettuoso degli uomini -.

Senz'altro credibili sono il sentimento e la motivazione espresse dalla stessa Jenny in una lettera-risposta data ad Engels che aveva formulato apprezzamenti lusinghieri per il fatto che essa aveva dimostrato tanta forza per abbandonare l'agiatezza della sua famiglia per unirsi a Karl, che poteva offrirle soltanto miseria e disagi. - "Sono scappata dalla noia mortale. Non c'è felicità senza ribellione. Ribellione contro l'ordine dominante, contro il vecchio mondo. È questo quello in cui credo. E spero che il vecchio mondo crolli presto."

Di certo Marx come uomo reale avrà avuto i suoi difetti e non sarà stato facile vivergli accanto, per il carattere, per la vita disordinata e non confortata da autonomia finanziaria, ed anche per la scarsa cura del suo corpo, come si deduce sempre da una relazione del segugio del Kaiser prussiano, soprattutto per una donna che era vissuta nell'eleganza e nella pulizia di una casa aristocratica - "Uomo disordinato, per Karl Marx lavarsi, prendersi cura della sua persona, cambiare la biancheria, sono eventi piuttosto rari. Spesso è ubriaco, dorme tutto il giorno vestito sul sofà, incurante di tutto". Il che fa ancor più risaltare l'amore e il reciproco affetto che animavano il rapporto tra Karl e Jenny, anche se offuscato da qualche "scappatella" imperdonabile. Un legame matrimoniale molto diverso da quello formale e di dovere proprio dell'epoca

borghese che abbiamo visto essere il costume concretizzato negli altri pensatori da me analizzati nei precedenti articoli.

Per quanto riguarda la teorizzazione del rapporto con la donna, una cosa risalta subito nella sua concezione e che lo distingue in modo netto dalla visione del pensiero “femminista”. Quest’ultimo resta pur sempre al di fuori di un’analisi socio-economica strutturale, operando nell’ambito degli assetti borghesi e capitalistici. Il femminismo conduce le sue battaglie per la rivendicazione della parità di genere come contrapposizione di due sessi, non pervenendo alla considerazione che l’emarginazione di genere è dovuta alla mancata eliminazione della proprietà privata e del rapporto di lavoro salariato. Per le/i teorici del femminismo il problema è sempre ricondotto nell’ambito di un’acquisizione culturale da parte della società e degli individui e non con riferimento all’economia.

Quando Marx dice che per liberare la donna bisogna che le funzioni della famiglia siano assunte “felicamente” dalla società, il suo pensiero non è certamente da assimilare al femminismo. Egli ritiene che questo sia il presupposto dell’uguaglianza di genere.

Condizione per l’uguaglianza femminile è la stessa per la liberazione dall’oppressione e sfruttamento del maschio in quanto proletariato. È all’interno della lotta di classe che va vista la lotta per l’emancipazione della donna. Uguaglianza dei sessi e uguaglianza sociale tout court coincidono nella lotta, nelle motivazioni e nelle prospettive politiche. La concezione delle modalità e delle regolamentazioni etiche e giuridiche del matrimonio sono storicamente determinate dalle modalità nelle quali si realizzano i rapporti produttivi e i conseguenti assetti giuridici. Marx muove di qui per discorrere dell’emancipazione della donna.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* fa un fugace riferimento al matrimonio e alla donna, all’interno del più generale discorso sulla soppressione della proprietà privata e delle progressive forme di comunismo. Il riferimento esprime ciò che, matrimonio e donna, non debbano essere quando si sarà realizzato il “comunismo in quanto soppressione positiva della proprietà privata. [...] come appropriazione della vita umana, come soppressione positiva di ogni estraniamento, dunque il ritorno dell’uomo dalla religione, dalla famiglia, dallo Stato, dal diritto, ecc. nella sua esistenza umana, cioè sociale”. E lo fa esemplificando la prima forma di “comunismo” conseguente alla sop-

pressione della proprietà privata, il comunismo rozzo, che ha misura limitata, che riporta l'uomo non all'autoconsapevolezza della riappropriazione del sé oggettivato, ma alla "generale prostituzione" della cosa in cui l'uomo era alienato.

In una nota a margine della pag. xxxx dei *Manoscritti* Marx sinteticamente: "Nella pratica io mi posso comportare umanamente verso la cosa solo se la cosa si comporta umanamente con l'uomo". Insomma è il divenire sociale della totalità dell'essere, in cui si realizza in uno la dimensione libera e autoconsapevole dell'uomo e della donna.

Nella società borghese il matrimonio è "certamente una forma di proprietà privata esclusiva", ma opponendo alla proprietà privata quella privata generale del comunismo rozzo, il movimento si esprime sotto forma animale.

Al matrimonio borghese, dove la donna è esclusivo possesso e proprietà, nel comunismo rozzo e senza pensiero si sostituirebbe la comunanza delle donne, in cui la donna diventa una proprietà collettiva e comune.

Ecco le esemplari parole di Marx: "Come la donna passa dal matrimonio alla prostituzione generale, così l'intero mondo della ricchezza, cioè dell'essenza oggettiva dell'uomo, passa dal rapporto del matrimonio esclusivo con il proprietario privato al rapporto di prostituzione generale con la comunità".

Questa è fase in cui si esprime la smisurata degradazione dell'uomo nel rapporto a se stesso, un rapporto senza la mediazione dell'autocoscienza, un rapporto sostanziato dall'immediatezza naturale. E questa degradazione si esprime anche nel rapporto con la donna, considerata preda alla mercé della voluttà collettiva. Il rapporto generico non mediato con la natura caratterizza il rapporto con l'uomo e lo stesso con la donna.

Netta è la conclusione di Marx: "A partire da questo rapporto si può giudicare quindi il grado di civiltà dell'uomo nel suo complesso. [...] La prima soppressione positiva della proprietà privata, il comunismo rozzo, è dunque soltanto una forma in cui si manifesta la bassezza della proprietà privata che vuole porsi come comunità positiva".

L'anno successivo ritorna incidentalmente su questo tema in un'opera scritta insieme ad Engels, ma le pagine dedicate al problema della donna furono scritte interamente da lui. Sono il capitolo quinto ed ottavo.

Si tratta della *Sacra famiglia*, opera sempre citata ed esaminata con riferimento alle critiche mosse nei confronti dei fratelli Bauer e dei giovani he-

geliani. Il titolo, infatti, proposto dagli autori - *Critica della critica critica* - esprimeva bene l'intento di un pamphlet e non di una elaborazione teoretica da pubblicare a scopo commerciale, che è sempre nelle finalità degli editori.

Quei due capitoli, dedicati al moralismo con il quale Eugène Sue investe Fleur de Marie, personaggio femminile principale del suo romanzo - *I misteri di Parigi* -, una prostituta che viene "salvata" dal principe Rodolphe di Gerolstein, il quale, per liberare la sua coscienza dal passato non esente da colpe, si era dedicato alla missione di recuperare chi sostanzialmente buono si era "perduto" per condizioni e situazioni non dipendenti dalla sua volontà. Nel romanzo prevale il moralismo di condanna della donna, che, nonostante fosse stata costretta a trovare nella prostituzione l'unica fonte di sostentamento non avendo altra autonoma scelta, viene valutata nella sua degenerazione dalla donna religiosa e dal prete ai quali era stata affidata dal principe. Senso di colpa, degenerazione, immoralità sono attribuite alla povera vittima di situazioni oggettive. Marx esprime qui sia una condivisione simpatetica con la sorte della donna, sia per la generalità delle donne della classe operaia e subalterna, criticando l'astrattezza della religiosità, quasi l'umanità fosse costituita dalla sola forma della spiritualità.

Per lui la questione di genere nella società borghese e capitalistica è vista non con analisi astratta, indifferente e solo sul piano antropologico, ma come analisi concreta di situazioni concrete.

Dello stesso periodo c'è uno scritto-documento di Marx - A proposito di suicidio, titolo originale *Peuchet: about suicide o anche Du suicide et ses cause* - che a primo approccio può apparire fuori dai suoi percorsi strettamente economici e filosofici. È invece un testo che senza ombra di dubbio possiamo ritenere quasi contemporaneo, all'interno dell'attuale dibattito sul femminicidio. Più che un'elaborazione teoretica è la pubblicazione di alcuni documenti desunti dalle relazioni di un ex capo degli archivi della polizia francese durante la Restaurazione.

Indipendentemente dalla introduzione e dai commenti camuffati, si considera come opera scritta da Marx perché i suoi commenti non sono stati distinti dal testo. Il testo è nella sua interezza condiviso, come se fosse espressione del proprio pensiero. Si tratta sostanzialmente di una raccolta di episodi realmente avvenuti e di eventi di vita quotidiana accomunati da un tema centrale

che li unifica: il suicidio come conseguenza dell'oppressione della donna nella società moderna prodotta dall'economia capitalistica.

La domanda da porsi è sicuramente, perché Marx sceglie questi documenti e li fa propri?

Non fu interessato né mosso dalla curiosità per il suicidio, come non lo fu Peuchet. Fu, soprattutto per Marx, il valore di documento utile per una critica non discutibile della società borghese quale risultato dell'economia capitalistica. Da tali documenti, al pari dell'odierno femminicidio, il suicidio emerge evidente come espressione ed esantema di una società fondata sul principio di proprietà, che dall'economia si estende all'interno della famiglia.

La competizione, che si trasforma in desiderio di prevalere e dominare, di assegnare i ruoli di subordinazione in base non solo alle possibilità di potere ma anche a quanto dettato dall'etica, dalla morale e reso sacrale dalla religione, non lascia, in particolare alla donna, alcuna possibilità di emancipazione. Essere schiave o suicidarsi!

Marx elenca quattro casi di suicidi, tre dei quali sono donne. Due di esse sono borghesi benestanti! Il che esemplifica che negli scritti giovanili per Marx l'emarginazione della donna non era soltanto ascrivibile ai rapporti economici messi in essere dal capitalismo, alla suddivisione in classi della società, ma anche ad una discriminazione di genere.

Il primo caso riguarda una ragazza indotta al suicidio dalla violenta autorità patriarcale della famiglia. Marx nel commento evidenzia la vigliacca vendetta di individui costretti alla sottomissione nella società borghese contro quelli più deboli di loro stessi.

Il secondo esempio di suicidio narra di una ragazza rinchiusa da suo marito per gelosia. È emblematico del potere incondizionato nel matrimonio dell'uomo sulla moglie, considerata alla stregua di un oggetto del quale si abbia il possesso di proprietà e l'assoluta disponibilità. Marx commenta paragonando il marito ad un padrone di schiavi. Grazie alle norme del diritto civile e delle leggi sulla proprietà il maschio ha potuto trattare sua moglie come un avaro tratta la sua cassaforte. Egli fa dipendere questa situazione dalle relazioni familiari istaurate nella società borghese.

Il terzo caso sembra possa essere avvenuto anche qualche decennio fa, quando si chiese in Italia una legge per consentire l'aborto. È relativo ad una ragazza nubile rimasta incinta. Le regole morali e religiose, la patriarcale fa-

miglia borghese, l'ipocrisia dell'opinione sociale e le leggi che vietavano l'aborto volontario la spinsero e condussero al suicidio.

Delle pagine del documento³⁵⁰ trascrivo soltanto due brevi commenti dell'autore: "È anzitutto insulso dire contro natura un'azione [il suicidio] così frequente; il suicidio non è affatto contro natura perché capita ogni giorno. Ciò che è contro natura non avviene. Invece è nella natura della nostra società generare molti suicidi. [...] Negli uffici da me ricoperti nell'amministrazione di polizia, i suicidi erano fra le mie competenze; volevo arrivar a saper se fra le loro cause determinanti ce ne fosse una di cui si potesse prevenire l'azione. Intrapresi un'ampia ricerca in proposito. Trovai che ogni tentativo sarebbe vano, tranne una riforma totale dell'attuale ordinamento sociale".

Il pensiero di Marx sulla donna è stato sempre guardato con sospetto dall'universo femminista, spesso con aperta o sottesa critica, anche quando le considerazioni venivano da pensatrice del livello della Arendt o della de Beauvoir. Ciò che rende incompatibili le due posizioni è la diversa condizione ritenuta causa della disuguaglianza di genere, che per il pensiero femminista è da vedere all'interno di un discorso, per così dire, antropologico; mentre per Marx è determinata sociologicamente dalle strutture specifiche dei processi produttivi e delle conseguenti stabilizzazioni giuridiche e istituzioni sociali, tra le quali fondamentali sono il matrimonio e la famiglia. E tutto questo viene ancor più dato come inviolabile e immodificabile dalla sacralità dei principi religiosi di cui si alimenta.

Il tema dell'emancipazione femminile e del matrimonio sono stati presenti fin dagli scritti giovanili. Ovviamente la sua interpretazione non prescinde dalla concezione economica e sociologica. Sostanzialmente si manterrà coerente con queste iniziali considerazioni ogni qualvolta ne farà cenno negli scritti successivi e maggiori. Ancor prima dei Manoscritti e del Manifesto il problema è trattato in due articoli del 1842, Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto e Il progetto di legge sul divorzio, che in quasi in tutte le

³⁵⁰ in Marx Karl, *A proposito di suicidio*, Boitempo Editorial, 2006.

edizioni del Novecento delle sue opere sono inseriti nella raccolta alla quale è stato dato il titolo di Scritti politici giovanili.

In questi due articoli Marx rileva le deficienze e le contraddizioni insite nel progetto che la Prussia aveva proposto in tema matrimonio e di scioglimento dello stesso.

Egli muove dal presupposto che l'uomo non è costretto a stipulare un matrimonio. Se, però, sceglie la vita coniugale non può esimersi dal rispettare le leggi che regolano tale unione. Ed è altrettanto vero che il vincolo matrimoniale non esclude i valori spirituali, come egli stigmatizza criticando il professore Gustav Hugo dell'Università di Gottinga, esponente della cosiddetta Scuola storica del diritto. "Hugo si compiace di constatare che il matrimonio soddisfa l'istinto sessuale. L'onorevole professore trova anche che questo fatto dimostra meglio di tutti gli altri quanto sarebbe ingiusto affermare, alla maniera di Kant, che il corpo umano non può essere utilizzato quale mezzo per raggiungere un fine. Ma la santificazione dell'impulso sessuale attraverso l'esclusività, la moderazione di esso attraverso le leggi, la bellezza morale che idealizza il precetto naturale facendone un momento di unione spirituale, l'essenza spirituale del matrimonio, tutto ciò appunto costituisce per il signor Hugo la parte negativa del matrimonio". E ancor più ne critica l'altra affermazione secondo la quale non dovrebbe essere vietato l'appagamento dell'istinto sessuale al di fuori del matrimonio, poiché, secondo Hugo la natura animale è contraria a tale limitazione.

E conclude: "La questione della poligamia e quella della monogamia sono risolte con la natura animale dell'uomo. Vedete in quale scuola la gioventù tedesca fa i suoi studi".

Di qui sembrerebbe un Marx in accordo con la morale e la religione sull'indissolubilità del matrimonio, insomma un hegeliano clericoborghese. Alla domanda se il vincolo matrimoniale debba sussistere fino alla morte, richiamando e contestando proprio lo Hegel, afferma il contrario: "La dottrina hegeliana concernente queste idee non sta in piedi".

La contraddizione hegeliana sta proprio nelle stesse giustificazione e definizione che si danno: il matrimonio in quanto concetto è indissolubile solo in idea, che ne costituisce la verità. Ma ciò si può dire di tutti i rapporti prodotti dalla moralità. "[in quanto idea] Un vero Stato, un vero matrimonio, una vera amicizia sono indissolubili; ma nessuno Stato, nessun matrimonio, nessuna

amicizia corrispondono al concetto. Di conseguenza l'amicizia nella famiglia, lo Stato reale nella storia del mondo, il matrimonio come esiste in uno Stato, sono quindi dissolubili. [...] Il divorzio non è che una constatazione: questo matrimonio è un matrimonio morto e la sua esistenza non è che una menzogna. [...] Il divorzio giuridico non può essere che il verbale di questa dissoluzione interna”.

È in questi due testi giovanili che compare, seppur non del tutto definita, anche la critica alla interpretazione antropologica della differenza di genere, che era in continuità della storia del pensiero - ricordando tra i tanti Aristotele - e sulla quale si costruirà la teoretica del femminismo.

Muove dalla critica al concetto di estremi nel sillogismo – universale/individuale mediati dal particolare - che Hegel considera la “ragione nella sua infinità”, per cui può sostenere la tesi che “ogni cosa è un sillogismo”. Per Hegel c'è sempre mediazione tra gli estremi perché l'uno è l'altro nella reciprocità, sia in quanto l'uno è per l'altro (logica della mediazione), sia in quanto l'uno è l'altro, definito in forza di un'astrazione (logica dell'opposizione).

Marx nella sua critica ad Hegel introduce il concetto di estremi reali, indicando l'impossibilità di essere ad un tempo il “non altro” e “l'altro”.

Questa digressione serve a chiarire il discorso di Marx a proposito del rapporto uomo-donna con riferimento alla dualità dei “sessi”, che egli non ritiene l'uno l'opposto dell'altro, estremi mediabili hegelianamente, ma determinazioni di un “unico genere”.

I due sessi differiscono per esistenza non per essenza. “I sessi, il maschile ed il femminile, differiscono, certamente, si attraggono, si congiungono, l'uno è per l'altro. Ma questa ripartizione, divisione, differenza, che separa il maschile dal femminile, l'uomo dalla donna, non è affatto un'opposizione tra estremi, una differenza tra estremi reali. I due sessi non sono, infatti, che determinazioni di un unico genere, di una sola essenza, quella umana, e dunque rimandano ad un essere in comune, ad un'essenza generica che è l'umano”.

Insomma il maschile e il femminile sono un medesimo sesso in relazione all'essenza. Di conseguenza la dualità/opposizione non è tra due generi (non esistenti), ma tra un genere umano e altro dall'umano. Allora qual è l'opposto della comune sessualità umana? Per Marx è il sesso non umano, il sesso non

pervenuto alla sua forma antropomorfica! Per dirla con J. François Lyotard,³⁵¹ Marx rifiuta di cicatrizzare la differenza dei sessi nell'opposizione maschile/femminile che verrebbe solo in seguito, ammettendo pertanto che la questione del sesso non è identica a quella della polarizzazione fra i sessi, bensì relativa alla loro non-attrazione e alla loro separazione non-pensabile.

Il testo marxiano apre in questo modo ad un pensiero della differenza sessuale che non ha più nulla a che vedere con la differenza di "genere", che riscrive, ripartisce, marchia la sessualità nelle distinzioni maschio/femmina, uomo/donna, marito/moglie, etc. La differenza sessuale passerebbe sempre per "quel che c'è di non umano nel sesso, con quello che la legge del "genere" deve cancellare per potersi costituire come tale. Si può senz'altro dire che Marx cominci da qui la critica alla politica, all'economia, e quindi allo sfruttamento dei sessi.

Di seguito, infatti, nel *Manifesto del partito comunista* è netta ed organica la critica alla famiglia borghese ritenuta la forma di aggregazione sociale funzionale alla produttività capitalistica e causa della subordinazione della donna. Il fondamento della famiglia borghese è il capitale e il profitto, ed è destinata ad essere eliminata. "Le declamazioni della borghesia sulla famiglia e l'educazione, sui dolci legami che uniscono il bambino ai suoi genitori, sono vieppiù nauseanti nella misura in cui la grande industria distrugge ogni legame familiare per il proletario e trasforma i bambini in semplici articoli di commercio, in semplici strumenti di lavoro".

Nel *Manifesto del Partito Comunista* del 1848, Marx (insieme ad Engels) giudica con severità la famiglia borghese ipocritamente assunta come modello: "Le declamazioni della borghesia sulla famiglia e l'educazione, sui dolci legami che uniscono il bambino ai suoi genitori, sono vieppiù nauseanti nella misura in cui la grande industria distrugge ogni legame familiare per il proletario e trasforma i bambini in semplici articoli di commercio, in semplici strumenti di lavoro".

Per i marxisti la famiglia borghese è un contratto economico funzionale al mantenimento del sistema capitalistico e all'avvilimento della donna. Le

³⁵¹ *Discorso e figura*, Mimesis, pag. 181.

funzioni della famiglia possono invece essere felicemente assunte dalla società e la donna può così trovare la strada della sua liberazione.

Cosa sostituirà la famiglia nel momento in cui si affermerà il comunismo? Su questo punto le risposte date nel Manifesto non risolvono alcuni dubbi, che possono essere riassunti con la stessa obiezione che Marx attribuisce alla borghesia avversaria del comunismo: ma voi comunisti intendete adottare la comunanza delle donne?”

La risposta che egli dà non chiarisce in che modo sarà sostituita la famiglia borghese, né dà una risposta definitiva alla domanda-obiezione: “D'altronde non c'è nulla di più ridicolo del moralissimo orrore del nostro borghese per la pretesa comunanza ufficiale delle donne fra i comunisti. I comunisti non hanno bisogno di introdurre la comunanza delle donne, giacché essa è quasi sempre esistita. Non contento del fatto che le mogli e le figlie dei suoi proletari siano a sua disposizione - per tacere della prostituzione ufficiale - i nostri borghesi trovano sommo piacere nel sedurre reciprocamente le rispettive mogli. In realtà, il matrimonio borghese è la comunanza delle mogli. Al massimo, si potrebbe rimproverare ai comunisti di voler sostituire una comunanza delle mogli ufficiale, aperta, a una comunanza ipocritamente nascosta.

Engels successivamente nell'Appendice al Manifesto specificava nel seguente modo questo punto: “L'ordinamento comunista della società farà del rapporto tra i due sessi un semplice rapporto privato che riguarderà solo le persone che vi partecipano e nel quale la società non ha da ingerirsi. Potrà farlo poiché elimina la proprietà privata ed educa in comune i bambini, distruggendo così le due fondamenta del matrimonio come si ha avuto finora; la dipendenza della donna dall'uomo e dei figli dai genitori dovuta alla proprietà privata”. È qualcosa in più, ma non definisce e chiarisce molto!

Marx ritorna sui temi della famiglia e della donna in più passaggi de *Il Capitale* all'interno della critica dell'economia politica, ovviamente con riferimento alla situazione a lui contemporanea. Lo fa particolarmente nel capitolo XIII del Libro I.

Ne trascrivo alcuni significativi ed emblematici ad evidenziare lo stretto rapporto tra economia capitalistica e sfruttamento e problema della donna.

“In quanto le macchine permettono di fare a meno della forza muscolare, esse diventano il mezzo per adoperare operai senza forza muscolare o di sviluppo fisico immaturo, ma di membra più flessibili. [...] Quindi lavoro delle

donne e dei fanciulli è stata la prima parola dell'uso capitalistico delle macchine! [...] Prima l'operaio vendeva la propria forza - lavoro della quale disponeva come persona libera formalmente. Ora vende moglie e figli. Diventa mercante di schiavi. [...] La macchina butta all'aria tutti i limiti morali e naturali della giornata lavorativa. Da ciò il paradosso economico che il mezzo più potente per l'accorciamento del tempo di lavoro si trasforma nel mezzo più infallibile per trasformare tutto il tempo della vita dell'operaio e della sua famiglia in tempo di lavoro disponibile per la valorizzazione del capitale. [...] Per quanto terribile e disgustosa possa apparire la dissoluzione della famiglia tradizionale nell'ambito del sistema capitalistico, la grande industria, assegnando una parte decisiva alle donne, agli adolescenti e ai fanciulli, al di là della sfera delle attività domestiche, nei processi di produzione socialmente organizzati, crea nondimeno la base economica nuova di una forma superiore di famiglia e di rapporti fra i sessi. Naturalmente, è tanto sciocco ritenere assoluta la forma di famiglia cristiano-germanica, quanto il ritenere assolute le forme anticomana, o antico-greca, od orientale, che del resto costituiscono altrettanti gradini di sviluppo di una successione storica. Non è meno evidente che la composizione del personale operaio combinato mediante individui di ambo i sessi e delle età più diverse, se nella sua forma capitalistica per natura brutale, in cui l'operaio esiste per il processo di produzione e non il processo di produzione per l'operaio, è una sorgente pestifera di corruzione e di schiavismo, dovrà, in condizioni adeguate, convertirsi invece in sorgente di sviluppo dell'uomo”.

La posizione di Marx, tuttavia, restò nell'isolamento all'interno della galassia comunista, poiché si scontrò sia con i convincimenti diffusi nella società, sia con molti settori del movimento tra i quali i seguaci di Ferdinand Lassalle e di Proudhon, quest'ultimo il più reazionario e conservatore, che aveva proposto per il marito il diritto di vita e di morte sulla moglie. La conseguenza fu che nella Prima Internazionale si sancì che “La donna ha come

meta essenziale quella di essere madre di famiglia, deve rimanere al focolare domestico, il lavoro le deve essere vietato”.

Insomma Marx non riuscì ad elaborare una concezione definita del nuovo tipo di famiglia e di rapporti tra i sessi in un sistema comunista, né ad individuare le vere e inequivocabili condizioni della subordinazione femminile.

Utilizzando quanto prima di lui avevano sostenuto i socialisti utopisti, Robert Owen, Claude-Henri de Saint-Simon e Charles Fourier, suo grande merito fu l'aver inserito le loro proposte all'interno di un'analisi scientifica della società e di una sistematica critica all'economia politica.

Ed il pensiero femminista, soprattutto oggi, dovrebbe riprendere l'ispirazione di queste analisi, per non disgiungere nell'elaborazione teoretica e nelle prassiche rivendicazioni la visione antropologica da quella sociologica della condizione di subalternità della donna.

In fondo Hobsbawm esprimeva una speranza, piuttosto che una certezza storica, quando riteneva che tra i mutamenti radicali e carichi di futuro oltre a un eccezionale progresso scientifico, tecnico ed economico, è da porre l'emancipazione femminile e la fine della famiglia patriarcale, quale vere “rivoluzione culturali” del secolo, per cui si poteva affermare che si era giunti se non alla “fine della storia” di certo a quella di sette o otto millenni di storia umana”.³⁵²

E con altrettanto fiducioso ottimismo evidenziava che nel ventesimo secolo la gente comune è entrata nella storia come protagonista a pieno diritto e sono ormai fuori dalla storia i governi che vogliono ancora far conto sulla obbedienza muta a qualche divinità e alla tradizione o su una struttura sociale in cui gli ordini sociali inferiori siano ossequienti a quelli superiori in una società gerarchica”.³⁵³

Ed è vero che Il 10 dicembre 1948, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite proclamò: art. 1 Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. [...] Art. 2 Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di

³⁵² Eric J. Hobsbawm, *Il Secolo breve, 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, Milano, Rizzoli, 1995 pag. 670 e segg.

³⁵³ Ivi.

religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione.

Ma è altrettanto vero: “In linea di principio, naturalmente. Nella realtà [...] Homo Aequalis sta ancora largamente negli auspici e sulle carte, e non nella tragica realtà del mondo, in cui non solo esistono ancora “schiavi” e “barbari”, ma soprattutto la condizione femminile è ancora vincolata da quel “maschio piuttosto che femmina” di cui è appena cominciato un lento congedo nei paesi avanzati, ben nota, e spesso tragicamente nota, essendo la resistenza che incontra nel resto del mondo. Le strutture di lunga durata, lo sapeva bene Braudel, sono anche “prigioni di lunga durata”, da cui evadere è molto difficile: ma, è da sottolineare, la via d’uscita dalla prigione della gerarchia è in qualche modo immanente all’antico detto nella versione piramidale, e consiste sostanzialmente nella rivendicazione della prima mossa contro le successive.”³⁵⁴

³⁵⁴ Anna Grazia Papone, in *Donne e Filosofia*, cit. pag. 84.

INDICE

Nota introduttiva	5
IL MONDO GRECO	25
a) Socrate	25
b) Platone e Aristotele	30
IL MONDO CRISTIANO	47
Gesù di Nazareth	47
Da Gesù di Nazareth ai Catari	55
a) Paolo	55
b) La donna nella Patristica	61
b1) Origene.....	61
b2) Agostino	68
b3) Anselmo	89
b4) I Catari.....	95
L'APPRODO CATTOLICO DELLA DONNA: TOMMASO.....	105
UMANESIMO E RINASCIMENTO	111
a) La donna nella società rinascimentale.....	111
b) Heinrich Cornelius Agrippa.....	119
c) Violenza misogina e femminismo cortigiano.....	128
1) Giovanni Passi e Bonaventura Tondi	134
2) Capra Galeatius Flavius.....	141
3) Baldassarre Castiglione e il Cortegiano	148
d) La Cultura al femminile: letterate, poetesse e pensatrici.....	154
1) Elisabetta Gonzaga, Isabella d'Este, Cassandra Fedele	154
2) Cristine de Pizar.....	159
3) Isotta Nogarola.....	164
4) Modesta Fonte.....	170
5) Le poetesse del Rinascimento	178
6) Veronica Franco	184
7) Elena Cassandra.....	189
8) Sara Copio.....	193
9) Lucrezia Marinella	196
LA MODERNITÀ	205
a) Baruch Spinoza	205
b) Immanuel Kant	219
c) Georg Wilhelm Friedrichn Hegel	225
d) Jean-Jacques Rousseau	232
e) Karl Marx.....	243

Finito di Stampare
da DEP Industria Grafica srl - Bracigliano (Sa)
nel novembre 2019