

S. Plastina ed E.M. De Tommaso, *Corpo Mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*, Società per l'enciclopedia delle donne, Milano 2022 [Giuliano Gasparri]

Il recente, utilissimo volume a cura di Sandra Plastina ed Emilio Maria De Tommaso (*Corpo Mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*) introduce all'opera di tredici fra le più importanti pensatrici nate fra il XIV e il XVII secolo, proponendone alcuni testi chiave (in parte tradotti in italiano dalla curatrice e dal curatore del libro), percorsi dal filo rosso del tema del dualismo anima-corpo. Alle tredici scrittrici si aggiunge François Poullain de la Barre, autore di tre trattati dedicati alla denuncia del pregiudizio sessista nei confronti delle donne. Il volume, di quasi 400 pagine, è completato da una postfazione di Nuria Sanchez, che enuclea in questi scritti tre grandi tematiche: la costruzione di uno spazio, innanzitutto discorsivo e simbolico, in cui trovi espressione l'aspirazione delle donne a emanciparsi dall'oppressione patriarcale; "una comprensione ecologica del posto dell'essere umano nel mondo"; infine la questione della relazione tra corpo e mente. In effetti la terza tematica, la discussione del dualismo mente-corpo, non è estranea alla seconda, la formazione di una *Weltanschauung* ecologica, giacché la tendenza, evidente in più di una filosofa, ad attenuare la discontinuità tra il livello spirituale e quello fisico rappresenta una delle possibili vie che conducono a una visione olistica del rapporto tra l'essere umano e la natura. Si tratta, in ogni caso, di un tema rivelatore, perché mostra concretamente come le filosofe, nell'impossibilità di riconoscersi in Aristotele e nella sua concezione della donna come "maschio difettoso", siano portate a elaborare un canone filosofico spostato rispetto a quello dominante nelle scuole nell'epoca del trionfo dell'aristotelismo, e a ricorrere più volentieri al pensiero platonico, neoplatonico e naturalista, vivo soprattutto al di fuori delle università. L'alleanza con Platone può certo essere letta come un portato necessario del progetto di fare breccia nella cultura egemone, stretta attorno al misogino Aristotele. Il recupero del platonismo, d'altronde, si coniugava in modo analogo con il più generale moto di rivolta dell'umanesimo nei confronti di quella stessa tradizione. Occorre chiedersi, tuttavia, se la preferenza per Platone non sia espressione, in queste filosofe, di una consonanza teoricamente più intima, e se non rappresenti addirittura un tratto utile a mettere a fuoco una vocazione specifica del pensiero femminile nella lunga durata, destinato a contrapporsi non solo al paradigma aristotelico-tomista, ma anche, nella seconda metà del Seicento, alla nuova filosofia di Francis Bacon e René Descartes. I grandi filosofi dell'epoca della rivoluzione scientifica, secondo un certo tipo di lettura storiografica,

avrebbero scavato un solco tra corpo e mente, e tra essere umano e natura, riducendo quest'ultima a un oggetto inerte, pronto per essere asservito con la forza distruttiva di cui sarà capace l'era industriale. Per vagliare questo genere di suggestioni, a più di quarant'anni dalla pubblicazione del celebre *The Death of Nature* di Carolyn Merchant, è ancora necessario approfondire il lavoro storico: occorre scavare nei testi, analizzare e porre a confronto le idee, elucidare le fonti e le reciproche influenze, arricchire lo stesso *corpus* dei testi e, non ultimi, i dati biografici riguardanti le autrici, che spesso sono andati incontro allo stesso oblio che ha cancellato dalla storia molte delle loro opere. In questo senso sono indispensabili ricerche come quelle pluriennali di Sandra Plastina ed Emilio Maria De Tommaso, che ora mettono capo a un volume che è insieme una chiara introduzione al pensiero delle filosofe moderne e una vivace antologia dei loro scritti, adatta a molteplici usi da parte degli studiosi, ma perfetta anche per gli studenti universitari.

La prima parte del volume, curata da Sandra Plastina, comprende Christine de Pizan (ca. 1365-1430 ca.), Giulia Bigolina (ca. 1518-1569 ca.), Oliva Sabuco de Nantes Barrera (1562-1622?), Moderata Fonte (Modesta Pozzo, 1555-1592), Maria Gondola (ca. 1557-?) e Camilla Erculiani. L'impressione generale che si ricava da questo gruppo di testi non è tanto quella dello sforzo compiuto da una minoranza per recuperare un plurimillenario *gap* culturale, bensì quella di una vera e propria avanguardia culturale. Questa letteratura, in altre parole, non investe solo il piano della critica antropologica e sociale di tipo profemminista, ma contribuisce da posizioni avanzate all'affermazione del nuovo *metodo* filosofico e scientifico caratteristico della modernità. La condizione di minorità e la diffamazione collettiva che gravano sulle donne – “calunniate e oppresse”, “soggette”, “tiranneggiate”, “offese” (nelle parole di Giulia Bigolina e Moderata Fonte) – le conducono precocemente alla critica metodica di ogni pregiudizio, all'adozione di punti di vista differenti rispetto al canone dominante, all'apertura verso il nuovo che emerge dal mondo della natura e dell'esperienza. È evidente già nell'opera di Christine de Pizan, capostipite delle pensatrici profemministe. Come più tardi Telesio, Bacon, Galilei, Descartes e Gassendi, nell'aristotelismo Pizan si trova a combattere errori e pregiudizi propri di una tradizione maggioritaria, antica e granitica, che ritiene debba essere interamente rifondata con l'aiuto della sola ragione (pp. 33-34). Uno studioso del cartesianismo non può impedirsi di notare, nella sua *Cité des dames*, una serie di elementi che fanno pensare – con più di due secoli di anticipo – a certi accenti del *Discours de la méthode*: il più ovvio di questi è l'atteggiamento antiautoritario di Christine, che si accosta al tema della

supposta inferiorità del sesso femminile affidandosi inizialmente al giudizio altrui, per poi concludere, grazie alla propria riflessione, che questo non ha alcun fondamento (p. 31). Così l'autrice dubita, quindi convoca il concetto di Dio: può la sua saggezza infinita aver generato una creatura "ricettacolo di tutti i mali", come sarebbe la donna stando al *consensum gentium*? (p. 32). Non mancano le metafore architettoniche (la costruzione della città con pietre nuove, p. 34), di cui anche Descartes si servirà per presentare il proprio progetto di rifondazione dell'edificio del sapere. La stessa irruzione del soggetto sulla scena letteraria, per cui l'autrice parla di sé ignorando i divieti di scuola (come sottolinea Plastina, pp. 26-27), pare anticipare la novità della scelta, compiuta da Descartes con le *Meditationes*, di parlare di metafisica in prima persona. Comune ai filosofi moderni è anche l'opzione di Christine per il volgare. Un pensiero nuovo, d'altronde, implica la ricerca di un pubblico nuovo, privo dei pregiudizi dei dotti: per la stessa ragione Descartes, Locke e Leibniz non rifuggiranno il dialogo con le donne ("Tengo più al suo giudizio", scrive Descartes a Elisabetta, "che a quello di quei dottori che prendono per regola della verità le opinioni di Aristotele piuttosto che l'evidenza della ragione", cit. da De Tommaso alle pp. 222-223).

Camilla Erculiani sarà spinta dall'esigenza di rimarcare la novità della propria filosofia della natura sino a dichiarare di scrivere "senza veder libri" (cit. p. 164), stratagemma che anche Descartes impiegherà in più luoghi della propria corrispondenza. In Erculiani si avverte poi la moderna tendenza a sottrarre alla teologia ambiti di indagine sempre più ampi, per affidarli alle ragioni naturali, ovvero filosofiche. La distinzione tra lo scrivere *philosophice* e lo scrivere *theologice*, usata da Jacopo Menocchio per difendere Erculiani dagli strali dell'Inquisizione (p. 711), sarà invocata in continuazione dai filosofi e dagli scienziati del Seicento alle prese con la censura ecclesiastica.

L'appello alla ragione e al buon senso contro il pregiudizio e il principio di autorità ricorre in Giulia Bigolina (p. 53), Olivia Sabuco (pp. 99 e 101), Moderata Fonte (p. 132), Maria Gondola (p. 149), fino ad arrivare a Lucrezia Marinella, che paragona gli errori di Aristotele sulla natura delle donne alla credenza nell'immobilità della Terra (cfr. S. Plastina, *Filosofo della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma 2011, p. 75). Giulia Bigolina affronta tra l'altro la fortunatissima tesi aristotelica per cui l'inferiorità dell'ingegno delle donne dipenderebbe dalla loro costituzione fisica più molle, fredda e umida rispetto a quella degli uomini (tema fondamentale, su cui torneremo, e al quale Sandra Plastina ha dedicato uno studio monografico: *Mollezza della carne e sot-*

tiigliezza dell'ingegno. *La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Roma 2017). Affermando che “la maggiore partecipazione de gli elementi più molli nelle donne” le rende “più benigne e compassionevoli” (p. 68), Bigolina rovescia la tesi di Aristotele in un argomento a favore delle donne.

Ma veniamo alla questione dell'influenza del platonismo. Christine de Pizan ricorre a tesi di matrice neoplatonica per affermare il carattere asessuato dell'anima, dunque la parità spirituale di donne e uomini, da cui discende anche la possibilità di svolgere gli stessi compiti nella società. Così, osserva Plastina, l'autrice supera l'interpretazione del dualismo platonico più corrente nell'ambito della patristica (ad esempio in Agostino), ove il riconoscimento dell'uguaglianza dell'anima dell'uomo e della donna coesisteva con l'idea che la donna fosse destinata a un ruolo sociale subordinato (p. 24). In effetti Christine de Pizan si basa qui soprattutto sull'esegesi biblica cristiana, che rielabora in chiave femminista, mentre sembra mancare la conoscenza diretta dei testi di Platone che più l'avrebbero confortata, e in particolare dei passi del V libro della *Repubblica* in cui il filosofo greco affermava che le donne possono ricevere la stessa educazione degli uomini e sono quindi in grado di ricoprire gli stessi ruoli nella città, compreso – con l'ovvia limitazione della minore forza fisica – quello delle guerriere (un brevissimo accenno al tema sviluppato nella *Repubblica* è anche in *Timeo*, 18c). La prima traduzione latina della *Repubblica*, condotta tra il 1400 e il 1403 da Uberto Decembrio e Manuele Crisolora, cominciava appena a circolare negli anni in cui Christine lavorava alla *Cité des dames* (1404-1405). Potrebbe invece avere in mente proprio la *Repubblica* Marie de Gournay (che disponeva della biblioteca di Montaigne) quando osserva, nell'*Egalité des hommes et des dames* (1622), che Platone e Socrate attribuiscono alle donne e agli uomini uguali diritti, facoltà e funzioni (p. 213).

Il vasto repertorio di idee di ispirazione socratico-platonica e neoplatonica dava spazio a letture diverse della relazione mente-corpo, tendenti a un estremo al dualismo più pronunciato, all'altro estremo a una visione olistica o quasi monistica dell'essere umano. Così tanto Giulia Bigolina (p. 68) che Moderata Fonte (*Il merito delle donne*, Venezia 1600, pp. 125-126, non incluso nell'antologia) insistono sull'importanza della bellezza dell'anima a discapito di quella del corpo. Moderata Fonte, tuttavia, fonda la parità di genere proprio sull'uguaglianza del corpo maschile e femminile (“siamo nate delle stesse sostanze e qualità, che voi ancora sete nati”, p. 135). Maria Gondola lega esplicitamente la bellezza del corpo a quella dell'anima basandosi sul *Fedro* platonico (pp. 146-149), e allo stesso tempo afferma che la diversità tra uomini e donne non risiede nell'essenza della loro anima, bensì nel temperamento del loro corpo, più molle o umido

nelle donne che negli uomini, ciò che rende le prime più adatte dei secondi a svolgere compiti intellettuali (pp. 150 e 155). Si tratta di nuovo dell'impiego di argomenti attribuiti ad Aristotele allo scopo di rovesciare gli stessi pregiudizi aristotelici: lo ritroviamo anche in Camilla Erculiani (pp. 167-168) e in Lucrezia Marinella (di cui diremo più avanti).

Persino l'empirista Oliva Sabuco invoca Platone, questa volta per accreditare l'idea che la malattia sia causata dalla discordia tra anima e corpo: tesi fondamentale per l'autrice della *Nueva filosofia de la naturaleza del hombre* (1587), che su di essa basa la propria concezione olistica, che pone l'accento sull'unità di mente e corpo, e la propria medicina psicosomatica. L'importanza della tradizione della medicina empirica è evidente anche nelle quasi contemporanee *Lettere di philosophia naturale* (1584) della speciale Camilla Erculiani, che, come Sabuco, si diffonde sulla struttura naturale dell'organismo e sull'influenza del corpo sull'anima; nonché in Lucrezia Marinella (1571?-1653), figlia di un medico e versata nella medicina ella stessa.

Con Lucrezia Marinella si apre la seconda parte del volume, curata da Emilio Maria De Tommaso, che introduce anche i testi di Marie le Jars de Gournay (1565-1645), Elisabetta di Boemia (1618-1680), François Poulain de la Barre (1647-1723), Anne Finch Conway (1631-1679), Damaris Cudworth Masham (1659-1708), Mary Astell (1666-1731) e Catharine Trotter Cockburn (1679-1749). Marinella è una delle filosofe di maggiore erudizione e finezza teoretica. Sebbene riutilizzi elementi della tradizione aristotelica, l'opposizione alla misoginia di Aristotele si fa in lei chiara opzione per un'ontologia neoplatonica, ispirata da autori come Plotino, Dionigi l'Areopagita, Ficino, Leone Ebreo. Muovendo dalla considerazione che il mondo è creato sulla base delle idee eternamente presenti nella mente divina, e che l'idea della donna è diversa da quella dell'uomo, Marinella approda ad attribuire la differenza di genere non più a un tratto meramente fisiologico, ma alla sua essenza (il tema è approfondito nell'articolo di Emilio De Tommaso "*Della natura et essenza del Donnesco sesso*". *Ontologia della differenza di genere in Lucrezia Marinella*, "Bruniana & Campanelliana", 26 (1), 2020, pp. 63-75). La pensatrice veneziana sostiene poi che l'anima della donna è più eccellente di quella dell'uomo, e lo splendore che promana dalla sua anima informa il suo corpo, il quale partecipa della bellezza divina e ne è immagine: "dalla eccellenza del corpo", infatti, "si conosce etiandio la nobiltà dell'anima" (p. 197). Le donne, dunque, sono anche fisicamente più belle degli uomini, quindi rappresentano il mezzo principale per elevarsi alla contemplazione dell'essenza divina (così, mentre gli uomini sono obbligati ad amare le donne, il contrario av-

viene per pura “cortesia”, p. 199). Gli intenti polemici nei confronti della cultura patriarcale si sposano qui con la vocazione monista di tanta parte del platonismo.

Non poteva mancare, in questo volume, un capitolo su Elisabetta di Boemia e i celebri passaggi del suo carteggio con Descartes intorno al problema della relazione tra l’anima e il corpo, che la principessa trova difficile risolvere sulla base delle premesse dualiste cartesiane. I dubbi e le penetranti osservazioni di Elisabetta danno occasione al filosofo francese di approfondire e tentare di chiarire il proprio pensiero sull’argomento, ma la conclusione del dialogo epistolare tra i due, per quanto di esso ci rimane, è aporetica (“penso che ci siano delle proprietà dell’anima”, scrive Elisabetta, “che ci sono ignote, che potranno forse rovesciare ciò di cui le vostre Meditazioni Metafisiche mi hanno persuasa, con ragioni così valide, circa l’instensione dell’anima”; e ancora: “sebbene l’estensione non sia necessaria al pensiero, essa potrà, non ripugnando affatto a quello, assolvere a qualche altra funzione dell’anima, che non le sia meno essenziale”, p. 242).

Altra filosofa di grossa statura è Anne Conway, la pensatrice più vicina – senza saperlo – alla metafisica di Leibniz, il quale non a caso pronunciò sui suoi *Principia philosophiae*, pubblicati da Van Helmont nel 1690, un giudizio di apprezzamento senza riserve (citato da De Tommaso a p. 272). L’influenza del platonismo cantabrigense, che ispira la sua opera, non le impedisce di prendere le distanze dal suo stesso maestro Henry More su alcuni punti importanti, come l’idea che il nesso tra il corpo e lo spirito si spieghi con la loro “vital congruity”, espressione che Conway giudica priva di significato (p. 288). I corpi, per la filosofa inglese, differiscono dagli spiriti in ragione della loro maggiore oscurità. Tale distinzione è di natura soltanto modale e aumenta gradualmente man mano che ci si allontana da Dio (p. 287). Anche i pensieri che produciamo nella nostra mente hanno uno spirito e un corpo. Se non vi fosse quest’ultimo a ritenere la luce dello spirito, non sarebbe possibile riflettere sui nostri pensieri, né trattenerli nella memoria (p. 280; di contro, il dualismo cartesiano, con la sua concezione di un’anima puramente immateriale e puntuale, suscitava enormi difficoltà rispetto al funzionamento della memoria intellettuale e alla conservazione dell’identità personale dopo la morte, come si vede anche negli anonimi *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding* citati da Emilio De Tommaso a p. 343n). Nella visione di Conway le uniche sostanze esistenti sono Dio, Cristo e le creature, queste ultime composte ognuna da una moltitudine di corpi e spiriti. La connessione di corpo e spirito si spiega, in questo quadro, con la loro non dualità sostanziale, a riprova della quale Conway cita l’amore che gli spiriti o anime nutrono verso i corpi, e

in particolare verso quelli ai quali sono uniti e nei quali dimorano, e che è reso evidente dalla loro renitenza a separarsene (“il fondamento di ogni amore o desiderio per il quale una cosa è portata verso un’altra risiede o nel fatto che hanno unica natura e sostanza, o nel fatto che sono simili tra loro, o entrambe le cose”, cit. p. 277). Ricorda infine la teodicea di Agostino e di Leibniz – ma anche certe formule di Giordano Bruno – l’idea che ogni male rechi con sé per natura la propria pena, ovvero che il male si trasformi sempre in bene, e viceversa (pp. 284-285).

La filosofia di Locke, contrapposta a quella di derivazione cartesiana, è invece al centro del dibattito in cui si inseriscono gli scritti di Damaris Masham e di Mary Astell. Come ricorda Emilio De Tommaso (p. 322), Locke stigmatizzava l’idea di Descartes che l’anima pensi sempre, e sia sempre consapevole di ciò che pensa (va ricordato anche, incidentalmente, che Descartes non intendeva tale consapevolezza come sempre pienamente cosciente, bensì suscettibile di vari gradi di chiarezza, come spiegava nella lettera ad Arnauld del 29 luglio 1648). Mentre Masham sembra far proprie le posizioni dell’autore del *Saggio sull’intelletto umano*, Mary Astell si serve di un arsenale concettuale cartesiano per combattere le conseguenze più inquietanti del pensiero lockiano, come l’ipotesi che la materia sia capace di pensiero (sia un modo del corpo), da cui deriva il rischio di confondere gli spiriti – Dio compreso – e la materia, cui l’autrice si oppone ricorrendo alla distinzione reale analogamente al Descartes delle meditazioni II e VI (p. 334). Quanto al rapporto tra il corpo e la mente, Astell sostiene che il fatto che le impressioni che si producono nel corpo siano percepite e accompagnate da certe sensazioni nell’anima “avviene per vie del tutto misteriose e incomprensibili, che si risolvono solo nell’efficacia della volontà divina. Dunque, il corpo può renderci gran servizio, se sappiamo come impiegarlo secondo il disegno del nostro creatore” (cit. p. 329). Anche qui Astell è vicina a Descartes, alla sua ammissione dell’impossibilità di comprendere il modo dell’unione e alla sua insistenza sul ruolo dell’istituzione divina, che troviamo nelle lettere a Elisabetta e nelle *Meditationes* (manca invece nell’opera di Astell il lessico dell’occasionalismo). Colpisce, tuttavia, il brano in cui Astell dichiara di rinunciare a quella che potremmo dire una conoscenza scientifica dell’anima, per concentrarsi solo sul problema di dimostrarne l’immaterialità, giacché questo è di interesse della religione, e contestualmente afferma che “non abbiamo alcuna idea della parte più nobile di noi” (p. 331; *The Christian Religion*, Londra 1705, p. 246: “We have no Idea of the Noblest part of us”): espressione tutt’altro che cartesiana, a meno che Astell non intendesse per “idea” ciò che il filosofo francese avrebbe chiamato “immagine”. In ogni caso, dà da pensare il fatto che a

tutt'oggi nessuna pubblicazione della o sulla cartesiana Mary Astell sia censita nelle pur ponderose bibliografie degli studi sul cartesianismo (tutte consultabili sul sito del Centro di Studi su Descartes "Ettore Lojacono" dell'Università del Salento, www.cartesius.net).

Una "combinazione di elementi di platonismo di Cambridge ed epistemologia lockiana" caratterizza invece l'opera di Catharine Trotter Cockburn (cui Emilio De Tommaso ha dedicato una monografia: *Catharine Trotter Cockburn. Filosofia morale, religione, metafisica*, Soveria Mannelli 2018). Difendendo le posizioni di Samuel Clarke contro Edmund Law e Isaac Watts, Cockburn afferma l'esistenza reale dello spazio. Quindi, recependo l'idea neoplatonica della grande catena dell'essere, che prevede una continuità graduale tra esseri di diversa perfezione (idea che attribuisce a Locke), Cockburn individua nello spazio una natura intermedia atta a costituire un legame tra le sostanze materiali insensibili e quelle immateriali intelligenti (v. p. 358). Non stupisce qui il riferimento a Gassendi, secondo il quale lo spazio non è né sostanza né accidente, e né corpo né spirito, caratteristiche che per Cockburn lo rendono adatto a fungere da modello per uno speciale tipo di estensione, non incompatibile con l'indivisibilità, e che potrebbe essere attribuita anche agli spiriti e a Dio ("a patto che siano escluse dall'idea le proprietà appartenenti alle sostanze finite composte", p. 362). Ricorda Gassendi anche la modestia epistemologica di Cockburn che, rivolta a Dio, esclama: "Quanta arte hai nascosto nel buio impenetrabile!... e con quanta diffidenza dovremmo ragionare delle cose che hai posto al di là della nostra portata" (p. 370).

Ridiscendendo infine dai cieli della metafisica al terreno della condizione sociale della donna, troviamo la questione nodale dell'educazione, profondamente sentita dalle autrici considerate in entrambe le sezioni dell'antologia, da Giulia Bigolina (pp. 67-68), a Moderata Fonte (pp. 125-126), a Marie de Gournay (p. 214), che mettono in chiaro come la disparità di istruzione determini lo stato di ignoranza delle donne e rappresenti, quindi, la principale arma di discriminazione nei loro confronti. La disparità di istruzione, osserva Gournay, non è giustificata da alcuna diversità naturale tra l'uomo e la donna, che sono uguali sia quanto alla mente sia quanto al corpo, fatta salva, al livello fisico, la differenza degli organi riproduttivi. Muove da analoghe considerazioni il femminista cartesiano Poullain de la Barre, per concludere anch'egli che le donne hanno diritto a pari opportunità di accesso all'istruzione (pp. 257-258 e 264-266). Lady Masham individua nell'educazione "l'unico strumento per rendere le persone veramente virtuose": le donne dovrebbero ricevere un'istruzione adeguata sia in vista della prima educazione dei figli, sia per essere in grado di leggere

autonomamente le Scritture, in modo da poter seguire i dettami di Dio con cognizione di causa, e non per cieco senso del dovere nei confronti del marito, come se quest'ultimo fosse un rappresentante della divinità in terra (pp. 313-316).

Camilla Erculiani, *Letters on Natural Philosophy: The Scientific Correspondence of Sixteenth-Century Pharmacist with Related Text*, edited by Eleonora Carinci, translated by Hannah Marcus, foreword by Paula Findlen, Iter Press, New York and Toronto 2021 [Chiara Scarlato]

Letters on Natural Philosophy: The Scientific Correspondence of Sixteenth-Century Pharmacist with Related Text – edizione inglese delle *Lettere di philosophia naturale* di Camilla Erculiani – rappresenta un'occasione importante per riflettere su alcune questioni cruciali che si addensano alla fine del XVI secolo, quali ad esempio: la relazione tra potere e sapere all'interno di un certo contesto storico, geografico e culturale; il limite entro il quale era consentito esercitare, a livello individuale, un pensiero libero da condizionamenti di natura censoria; l'effettiva possibilità di diffondere le proprie idee per mezzo di materiali a stampa senza incorrere in pene e condanne. Attraverso una contestualizzazione biografica della figura di Camilla Erculiani appare inoltre possibile valutare sia quale fosse il ruolo della donna nelle dinamiche di socializzazione, discussione e trasmissione del sapere, sia la funzione di controllo esercitata dagli organi preposti alla gestione delle controversie tra filosofia e teologia.

Il volume, curato da Eleonora Carinci, oltre a presentare l'edizione critica del libercolo di Erculiani tradotto da Hannah Marcus, ha il merito di ricostruire gli esiti della ricezione di tale testo attraverso un apparato di documenti che consente di inquadrare la vicenda della “speziala” di Padova in un ampio orizzonte critico e teorico. In tal senso, appare particolarmente significativa la scelta di includere le traduzioni sia delle due lettere che il veneziano Sebastiano Erizzo scrive a Erculiani nel 1584, sia dell'estratto dalla raccolta dei *Consilia* di Giacomo Menocchio in cui il giurista pavese riporta, seppur per sommi capi, gli atti del processo al quale venne sottoposta la donna a seguito della pubblicazione della sua opera.

Come si legge nei saggi introduttivi di Paula Findlen e Eleonora Carinci, le *Lettere di philosophia naturale* – composte da venticinque carte non numerate – sono state pubblicate nel 1584 in Polonia, dalla Stamperia di Lazaro di Cracovia; l'edizione originale del testo è attualmente disponibile in cinque copie di cui due conservate presso la Biblioteca civica di Pado-