

Rivista fondata nel 1962 da Francesco Paolo Giancristofaro

Direttore

Roberto Garaventa

Stefania Achella

Redazione scientifica

Oreste Tolone (Coordinatore), Federica De Felice, Giuliana Di Biase

Redazione editoriale

Valentina Erasmo (Coordinatrice), Sylvia Handschumacher, Chiara Scarlato

Comitato Scientifico

Giuseppe Acocella (Università “Giustino Fortunato”)

Rafael Alvira Dominguez (Universidad de Navarra)

Adriano Ardovino (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Fiorella Battaglia (Università del Salento)

Omar Brino (Università di Trento)

Giuseppe Cantillo (Università di Napoli “Federico II”)

Emanuele Cafagna (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Francesco Paolo Ciglia (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Raffaele Ciafardone (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Marco Deodati (Università di Roma “Tor Vergata”)

Anna Donise (Università di Napoli “Federico II”)

Michael Eckert (Eberhard Karls Universität Tübingen)

Markus Enders (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg in Breisgau)

Marco Forlivesi (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

David Forgacs (University College of London)

Piergiorgio Grassi (Università “Carlo Bo” di Urbino)

Vittorio Höesle (University of Notre Dame, USA)

Virgilio Melchiorre (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

Tilo Schabert (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)

Timothy Stanton (University of York)

Thurner Rainer (Universität Innsbruck)

Carmelo Vigna (Università “Ca’ Foscari” di Venezia)

Wilhelm Vossenkuhl (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Bernd Weidmann (Heidelberger Akademie der Wissenschaften)

I contributi di questa rivista sono sottoposti a un processo di *peer-review*

ITINERARI

LXI/2

WOMEN IN CONTROVERSY
IN EARLY MODERN ITALY
Italian Learned Ladies 1500-1700

DIBATTITI E CONTROVERSIE
IN ETÀ MODERNA
Pensatrici e intellettuali
italiane tra '500 e '700

a cura di Emilio Maria De Tommaso,
Giuliana Di Biase e Valentina Zaffino

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara – Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Issn: 2036-9484
Isbn: 9791222301556

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE / TABLE OF CONTENTS

INTRODUZIONE <i>Emilio Maria De Tommaso, Giuliana Di Biase, Valentina Zaffino</i>	7
SOR TOMMASA FIESCHI (1448-1534) LA PRIMERA MUJER QUE COMENTÓ A DIONISIO AREOPAGITA <i>Paula Pico Estrada</i>	11
“RITRATTO DI SIGNORA”. TULLIA D’ARAGONA IN ALCUNI TRATTATI COEVI SULL’AMORE <i>Delfina Giovannozzi</i>	29
DEBATING AS AN AUTHORITY: TULLIA D’ARAGONA’S AUTHORIAL SELF-FASHIONING AND THE ‘TRE CORONE’ <i>Alyssa M. Granacki, Dana V. Hogan</i>	47
“SEMPRE INVOLTA NELLI SACRI LIBRI E NELLE COSE DI PLATONE E DI ARISTOTELE”: SUOR FELICE RASPONI DA RAVENNA TRA FILOSOFIA D’AMORE E <i>QUERELLE DES FEMMES</i> <i>Eleonora Carinci</i>	63
LA NOZIONE DI “SPETIE HUMANA” NELLA RIFLESSIONE DI LUCREZIA MARINELLA <i>Emilio Maria De Tommaso</i>	87
ENTRE <i>LIBIDO SCIENDI</i> ET CRITIQUE DE LA RAISON SPÉCULATIVE: LAURA BASSI ET LE PROBLÈME DE L’AUTORITÉ SCIENTIFIQUE <i>Elena Muceni</i>	105
ELISABETTA CAMINER E MELCHIORRE CESAROTTI FRA VOLTAIRE ED HELVÉTIUS: NUOVI CONTRIBUTI ALL’ILLUMINISMO VENETO <i>Elisabetta Selmi</i>	127

MISCELLANEA / MISCELLANEOUS

OLTRE LA <i>PRIVACY</i> INFORMATIZIONE: LIBERTÀ DI SCELTA E DI IDENTITÀ NELL'ERA DELLA PROFILAZIONE ALGORITMICA <i>Simona Tiribelli</i>	161
RECENSIONI / REVIEWS	197
AUTORI / AUTHORS	209

INTRODUZIONE

Emilio Maria De Tommaso, Giuliana Di Biase, Valentina Zaffino

Nel 2002, Jacqueline Broad osservava che, fatta eccezione per gli studiosi di storia della filosofia, erano pochi coloro che avevano sentito parlare di filosofe come Elisabetta di Boemia, Margaret Cavendish, Anne Conway, Mary Astell, Damaris Masham e Catharine Trotter Cockburn, che pure ebbero nell'età moderna un ruolo importante, non solo come amiche e corrispondenti di illustri filosofi quali Cartesio, Hobbes, Locke e Leibniz, tra gli altri, ma anche e soprattutto come pensatrici a tutti gli effetti. Esse, infatti, sollevarono questioni filosofiche importanti nelle loro lettere e scrissero e pubblicarono i loro pensieri in materia di metafisica, teologia, morale e filosofia della natura, eppure, insisteva Broad, la loro partecipazione al dibattito filosofico sarebbe rimasta per molto tempo inesplorata, i loro lavori scarsamente studiati e le loro idee quasi ovunque ignorate.

Il colpevole oblio a cui le tradizionali ricostruzioni della storia della filosofia hanno relegato le donne di tutte le epoche – fenomeno, peraltro, assai noto alla comunità scientifica e ormai ampiamente stigmatizzato – non ha potuto, tuttavia, ridurre al silenzio le donne di cultura, non poche a dire il vero, che hanno partecipato attivamente ai dibattiti intellettuali delle rispettive epoche. Negli ultimi decenni qualcosa è cambiato, e si moltiplicano nel mondo progetti di ricerca che si focalizzano sul ruolo svolto da pensatrici di varia provenienza e sul loro contributo alla nascita, allo sviluppo e alla circolazione di idee all'interno delle loro comunità intellettuali di riferimento, nonostante i reiterati e ben noti pregiudizi circa le capacità di raziocinio delle donne. Non è il caso di presentare qui un elenco dei lavori e dei progetti sviluppati in tale direzione, che risulterebbe colpevolmente incompleto – e in ogni caso, un'ampia mappatura ne è offerta dalla sapiente bibliografia che sorregge i lavori che compongono il presente fascicolo. Tuttavia, vale la pena notare che i risultati raggiunti finora sono sorprendenti per coloro i quali sono abituati ad una storia della filosofia fatta solo da grandi nomi (quasi esclusivamente maschili). L'analisi dei contesti, dei dibattiti e delle controversie, a cui presero parte proprio quegli eminenti

pensatori, rivela la presenza di un gran numero di voci femminili, che propongono interessanti prospettive, che si allineano e, al contempo, si distanziano dai punti di vista consacrati dalla tradizione, mostrando soprattutto una sensibilità nuova rispetto alle problematiche filosofiche.

Questo volume si propone di proseguire il percorso di ricerca dedicato alle filosofe in età moderna, ma con un focus più ristretto dal punto di vista geografico, tutto incentrato sulle pensatrici italiane. Anche il tema è diverso, la controversia. L'età moderna è stata protagonista di numerose controversie filosofiche, alcune di natura privata, come quelle tra Cartesio e Harvey, o tra Leibniz e Bayle, altre per così dire corali, come la famosa *querelle des Anciens et des Modernes* e, ovviamente, la *querelle des femmes*. Come è ben noto, la disputa, che affonda le radici fino al *De claris mulieribus* di Giovanni Boccaccio e trova in Christine de Pizan la prima voce femminile autorevole, s'infiammò all'inizio del XVI secolo, allorché alcuni intellettuali, su tutti Baldassarre Castiglione e Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim, si schierarono apertamente in difesa dell'uguaglianza dei due sessi, magnificando le virtù e l'eccellenza delle donne. In particolare, il dibattito iniziò ad entrare nell'agone filosofico e teologico allorché proprio Agrippa, nel suo *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, reinterpretando il testo biblico al fine di mostrare la superiorità delle donne, denunciò che gli uomini avevano oppresso l'altro sesso non per una qualche differenza naturale ma per ragioni sociali. La *querelle* assunse una fisionomia diversa a seconda dei contesti nazionali: nell'Inghilterra elisabettiana, ad esempio, essa si incentrò sul diritto delle donne di governare, una connotazione ovviamente assente in altri paesi; in Italia, al dibattito cinquecentesco imperniato sulla coppia concettuale superiorità/inferiorità del sesso femminile fa seguito nel Seicento l'esaltazione dell'eccellenza delle donne, come accade ad esempio nell'opera di Moderata Fonte e Lucrezia Marinella, intente a smantellare la tradizionale *vituperatio mulierum* e a trasformarla in un panegirico delle virtù femminili.

I contributi raccolti in questo volume evidenziano l'attiva partecipazione di alcune intellettuali italiane alla *querelle*, ma anche la loro approfondita conoscenza di temi platonico-aristotelici e, inoltre, un originale sincretismo tra tendenze che la tradizione ci ha presentato spesso come antitetiche. È il caso di Suor Felice Rasponi da Ravenna, nella cui opera Eleonora Carinci individua il tentativo di riconciliare l'idea aristotelica dell'amore come *filia* e l'amore platonico, e di Suor Tommasa Fieschi, che, come dimostra Paula Pico Estrada nel suo contributo, nel commentare Dionigi l'Areopagita cerca di superarne le tendenze apofantiche per enfatizzare la capacità della grazia di illuminare le facoltà naturali.

Nel contributo di Delfina Giovannozzi è un altro accostamento che viene in primo piano, quello tra le diverse immagini femminili incarnate da Tullia d'Aragona in alcuni scritti a lei dedicati e nel suo *Dialogo sull'infinità d'amore*, dove la cortigiana fa spazio alla letterata e alla filosofa, capace di usare la "loica" aristotelica in prospettiva platonica. Proprio sul *Dialogo* di Tullia d'Aragona si soffermano anche Alyssa M. Granacki and Dana V. Hogan, esaminando la strategia mediante la quale l'autrice costruisce la sua identità intellettuale e si presenta al pubblico come un'autorità nell'etica dell'amore.

Il saggio di Emilio Maria De Tommaso conduce nel cuore della *querelle*, evidenziando l'originalità di Lucrezia Marinella nel proporre un'idea ontologicamente debole di specie che non supporta l'identità di essenza tra i due sessi, bensì soltanto il comune possesso di qualità secondarie quali la ragione e le abilità intellettuali. L'interesse per le scienze di Laura Bassi, come suggerisce il contributo di Elena Muceni, sposta la controversia sul piano del sapere, alla ricerca di un equilibrio tra la *libido sciendi* e l'esigenza di imbrigliare la ragione speculativa impedendole di spingersi oltre l'ambito del conoscibile. Elisabetta Selmi presenta il *coté* intellettuale dell'Illuminismo veneziano del secondo Settecento, con particolare attenzione ad Elisabetta Caminer Turra, drammaturga, traduttrice e giornalista, che coopera alla direzione di nuovi "Giornali di opinione" quali il *Giornale Enciclopedico* e il *Nuovo Giornale Enciclopedico*. Caminer riesce a conciliare le istanze dei *philosophes des lumières* con la lezione della "critica del pregiudizio" di Voltaire e l'assimilazione di nuove categorie estetiche sensistiche provenienti da Locke, Hume ed Helvétius.

In filigrana nei contributi del presente volume emerge un altro interessante tema, ossia la varietà dei luoghi nei quali le donne italiane di età moderna riuscirono a trovare lo spazio per prendere la parola e per esercitare la loro attività intellettuale: i conventi, come nei casi di Suor Tommasina Fieschi e Suor Felice Rasponi; le corti e i salotti, come mostra la vicenda biografica di Tullia d'Aragona; un'intera area geografica, come il Veneto a cavallo dei secoli XVI e XVIII, è il caso di Lucrezia Marinella, all'inizio del Seicento, e di Elisabetta Caminer Turra, nella seconda metà del Settecento; l'accademia di Bologna, come testimonia l'esperienza di Laura Bassi, straordinaria per il tempo.

Nonostante molte altre figure, ben note alla comunità scientifica, siano rimaste fuori dal presente fascicolo, o solo brevi accenni siano stati loro riservati, tuttavia, il volume persegue l'obiettivo di individuare il contesto, il dibattito e la controversia come vero e proprio criterio storiografico sul quale costruire una storia della filosofia ampia ed inclusiva, che restitui-

sca visibilità a quelle figure ignorate per secoli, che tuttavia hanno dato il loro contributo alla vicenda intellettuale europea di età moderna. Come si vedrà, si tratta di intellettuali che spesso sfuggono agli schemi delle classificazioni disciplinari attuali, muovendosi a cavallo di letteratura, filosofia, scienza e pedagogia, e proprio per questo il recupero delle loro voci passa anche da una ridefinizione del termine ‘filosofo’, ossia da un ampliamento del suo campo semantico tale che ne consenta anche la declinazione al femminile.

Lo spazio “Miscellanea” ospita il contributo di Simona Tiribelli, *Oltre la privacy informazionale: libertà di scelta e di identità nell’era della profilazione algoritmica*. In questo saggio l’autrice si interroga sulla questione della protezione dell’identità individuale nell’ambito dell’etica dell’intelligenza artificiale e dell’etica degli algoritmi in particolare. Chiude il volume la sezione “Recensioni”, con i contributi di Giuliano Gasparri che commenta S. Plastina ed E.M. De Tommaso, *Corpo Mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*, Milano 2022 e di Chiara Scarlato che analizza l’edizione inglese di Camilla Erculiani, *Letters on Natural Philosophy: The Scientific Correspondence of Sixteenth-Century Pharmacist with Related Text*, a cura di Eleonora Carinci, con una prefazione di Paula Findlen, New York and Toronto 2021.

SOR TOMMASA FIESCHI (1448-1534), LA PRIMERA MUJER QUE COMENTÓ A DIONISIO AREOPAGITA

Paula Pico Estrada*

Abstract

The essay aims to introduce Sister Tommasina Fieschi's (1448-1534) commentaries on the letters of Dionysius the Areopagite, the first known commentary on his work written by a woman. To this end, first I introduce Sister Tommasina, her writings, and the existing editions of her work. Secondly, I contextualize Tommasina's commentary in the affective dionysian tradition where it belongs. Finally, I analyze some passages of her commentary on Dionysius' Epistle V in order to show the uniqueness of her interpretation of the expression "*divina caligo*".

Keywords: Tommasina Fieschi, Mysticism, Affective dionysian tradition, *Divino amore*, Apophaticism

Tommasina Fieschi nació en Génova hacia 1448, en el seno de una familia noble.¹ El capítulo 45 del libro en que se consigna la vida y la doctrina

* Universidad del Salvador, Buenos Aires.

1 Desde la Argentina es difícil el acceso a los escritos de y sobre Tommasina Fieschi, a veces publicados hace muchos años en revistas de circulación restringida o en ediciones agotadas. La redacción de este trabajo fue posible gracias a la generosa ayuda de muchos amigos y colegas (para todas las obras mencionadas en esta nota, véase la bibliografía). La Dra. Ughetta Sorelli, referente de la Biblioteca Domenicana di S. Maria Novella Jacopo Passavanti, Firenze, fotografió el artículo *Meditazioni evangeliche*. Samuel J. Dubbelman (Boston University) escaneó la publicación *Le traité des sept degrés de l'amour de Dieu* y llamó mi atención sobre un acceso público a la traducción de las epístolas de Dionisio hecha por Juan Sarraceno. Samuel Baudinette (University of Chicago) escaneó el artículo *Una "devotio moderna" nel quattrocento italiano?* de Massimo Petrocchi y Sebastián Álvarez Murena me trajo desde Roma el volumen *Storia della spiritualità italiana (secc. XIII-XX)* del mismo autor. Hacer este tipo de favores lleva mucho tiempo y dedicación. Agradezco a todas las personas mencionadas no solo el favor en sí

de Catalina de Génova² – también apellidada Fieschi – es una pequeña biografía de Tommasina, en la que se busca subrayar las diferencias entre la vocación de una y de otra. Entre las compañeras de Catalina hay una, llamada Mariola, que pertenece “al mismo linaje Fiesca”³ y cuya disposición no deja de asombrar a la santa. Prefiere retirarse del mundo lentamente y de a poco, porque tiene miedo de volver a él si lo deja bruscamente. Ante la incompreensión de Catalina, la compañera le contesta que ella, Caterinetta, se toma el desprecio del mundo de modo desesperado (“*la prendeu alla disperata*”)⁴ y que de regresar a él sentiría una confusión demasiado grande. La sola idea de que pudiese querer regresar al mundo sorprendía a Catalina, que, sin poder entender a su amiga, le decía: “Si yo retrocediera, no solo querría que me sacasen los ojos, sino que se me sometiera a todo posible tormento y vituperio”.⁵ En la *Vita mirabile* se concluye que las diferencias entre las parientes dan testimonio de la diversidad de los caminos providenciales de Dios. Catalina fue convertida instantáneamente por gracia infusa y se perfeccionó en el acto (“*subito fatta perfetta*”). Mariola, en cambio, llegó a la perfección por medio de la virtud adquirida.⁶

En 1477, después de la muerte de su marido en Caffa,⁷ Mariola se unió al monasterio dominicano observante Corpus Christi de Génova, también conocido como monasterio de San Silvestre de Pisa, donde tomó junto con los hábitos el nombre de Tommasa.⁸ Pasados veinte años desde su profe-

mismo, sino sobre todo la generosidad con la que me hicieron sentir que la alegría por poder ayudar era de ellos.

- 2 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa, della beata Caterinetta da Genoa. Nel quale si contiene una utile et catholica dimostrazione et dechiaratione del purgatorio*, Génova 1551 (de aquí en más *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*). Sobre el problema de la composición de la *Vita* y, en general, del *Corpus Catharinianum*, véase S. Mostaccio, *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448-1534)*, Leo S. Olschki, Firenze 1999, pp. 60-68.
- 3 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*: “una sua compagna della stessa casata Fiesca”, f. 124r. Todas las traducciones al español, a menos que se indique lo contrario, son propias.
- 4 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*, f. 125r.
- 5 “S’io ritornassi in drieto, vorrei non sol che mi fusser cavati gli occhi, ma che di me fusse fatto ogni altro stratio e vittuperio” (ivi, f. 125r-125v).
- 6 Ivi, f. 125v.
- 7 Hoy conocida como Teodosia, Caffa, ciudad ubicada en la península de Crimea, fue una importante colonia genovesa, tomada en 1475 por el Imperio Otomano.
- 8 Véase el *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*, f. 124r, S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., p. 9 y S. Duval, *Il velo, la penna e la parola en Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Festa e G. Zarri, Edizioni Nerbini, Firenze 2009, p. 93-112, nota al pie 2, p. 93.

sión, fue enviada, junto con once monjas “de vida santa”⁹ a reformar otro monasterio de la orden en Génova, el de los Santos Santiago y Felipe, del que sería madre abadesa más de una vez.¹⁰ En la *Vita mirabile* de Catalina, donde aparece el primer perfil de Tommasa, se cuenta que “sentía tanto ardor de espíritu, que para mitigarlo se ejercitaba en escribir, componer, pintar y hacer otros ejercicios devotos”.¹¹ Entre esos ejercicios se incluyen comentarios del Apocalipsis y de algunos textos de Dionisio Areopagita, la redacción de “otros hermosos tratados devotos y útiles”, la composición pictórica de “muchas devotas figuras de su propia mano” y la ejecución de una labor de aguja que representaba “un Dios Padre con muchos ángeles alrededor, y con un Cristo y otras figuras de santos”.¹² La variada producción de Tommasina es mencionada de nuevo por su primer biógrafo, Raffaele Soprani,¹³ que alaba a los padres por haberle dado una educación esmerada. Gracias a esto y en combinación con sus talentos naturales, dice, Tommasina pronto dominó “las ciencias más conspicuas” y, “superando la condición femenina, igualó en el saber a los más estudiosos de su tiempo”.¹⁴ Acerca de su obra, Soprani escribe que el comentario al Apocalipsis y las labores de bordado se conservan en el monasterio de San Silvestre, pero que “el tiempo, devorador de todas las cosas”,¹⁵ ha reducido a la nada o dispersado por otros lugares los cuadros que Tommasina pintó. Desde

9 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*, f. 124v.

10 Para una historia de la relación entre ambos monasterios y de las condiciones que impulsaron la reforma, véase S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., pp. 50-60.

11 *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*, ff. 124v-125r: “[...] sentiu tanto ardor di spirito che per mitigarlo si essercitaua in scriuere, comporre, dipingere & far altri deuoti essercitii, quale ha composto sopra l’apocalipse & alcuna cosa sopra dionigio ariopagita, et fatto altri belli, deuoti et vtili trattati, dipingeva ancor di sua man molte deuote figure massime della pieta et vn certo deuotissimo mistero quando il sacerdote consacra su l’altare; lauoraua on l’aco sutilmente cose deuote et belle, di quale se vede ancor nelle monache del suo primo monastero, vn Dio padre con molti angeli d’intorno, et con vn Cristo et altre figure di santi con grande artificio et maestá [...]”.

12 *Ibid.* Véase la nota anterior.

13 R. Soprani, *Vita della venerabile suor Tomasa Fiesca monaca dominicana raccolta da’ Raffaele Soprani dedicata alle molto reuerende suor Anna Catterina, et suor Benedetta Vittoria Soprani, monache dominicane in S. Silvestro di Pisa*, Benedetto Celle, Génova 1667. Fue publicado como anexo a una nueva edición de la ya mencionada *Vita mirabile e dottrina santa della Beata Caterina Fiesca Adorna*, de C. Garabotto.

14 R. Soprani, *Vita della venerabile suor Tomasa Fiesca monaca dominicana*, cit., p. 8.

15 *Ivi*, p. 16: “Mà delle tanto lodate fatiche de suoi famosi pennelli [...] è per certo difficile il poterne dar conto; perché il tempo diuorator di ogni cosa hauendole ridotte al niente, ò in più luoghi disperse, di tal notitia affatto ci priua; [...]”.

entonces, el tiempo devoró también las labores de bordado, pero todavía se conservan tres manuscritos que contienen su obra.

De esos tres manuscritos, Silvia Mostaccio describe dos, ambos escritos por una misma mano que podría sospecharse autógrafa.¹⁶ Uno se conserva en el Archivio Storico Provinciale de la Orden Dominicana, Turín (T1) y el otro se conserva en la Biblioteca Civica Berio (m.r.Cf.Arm.23, T2), en Génova. T2 contiene cuarenta y dos cartas (transcriptas por Mostaccio),¹⁷ nueve sermones y algunos tratados y comentarios a las Escrituras. En T1 se encuentra un resumen de escritos del beato Juan Dominici (c. 1355-1419) y una serie de tratados breves y de comentarios bíblicos escritos por Tommasina. Varios de los textos que contiene han sido transcriptos y publicados. El capítulo 23 del *Libro de la caridad* (*Il libro d'amore di carità* o *Il libro della carità*) de Juan Dominici y el tratado sobre los siete grados de ascenso del alma a Dios, sobre cuya autoría se pregunta Mostaccio,¹⁸ han sido atribuidos a Tommasina en sendas publicaciones de Umile Bonzi.¹⁹ Las meditaciones sobre el encuentro de Cristo con la samaritana (Juan 4: 6-29) y sobre la transfiguración (Mateo 17: 1-13) fueron publicadas por Rina Cavalieri.²⁰ Finalmente, en 2006 Paolo Fontana transcribió y publicó los comentarios de Tommasina a ciertos pasajes de las cartas de Dionisio Areopagita a Doroteo (*Epistola V*), Timoteo (*Teología mística*) y Gayo (*Epistola I*). En todos los casos, la traducción que Tommasina comenta es la de Juan Sarraceno (fl. 1140).²¹ Para la transcripción del texto, Fontana incluye un tercer manuscrito, conservado en el Archivio di Santa Maria di Castello. Al igual que T1, al que Fontana señala como A, se trata de un manuscrito en papel, señalado por él como B y datado un siglo más tarde que T1, es decir, en el siglo XVII. B es una copia de T1 en la que se conservan pasajes que en aquel son ilegibles. Fontana transcribe el texto de T1, inte-

16 S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., pp. 69-72 y, sobre todo, pp. 259-264. En p. 70 se menciona la posibilidad de que los manuscritos hayan sido escritos por Tommasa.

17 Ivi, pp. 265-358.

18 Ivi, p. 260.

19 El capítulo 23 del *Libro de la caridad*: U. Bonzi, *Pagine inedite di una mistica italiana*, en "Il Regno", abril-junio de 1943, pp. 93-97. *Los grados de ascenso a Dios*: U. Bonzi: *Le traité des sept degrés de amour de Dieu de T. F.*, en "Revue d'ascétique et de mystique", XVI, 1935, pp. 29-86.

20 R. Cavalieri, *Meditazioni evangeliche*, en "Memorie domenicane", XLV, 1928, pp. 334-339; XLVI, 1929, pp. 34-39.

21 P. Fontana, "Nudi e disperati de le cosse créate". *Tommasina Fieschi commenta Dionigi l'Aeropagita*, en "Archivio italiano per la storia della pietà", XIX, 2006, pp. 171-186.

grándolo con el de B cada vez que T1 es ilegible o está incompleto.²² Las adiciones, impresas en cursiva, son mínimas en el comentario a la carta a Doroteo, aumentan significativamente en el comentario a *Teología mística* y constituyen el 80% del texto del comentario a la carta a Gaio.²³

La interpretación de Dionisio que hace Tommasa en estos textos se inscribe en lo que Bernard McGinn ha denominado “dionisismo afectivo”.²⁴ Los objetivos del presente artículo son (a) contextualizar el comentario de la autora en la tradición del dionisismo afectivo y (b) hacer un primer señalamiento de algunos rasgos propios de su lectura. Con ese fin, se dedica una sección a hacer un breve repaso de la recepción de Dionisio en la Edad Media y otra sección a analizar pasajes del comentario de Tommasina a la *Epístola V*, en el que se pone en evidencia su original interpretación de la expresión dionisiana “tiniebla divina”.²⁵ Queda fuera de los alcances de este trabajo el mundo histórico-político, religioso e intelectual de Tommasina, que ha sido objeto de una exhaustiva investigación por parte de Silvia Mostaccio, reflejada en su trabajo monográfico *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448-1534)*.

1. *La influencia de Dionisio en la mística de la Edad Media*

La aparición de las obras conocidas como *corpus aeropagiticum* tuvo lugar durante una conferencia de obispos convocada por el emperador Justiniano (532-533), en la que se pretendía resolver una disputa que había comenzado ochenta años antes, cuando un grupo de obispos orientales rechazó las conclusiones del concilio de Calcedonia (451) y afirmó

22 Ivi, pp. 171-172.

23 Véase, respectivamente, P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse créate*”, cit., pp. 173-177, 177-182 y 182-185.

24 B. McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Volume IV of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, The Crossroad Publishing Company, New York 2014, p. 449: “In the decades between 1230 and 1250, as we have seen (chapter I, pp. 12-14), two contrasting interpretations of the Dionysian writings emerged that can be described as affective Dionysianism and intellectual Dionysianism”.

25 Así comienza la *Epístola V*: “Divina caligo est inaccessible lumen in quo habitare Deus dicitur” (en P. Chevalier. *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'aréopage, et synopses marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps*, Desclée de Brouwer, Paris/Bruxelles 1937, pp. 620-623).

que la naturaleza divina y la humana se confunden en Cristo. Durante la conferencia convocada por Justiniano, los obispos partidarios del monofisismo (como se llamó esta doctrina) citaron en defensa de su postura los escritos de Dionisio Areopagita, que están ambientados como si hubieran sido redactados en tiempo de los apóstoles. Si bien los calcedonianos se negaron a reconocer el valor de este testimonio, a partir de entonces la autoridad del *corpus*, cuyo autor había sido identificado con Dionisio, el juez del Areópago de Atenas que según se lee en los Hechos de los apóstoles (17:34) fue convertido por san Pablo, fue creciendo, hasta ser utilizado como autoridad en el Concilio de Letrán (649). En 827, un embajador del emperador bizantino Miguel el Tartamudo le regaló a Luis el Piadoso, emperador de Occidente, un códice conteniendo el *corpus*. La primera traducción al latín fue realizada por el abad Hilduino del monasterio benedictino de San Dionisio de París, pero fines de ese mismo siglo el maestro irlandés Juan Escoto Eriúgena (800-860), que trabajaba en la corte del hijo de Luis, el rey Carlos el Calvo, realizó una nueva traducción del *corpus*, que incluía, además, los comentarios de Máximo el Confesor. Trescientos años después, Hugo de San Víctor (1096-1141) escribió un gran comentario al tratado dionisiano *La jerarquía celeste* y a partir de entonces el prestigio de Dionisio en Occidente se consolidó, convirtiéndose en uno de los pilares teóricos de los sistemas filosófico-teológicos de la Edad Media.²⁶

Como es sabido, el *corpus aeropagiticum* está formado por cuatro tratados, *Los nombres divinos*, *La jerarquía celestial*, *La jerarquía eclesiástica* y *La teología mística*, más un grupo de diez cartas o epístolas. La identificación del autor del *corpus* con un supuesto discípulo dilecto de san Pablo, combinada con las conclusiones a las que Hugo de San Víctor llegó a partir de esa identificación, condujo a que se considerara que la obra de Dionisio contenía los fundamentos de la teología mística y que para alcanzar la unión con Dios el amor era un medio superior a la inteligencia. En efecto, en el comentario a *La jerarquía celeste*, Hugo escribe que Pablo transmitió a Dionisio y a otros “los secretos de los que no está

26 Este resumen histórico se basa en: E. Bellini, *Introduzione*, en Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Traduzione di P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981; en G. Allegro y G. Russino, *Introduzione*, en Alberto Magno, *Tenebra luminosissima: commento alla Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Allegro e G. Russino, Officina di studi medievali, Palermo 2007; y en P. Cavallero, *Introducción*, en Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Losada, Buenos Aires 2005.

permitido al hombre hablar”²⁷ que le habían sido revelados en el raptó al tercer cielo. Agrega, además, un detalle que marcará la exégesis posterior y que aparece también en la lectura que Tommasina hace de Dionisio: aquellos a quienes Pablo reveló los secretos de la mística eran hombres *qui per Spiritum Dei humanam intelligentiam excesserant*,²⁸ es decir, que habían sobrepasado a la inteligencia o intelecto humano por obra del Espíritu Santo. Este exceso o sobrepasamiento de la inteligencia humana es interpretado por Hugo en clave afectiva. En *La jerarquía celestial*, Dionisio había escrito que “los que conocen las cosas de los hebreos afirman que la santa denominación de los serafines manifiesta o lo de ‘incendiarios’ o lo de ‘calentantes’; la de los querubines ‘multitud de conocimiento’ o ‘efusión de sabiduría’”.²⁹ Al comentar el texto, Juan Escoto Eriúgena (cuya traducción es sobre la que trabaja Hugo) explica el calor como el calor de la caridad y el fuego como ardor del amor. Hugo hace suya esta asociación entre fuego y amor, que no aparece en Dionisio, y da un paso más, concluyendo que porque los serafines son el grado angélico superior de la jerarquía dionisiana, un grado por encima de los querubines, entonces el amor es superior al conocimiento.³⁰ La digresión de Hugo sobre el

27 Hugo de San Víctor, *In s. Dionysii Areopagitae caelestem hierachiam*, en P. Chevalier, *Dionysiaca*, cit., pp. 620-623, L 175, 1029 CD: “Divinum, sanctumque perfectorem, sive doctorem suum neminem hic melius significasse creditur, quam apostolum Paulum, a quo baptizatus, et in fide catholica eruditus fuerat; qui usque ad tertium coelum in paradysum Dei raptus, ibique secreta, quæ non licet homini loqui, audiens; quantum de his huic vitæ mortali cognoscere vel utile, vel possibile fuit, tam huic viro sancto quam aliis, qui per Spiritum Dei humanam intelligentiam excesserant, ad memoriam posteritatis transmittendo per eos potius revelasse putatur”.

28 *Ibid.* Sobre esto, véase Ed. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, Aschendorff, Münster 1915, p. 28 y C. Németh, *Paulus Raptus to Raptus Pauli: Paul's Rapture (2 Cor 12:2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies*, en S. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2012, p. 368.

29 *La jerarquía celestial* 205 B en: Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial, La jerarquía eclesiástica, La teología mística, Epistolas*, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P.A. Cavallero, Losada, Buenos Aires 2008, p. 146. Si bien la traducción de Cavallero está hecha a partir del texto griego, traduce fiel y literalmente, como Eriúgena, así que nos transmite en castellano lo que Hugo leyó en latín. Por una parte, τὸ ἐμρηστὰς, los que arden, es traducido por Cavallero como “incendiarios” y por Eriúgena como “*incendentes*”. Por la otra, τὸ θερμαίνοντες, los calientes o los que dan calor, es traducido por Cavallero como “calentantes” y por Eriúgena como “*calefacientes*”.

30 Véase para esto P. Rorem, *A Case Study: “Love Above Knowledge”*, en Id., *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 172-176.

calor, el fuego y el amor dio inicio a una tradición interpretativa que tuvo su culminación en el siglo XIII con la *Compendiosa extractio* (1238) y la *Explanatio* (1241-1244) del también victorino Tomás Galo, la primera, un resumen y la segunda, un comentario del conjunto de la obra dionisiana. La corriente espiritual que se desarrolló en el marco de esta tradición, a la que pertenece el comentario de Tommasina, fue una mística del corazón, centrada en la afectividad. Uno de los motivos de su gran difusión probablemente haya sido que ofrecía una salida al apofatismo dionisiano.³¹

En efecto, aunque en otra de sus obras, *Los nombres divinos*, Dionisio haya escrito sobre una unión superior al intelecto,³² al parecer abonando la lectura de los victorinos, en el *corpus* predomina una concepción apofática, cuyo epítome es el opúsculo la *Teología mística*, uno de los textos que comenta Tommasina. En 1241 el obispo de París, Guillermo de Auvernia (1180-1249), censuró la enseñanza de algunas tesis provenientes de los Padres griegos y, entre ellas, una que afirmaba que la esencia divina no puede ser vista en sí ni por los hombres ni por los ángeles. La tesis condenada parecía sostener que el ser humano no puede alcanzar la perfección, es decir, no puede realizar su fin propio, el que le corresponde en tanto ser humano y que consiste en alcanzar la felicidad por medio de la unión con Dios.³³ Alberto Magno (1193-1280), titular de la cátedra de Teología en París a partir de 1245, abordó este problema en sus comentarios al *corpus* dionisiano y lo resolvió articulando la teología afirmativa, la negativa y la eminente, esto es, aquella que al negar la negación trasciende a las dos instancias anterior-

31 Véase B.T. Coolman, *The Medieval Affective Dionysian Tradition*, en “Modern Theology”, XXIV, 4, 2008, p. 615: “Arguably, this medieval interpolation of love over knowledge is produced by the convergence of two theological traditions flowing through the western Middle Ages: the (Augustinian) assumption that God is fully known and loved in a beatific *visio Dei*, which is the goal of human existence, and the (Dionysian) insistence that God is radically and transcendently unknowable. The affective reading of Dionysius is one of several medieval attempts to resolve this contradiction”.

32 Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, VII. 1. 194: “Es necesario saber que la inteligencia a nuestra medida tiene, por una parte, la potencia para inteligir, mediante la cual mira lo inteligible; por otra, la unión que supraeleva la naturaleza de la inteligencia, a través de la cual es coligada a las cosas más allá de sí misma” (Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. A. Cavallero, Losada, Buenos Aires 2015, p. 303). Si bien el texto no hace referencia al amor, la traducción de este tramo todavía se discute. Según el pasaje, ¿la unión con lo divino tiene que ver con el intelecto o con algo ajeno a esta facultad? Véase la edición citada, nota al pie 9, pp. 245-246.

33 Véase más arriba la cita de Coolman, donde atribuye a san Agustín la conceptualización de esta meta para la tradición latina.

res.³⁴ Es interesante que así como en su comentario a *La jerarquía celestial* Juan Escoto Eriúgena abonó inadvertidamente la interpretación afectiva de Dionisio, en un pasaje de *La división de la naturaleza* anticipa la solución de Alberto. Así, observa que mientras la teología afirmativa atribuye (por ejemplo, “La Trinidad es substancial”, es decir, es por sí misma) y la teología negativa niega (por ejemplo, “La Trinidad no es substancial”, ya que está más allá del ser y del no ser), el prefijo *hyper* consume la coincidencia entre afirmación y negación y, al hacerlo, las supera. Al decir, por ejemplo, que “La Trinidad es sobresubstancial”, la oración es formalmente una afirmación; sin embargo, al decir que es “sobresubstancial”, el contenido equivale a una negación de su substancialidad. Esta negación, sin embargo, no es la negación lógica de un opuesto, es decir, la privación de un supuesto atributo, sino la negación de todo límite categorial.³⁵ Aparece así la idea de una ignorancia que es al mismo tiempo cierto tipo de saber y que supera a la ignorancia natural. Como se verá en el siguiente análisis de algunos pasajes de su comentario a la *Epístola V*, Tommasina también es consciente de esta particular superación del apofatismo extremo.

34 Quien atribuye esta estrategia a Alberto es É.H Wéber O.P. en su artículo *L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école*, en Y. de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997, pp. 379-403. Para un breve resumen de las dos grandes interpretaciones de Dionisio, la afectiva y la intelectual, véase B. McGinn, *Contemplata aliis tradere: Mystic Knowing in Albert the Great and Thomas Aquinas and Nicholas of Cusa on Mystical Theology* ambos capítulos en Id., *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, cit., pp. 12-14 y pp. 449-452.

35 J. Escoto Eriúgena, *Sobre la división de la naturaleza*, traducción de A. Frascini, Universidad Nacional de Villa María, Villa María 2015, pp. 127-129: “Por consiguiente, si [0462C] te parece bien, que se cumpla la solución de esta cuestión presente de este modo: que todas estas expresiones que con la adición de las partículas “sobre” o “más que” se predicán sobre Dios, como superesencial, más que verdad, más que sabiduría y otros términos semejantes, sean comprendidas en sí plenamente como propias de las dos partes de la teología mencionadas; así pues, en la pronunciación obtienen la forma de la afirmativa; pero en el significado, la fuerza de la negación. Es esencia, afirmación; no es esencia, negación; superesencial es afirmación y a la vez, negación. En la superficie carece de negación; en el significado prevalece la negación. Porque quien dice es superesencial, no dice lo que es, sino lo que no es; pues dice que no es esencia, sino más [0462D] que esencia. No expresa qué es aquello que es más que esencia cuando afirma que Dios no es alguna de las cosas que son, sino que es más que aquellas que son; de ningún modo define, entonces, qué es Aquel!”. Con respecto al tratamiento que hace Eriúgena del prefijo “*hyper*” o “*super*”, véase N.S. Strok, *Dionisio Areopagita y Juan Escoto Eriúgena en torno a la teología afirmativa y negativa: el peso de la fuente*, en “Versiones: Revista de Filosofía”, I, 2, 2009, pp. 33-42.

2. El comentario de Tommasina a la Epístola V

Los comentarios de Tommasa a Dionisio que se conservan en el manuscrito T1 comienzan en 78v con su explicación de la *Epístola V*. El título consignado, “*Ignorantemente ad Gaium monacum*”, presenta dos curiosidades. La primera es el adverbio “ignorantemente”, un neologismo que conserva todavía la fuerza del significado original del sustantivo utilizado como sufijo: con mente o con disposición ignorante. La segunda es que aparentemente hay un error en el nombre del destinatario, que en la *Epístola V* no es Gayo (a quien en efecto están dirigidas las cuatro cartas anteriores) sino Timoteo. En cuanto al contenido, llama la atención la interpretación que Tommasina hace de la tiniebla divina, tema de la breve carta de Dionisio, donde, en referencia a Éxodo 20:21, este la identifica con la “luz inaccesible en la que se dice que habita Dios”.³⁶ “*Divina caligo est inaccessible lumen*”, traduce Sarraceno y Tommasina, después de citarlo, comenta:

La tiniebla divina es el hijo de Dios hecho hombre, de ahí que cuando está oculta, esa luz inaccesible de la majestad eterna se llama ‘tiniebla’, porque se la comprende en parte y no se la ve en su totalidad, ya que es invisible y el conocimiento de ella está por sobre la capacidad humana. Se la comprende en parte, porque se la ve como al hombre maravilloso, que obra por sobre de la capacidad humana, iluminando a las mentes oscurecidas en tanto Dios poderosísimo y luz verdadera, que reluce en lo oculto.³⁷

En la lectura de Tommasina, como se puede apreciar, la divina tiniebla es identificada con Jesucristo. Esta identificación parecería sería propia de nuestra autora. Es una interpretación original tanto de la *Epístola V* como de la cristología de Dionisio y muestra su conocimiento de esta última. En *Los nombres divinos* (DN) II. 9, por ejemplo, se dice que “Para nosotros, sin embargo, lo que es más manifiesto en toda teología es la divina composición en Jesús y es inefable para toda palabra y desconocida para toda

36 Dionisio Areopagita, *La jeraquía celestial*, cit., p. 402.

37 Sor Tommasina Fieschi en P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse create*”, cit., p. 173: “(78v) Ignorantementi supra questa epistola ‘ad Gaium monacum’. ‘*Divina caligo est inaccessible lumen*’. La divina caligine he lo figiolo de Dio humanato, onde, se occultato, quello lume inaccessible de la magestà eterna dice caligina, perciöché in alcuna parte se comprende, e in tuto non se vede, perciöché esso he invisibile e la sua cognitione he supra la facultà humana. In parte se comprende, perciöché se vede homo admirabile, operatore supra de la facultà humana, illuminante le tenebrose mente, como potentissimo Dio e lume vero, relucente in oculto”.

mente, también para el primero entre los dignísimos ángeles”.³⁸ Es decir, que el misterio de la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo es accesible por medio de la fe e inaccesible a las capacidades humanas y angélicas. La idea de que la encarnación del Hijo sea en parte manifiesta y a la vez oculta se encuentra ya en el pasaje del comentario a la *Epístola V* de Tommasina referido más arriba; más adelante se verá además el énfasis que ella pone en la fe, que en el texto de Dionisio aparece en su mención de que la *ignota* encarnación se manifiesta en la teología. Además, la mención de Tommasina a las partes y al todo (“Se la comprende en parte y no se la ve en su totalidad”) podría ser un eco de DN II. 10, donde se dice: “*et neque pars est neque totum, et totum et pars*”,³⁹ es decir, “ni parte, ni todo, y todo y parte”.

Sin embargo, quizás no sea necesario ir tan lejos para explicar la identificación de la tiniebla divina con Jesucristo que hace Tommasa. El hecho de que su comentario esté titulado “*Ignoramente ad Gaium monacum*” establece un estrecho vínculo con las cuatro cartas anteriores, que sí están dedicadas a Gayo. Si las cinco cartas son leídas como un conjunto, la identificación entre la tiniebla divina y el Hijo parece más cercana. En la primera carta se habla de las tinieblas como aquello que oculta la luz y a la ignorancia como aquello que oculta el conocimiento; también se subraya la incognoscibilidad de Dios, que está por sobre todo lo conocido y que se conoce en la completa ignorancia.⁴⁰ La segunda carta habla de Dios como principio de la divinidad y de la bondad que se comunican o participan a las criaturas, haciendo posible la imitación de Aquello que, siendo inimitable,

38 P. Chevalier, *Dionysiaca*, cit., pp. 101-102: “Sed quod est omnis theologiae manifestativum, Jesu secundum nos divina compositio et ineffabilis est verbo omni, et ignota menti omni, et ipsi primo dignissimorum angelorum”. En M. Alvarado, *Misterio de la Encarnación en la obra de Dionisio Areopagita*, 2009 (recuperado el 30-03-2022 de <https://www.scribd.com/document/136610375/Misterio-de-la-Encarnacion-segun-Dionisio-de-Areopagita>) se encuentra un apto resumen del misterio de la encarnación de Cristo en Dionisio sustentado por referencias textuales.

39 P. Chevalier, *Dionysiaca*, cit., p. 106.

40 Dionisio Areopagita, *Epístola prima*, traducción de J. Sarraceno, en J. Walsh, *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, XXX, 1963, p. 202: “Tenebrae occultantur lumine, et magis multo lumine. Ignorantiam occultant cognitiones, et magis multae cognitiones. [...] Ipse autem super mentem et super substantiam supercollocatus in ipso universaliter non cognosci neque esse, et est super substantialiter, et super mentem cognoscitur; et secundum melius perfecta ignorantia cognitio est eius qui est super omnia quae cognoscuntur”.

está por sobre la divinidad y de la bondad.⁴¹ La tercera carta introduce la encarnación de Jesucristo. Esta es mi traducción de la versión de Sarraceno:

Súbite es aquello que contra esperanza es traído desde lo que no aparece hacia lo que se manifiesta. Pero en relación con la benignidad según Cristo, creo que la teología expresa también esto: desde lo oculto, lo suprasubstancial ha llegado a manifestarse a nosotros, hecho humanamente substancia. Pero también después de la manifestación o (para decirlo más divinamente) también en la manifestación está oculto. Y esto de Jesús está escondido y a ningún discurso, a ninguna mente, es mostrado lo que según Él es misterio, sino que permanece inefable y desconocido para el intelecto.⁴²

La cuarta carta completa esta visión de Jesús. Se pregunta cómo explicar que “Aquel que está por sobre todas las cosas” se haya substancializado como hombre. De un lado, Jesús es verdadera y plenamente hombre, y “existe verdaderamente según la substancia entera”. Sin embargo, no puede ser definido “hombre”, como si solo fuese un ser humano. Jesús, “amador de los humanos” [...] “por sobre los hombres y según los hombres, Quien es substancia suprasubstancial se hace a partir de la substancia de los hombres”, sin menoscabo de su suprasubstancialidad y operando “las cosas propias de lo humano por sobre los hombres”. Al final, la carta resume su discurrir volviendo a repetir lo dicho antes pero desde la predicación negativa: Jesús “no era hombre, no como no-hombre, sino como hombre hecho verdaderamente hombre a partir de los hombres, más allá de los hombres y por sobre el hombre. Y por lo demás, no haciendo cosas divinas según Dios, ni humanas según el hombre, sino que, hecho Dios hombre, una cierta nueva operación de Dios y del hombre se volvió hacia nosotros”.⁴³

41 Dionisio Areopagita, *Epistola secunda*, en J. Walsh. *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, cit., p. 205: “[...] supra praedictam deitatem et bonitatem est, sicut tearchie et boni principatum, in quantum non imitabilis et incomprehensibilis excedit imitationes et habitudines et imitantium et participantium”.

42 Dionisio Areopagita, *Epistola tertia*, en J. Walsh. *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, cit., p. 209: “Subito est quod est praeter spem et non ex apparente ad manifestum eductum. In benignitate autem secundum Christum, et hoc arbitror theologiam significare ex occulto supersubstantialem ad nostram manifestationem humane substantiam factum pervenisse. Occultus autem et post manifestationem, aut (ut divinius dicam) et in manifestatione. Et hoc enim Jesu absconditum est et nullo sermone, nulla mente, quod secundum ipsum eductum est mysterium, sed et dictum ineffabile manet, et intellectu ignotum”.

43 Dionisio Areopagita, *Epistola quarta*, en J. Walsh. *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, cit., p. 211: “Quomodo (dicis) Jesus, qui est super omnia, omnibus est hominibus substantialiter ordinatus? Non enim sicut causa hominum hic dicitur homo, sed sicut ipse secundum substantiam to-

Si tomamos en consideración los contenidos de las epístolas a Gaio, podríamos conjeturar que Tommasina las tiene en mente -o quizás en su mesa de trabajo- mientras comenta la primera oración de la *Epístola V*. Quizás haya estimado que las cinco cartas formaban una unidad temática. Su afirmación de que “la tiniebla divina es el hijo de Dios hecho hombre” puede entenderse con base a tres de las cuatro epístolas anteriores. En la primera, en efecto, se habla de las tinieblas como lo que oculta la luz; en la tercera, se dice en referencia a la encarnación de Cristo que desde lo oculto se nos ha manifestado lo suprasubstancial; y en la cuarta se describe la imposibilidad de recurrir al lenguaje corriente para expresar el misterio del Dios hecho hombre. En esa misma cuarta carta, aparece una expresión que Tommasina utiliza en el pasaje citado. Ella explica que a la tiniebla se la comprende en parte “porque se la ve como al hombre maravilloso, que obra por sobre la capacidad humana” y en la *Epístola IV* se habla de Jesucristo como quien no hace “cosas divinas según Dios, ni humanas según el hombre, sino que, hecho Dios hombre”, obra mediante “cierta nueva operación de Dios y del hombre”.⁴⁴ Hay por lo tanto en la lectura de Tommasina elementos de las tres cartas mencionadas, los cuales, asimilados y meditados por ella, dan por resultado una interpretación única.

Por otro lado, su comprensión metafísica de Jesús como tiniebla divina se corresponde con una epistemología que niega a la razón y al intelecto el acceso a la totalidad de esa tiniebla y de la luz que se esconde en ella.

Y esta luz es inaccesible al intelecto humano y creado del hombre mortal. Es una luz sobrenatural para los fieles que aman y no para los intelectuales, porque

tam vere homo existens. Nos autem Jesum non humane definimus; neque enim homo est tantum (neque supersubstantialiter secundum quod homo tantum), sed secundum quod homo vere qui differenter est amator hominum super homines et secundum homines ex substantia hominum qui est super substantialis substantia factus. Est autem nihil minus supersubstantialitate superplenus qui semper est supersubstantialis videlicet hujus abundantia. Et ad substantiam vere veniens, super substantiam est substantia factus, et super hominem operatur ea quae sunt hominis. Et monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terre norum pedum sustinens gravitatem et non succedens, sed supernaturali virtute ad indiffusum consistens. Quid quidem aliquis reliqua (exsistentia multa) pertranseat? per quae divinitus videns super mentem cognoscet et ea quae sunt in benignitate Jesu affirmata virtutem excedentis negationis habentia. Etenim, ut colligentes dicamus, neque homo erat, non sicut non homo, sed sicut ex hominibus, ultra homines, et supra hominem vere homo factus. Et reliquum non secundum Deum divina faciens, non humana secundum hominem, sed, Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione nobis conversatus”.

44 Véase más arriba, *Epístola quarta*.

el intelecto se aturde y la razón no puede ver a Dios dentro de la carne mortal ni al creador siendo criatura. Sino que solo la fe penetra la tiniebla para ver esta luz inaccesible y ve en la medida en la que cree y en la que ama.⁴⁵

Aparece así en la interpretación de Tommasa la superación del apofatismo dionisiano por medio de la fe y del amor, dos capacidades humanas que dependen de la gracia sobrenatural. La razón y el intelecto humanos son facultades naturales que, sin la acción de la gracia, son rechazadas por la luz de la verdad. Para recibir algún resplandor, deben ser purificadas por el amor divino, el cual, siguiendo la tradición comenzada por Hugo de San Víctor y divulgada por Tomás Galo, es metafóricamente representada por el fuego ardiente. El proceso, sin embargo, no es inmediato y se corre el peligro de confundir alguna llamarada fugaz con el fuego del divino amor:

Quando no está bien purgada por el fuego ardiente sino por una pequeña llama, la pequeña luz de la mente cree ver un gran acontecimiento y cree haber entendido y conocido. Y esto ocurre por comparación con su oscura vida pasada o por la imperfección del espíritu. Porque a un pobre un regalo pequeño le parece grande y así le parece ver la gran bondad de Dios.⁴⁶

La mente purgada por el fuego ardiente del amor, en cambio, es sobrecogida por una experiencia “que supera todo sentimiento, humano y angélico” y frente al cual el intelecto detiene su función especulativa. Este amor ardiente lleva a un total abandono de lo propio y el alma se transforma en un vaso que recibe el amor divino:

Este amor, radicado en la simplicidad, pierde el objeto, pierde el porqué. Este amor simple no tiene un sí mismo ni tiene a Dios para sí mismo, sino a sí mismo para Dios. Este amor no ama para conocer, sino que conoce para amar y tanto quiere amar cuanto quiere a Dios. Y este es aquel amor que es infundido necesariamente por Aquel que ama, [un amor] sin ningún objeto, que une y

45 Sor Tommasina Fieschi en P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse create*”, cit., p. 173: “E questa luce he inaccesibile allo intelletto, humano e creato, del mortale homo. E esso he un lume supernaturale alli fedeli amanti e non ha li intelektuali, percioché l’intelto stupisce et la raxione mancha a vedere Dio inter la mortal carne e lo creator esser creatura. Ma solamente la fede intra inter la caligine, per vedere questo lume inaccesibile e tanto vede, quanto crede e quanto ama”.

46 Ivi, p. 174: “Il piccolo lume de la mente, non bene purgata per lo ardente focho, ma per la piccola fiamma, le par vedere grande fato e crede aver compriso e cognossuto, e questo he per la comparatione de la tenebrosa sua pasata vita, o vero per la imperfetione de lo spirito. Percioché ha un povero lo piccolo dono ghe pare grande e cossi li par vedere grande bontà de Dio”.

transforma el amor del corazón humano a semejanza de su amor. Y así, unida y transformada en Dios, canta con la esposa diciendo: ‘*Dilectus meus mihi et ego illi*’ [Cantar, 2:16], es decir, mi amado es vida para mí y mi vida es para él, por quien yo vivo. Para que no haya en mí otra vida que mi amor, ni otra voluntad que la suya. Para que ya no haya vida, ni muerte, ni ningún temor humano.⁴⁷

El tipo de conocimiento (que en tanto sobrepasa a las facultades humanas naturales no puede ser llamado “conocimiento”) hecho posible por el amor es la fe. “La tiniebla divina está donde se abandonan las cosas visibles por las invisibles y las presentes por las que se esperan”.⁴⁸ La afirmación evoca Hebreos 11:1-3, sobre todo si se tiene en cuenta que para Tommasa “tiniebla divina” equivale al hijo -es decir, a la palabra- de Dios.⁴⁹ En su comentario a la *Epístola V*, la autora exhorta el alma a este abandono, y subraya el hecho de que la función intelectual está al servicio del amor y que su tarea es acercarle a este los contenidos que impulsen el ascenso:

Con afecto puro y simple extirpemos la razón y el intelecto, impulsemos el amor y la pura fe y, con ellos, penetremos en la tiniebla divina, donde no puede acercarse el intelecto, que es sirviente del afecto porque, peregrinando en un cuerpo mortal, está sujeto a los sentidos y su cognición sirve al afecto para que este ascienda.⁵⁰

47 *Ibid.*: “Questo amore, semplicementi radecato, perde lo ogeto, perde lo perché. Questo amore de la semplicità non ha sé, non ha Dio per sé, ma sé per Dio. Questo amor non ama per cognoscere, ma cognosce per amare e tanto vole amare, quanto vol Dio. E questo he quello amore chi he infuso per forsa da quello chi ama, senza alcun ogeto, lo qual hunisce e transforma lo amore de lo cor humano alla similitudine de lo suo amore. E cossì, hunita e transformata in Dio, canta cun la sposa dicendo: ‘*Dilectus meus mihi et ego illi*’, cioè, lo mio dileto a me he vita e la mia vita he a lui, per lo qual vivo. Sciché non più altra vita in me che lo mio amore, ni altra volontà che la sua. Sciché non ge più vita, ni morte, ni alcun timore humano”.

48 *Ibid.*: “La divina caligine he a lassare le cosse visibile per le invisibile e le presente per le sperade”.

49 Hb. 11:1-3 en Biblia de Jerusalén, Desclée De Brouwer, Bilbao 1975, pp. 1723-1724: “La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven. 2 Por ella fueron alabados nuestros mayores. 3 Por la fe, sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, de manera que lo que se ve resultase de lo que no aparece”.

50 Sor Tommasina Fieschi en P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse create*”, cit., p. 176: “Cum puro e semplice afeto tagemo da noi la raxione e lo inteletto, pigiamo l’amore e la pura fede e, con quelli, penetreimo la divina calligine, unde non pò acostare lo inteletto, lo qual he servo de lo affetto, percioché, pelegrinando in el mortal corpo, sta sugeto alli sensi e la sua cognitione serve allo affeto per acendere quello”.

Notablemente, hacia el final del comentario al capítulo 2 de *Teología mística*, cuyo análisis detallado escapa los alcances de este trabajo, Tommasina parecería acercarse a una lectura más bien albertina de Dionisio, según la cual descubre en el texto dionisiano que en el conocimiento de la ignorancia hay cierto conocimiento, el de la propia ignorancia. Lamentablemente, en ese momento la transcripción del comentario está interrumpida por lagunas en el manuscrito:

“Aquí, en cambio, hicimos un ascenso desde las últimas hasta las más principales” [*Hinc autem ab ultimis <ad> principaliora assensus facientes*], es decir, en esta elevada vía de la religión cristiana, por medio de nuestra propia aniquilación, ascendería a lo más principal, es decir a la transmutación de la unión divina y, por medio de aquella, o por la operación de la divina cognición, de nuevo poseemos, sometidas, todas nuestras partes y solo en Dios tendremos nuestra felicidad, de modo que, por haber levantado el velo de nuestra primera ignorancia, conoceremos nuestra ignorancia y así, removida y elevada la ignorancia y los errores de todas las cosas transitorias, llegaremos a ver aquella tiniebla suprasubstancial, que es una luz verdadera, que reluce ocultamente en todas las cosas creadas, es decir, la verdadera cognición de aquella [...].⁵¹

En el pasaje citado se puede advertir la filiación intelectual dominicana de Tommasina no solo por la aparente lectura albertina de la ignorancia sino por la referencia a la aniquilación de lo propio, que de cierta manera ya había aparecido, sin recurrir a ese término, en su descripción del amor sin objeto en el comentario a la *Epístola V*. Si bien el estado actual de las investigaciones no proporciona elementos para establecer una recepción de la mística renana en el pensamiento de Tommasina, parecería verosímil, tal como lo resume Silvia Mostaccio, que cierta influencia haya sido recibida “al menos en forma indirecta por medio de la predicación, los coloquios y los intercambios epistolares con los padres de Santa Maria di Castello y de otras comunidades de la orden”.⁵²

51 Ivi, pp. 181-182: “Hinc autem ab ultimis <ad> principaliora assensus facientes», cioè in questa alta via de la christiana religione, per la nostra propria anichilazione, assenderia allo più principale, cioè alla tramutatione de la divina coniunzione e, per mezo di quella, o per operatione de la divina cognitione, de novo tegnimo como sugette tute le nostre parte e, in solo Dio, averemo la nostra felicitade, acciò che, per havere levato lo velame dela nostra prima ignorantia noi cognosceremo la ignorantia nostra e cossi, amota e levata la ignorantia e li errori di tute le cosse transitorie, noi averemo a vedere quella superstantiale caligine, la quale he un vero lume, in occulto elucente fra tutte le cosse create, cioè la vera cognizione di quella [...]”.

52 S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., p. 199: “Dionigi, definito dalla domenicana Tommasina maestro di ‘alto parlare’ e guida sicura nel ‘vedere e conoscere per

Ya acercándonos a la conclusión de esta breve presentación, dos observaciones sobre el tratamiento que hace Tommasina del afecto como vía a la unión con Dios. El primero, relacionado a la recepción de esta tradición, es que la referencia al *Cantar de los cantares* remite directamente a la lectura de Dionisio que hace Tomás Galo, quien, para decirlo con las palabras de R. Walsh, “nunca se cansa de repetir su convicción fundamental de que la *Teología mística* y el *Cantar* son complementarios”.⁵³ Sin embargo, a la hora de estudiar las fuentes de la lectura afectiva de Tommasa, no se puede dejar de lado la doctrina del *fuocoso amore* de su pariente y amiga la mística Catalina de Génova, así como tampoco el *Libro de la caridad* del beato Juan Dominici. En *Osservanza vissuta, osservanza insegnata* de Silvia Mostaccio, citado muchas veces a lo largo de este artículo, se encuentra, entre muchas valiosísimas investigaciones, tres capítulos sobre la influencia en su pensamiento de Dominici (capítulo VII), Dionisio Areopagita (capítulo VIII) y Bernardo de Clairvaux (capítulo X), además de una revisión de la posible biblioteca de Tommasa (capítulo XI).⁵⁴

El segundo comentario sobre el tratamiento del afecto en Tommasa se relaciona más bien con su estilo literario y el temperamento filosófico que este trasunta. Por de pronto, llama la atención la agudeza de su lectura de las cartas de Dionisio, su capacidad para establecer relaciones y la originalidad de su lectura cristológica. A pesar de la sencillez y de la claridad de su escritura, no le es ajeno por momentos el lenguaje inflamado de la narrativa de los éxtasis místicos. Pero en el tono predominan siempre la serenidad y la prudencia, recordando la anécdota del biógrafo de Catalina según la cual Tommasa prefería ir dejando el mundo de a poco. Así, comentarios muy humanos como “a un pobre un regalo pequeño le parece grande” alertan a las monjas a su cuidado de que no todo sentimiento de exaltación implica que el alma haya sido inundada por el amor divino. A la vez, cuando se refiere a las características del fuego verdadero, sor-

modo negativo’ è legato alla tradizione speculativa dell’ordine sin dalla rinascita intellettuale del XII secolo: se la conoscenza da parte della religiosa dei maggiori commenti domenicani al corpus dionysianum è evidentemente insostenibile, pare invece del tutto verosimile che una simile influenza si sia fatta sentire almeno in forma indiretta attraverso la predicazione, i colloqui e gli scambi epistolari con i padri di Santa Maria di Castello e di altre comunità dell’ordine. A ciò si aggiunga la lettura diretta degli scritti legati alla teologia apofatica quali appunto la *Mystica theologia* e le *Epistulae*”.

53 J. Walsh, *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, cit., p. 218: “Gallus never tires of repeating his fundamental conviction that the *Mystical Theology* and the *Canticle* are complementary”.

54 S. Mostaccio, *Osservanza vissuta*, cit., pp. 167-235.

prende por su rigor y por su precisión: ese amor “sin objeto” conlleva un completo vaciamiento de sí. Pero quizás el aspecto más conmovedor del comentario sea la ternura y la humildad que acompañan a su perspicaz inteligencia, expresadas en la siguiente descripción del estado del alma anegada por el amor divino:

En este amor descansa el Dios de amor y habla en secreto en el corazón humano; de modo que la mente lo conoce, conoce y no conoce, conoce porque siente su dulce, amable presencia y no conoce su excelentísima esencia pero, así, siente y no siente, siguiendo a Aquel como un perrito a su señor, solo por amor y no por el intelecto.⁵⁵

55 Sor Tommasina Fieschi en P. Fontana, “*Nudi e disperati de le cosse create*”, cit., p. 175: “In questo amore, vero lume (79v), arde lo amore. In questo amor riposa Dio de l’amore et in oculo conversa nel cor humano, scì che la mente cognosce quello, cognosce e non cognosce, cognosce perché sente la sua dolce, amabile, presentia e non conosce la sua excelentissima essentia, ma, cossi, sente e non sente, sequa quello, como lo cagnolino lo suo segnore, solo per amore e non per intelete”.

“RITRATTO DI SIGNORA”. TULLIA D’ARAGONA IN ALCUNI TRATTATI COEVI SULL’AMORE

Delfina Giovannozzi*

Abstract

The celebration of Tullia d’Aragona’s Florentine residence as an intellectual coterie – a “universal and honored academy” where the leading exponents of the political and cultural life of Cosimo I’s Florence used to meet –, which closes the *Dialogo della infinità di amore* (Venice 1547), far from being merely a rhetorical amplification of the social and intellectual virtues of the author, offers a testimony that goes in the same direction as those, similar ones, given back to us by contemporary documents and literary pages. Both Sperone Speroni’s *Dialogo d’amore* (Venice 1542) and the treatise of the same name written by the Friulian jurist Cornelio Frangipane in 1541 and not printed until 1588 are in fact set in d’Aragona’s Venetian home. Both texts elect “Signora Tullia” as the protagonist of the debate, restoring to us – albeit in literary fiction – character traits and attitudes that confirm the portrait of the woman “of spirit” known from other testimonies of the time, but above all from the author’s self-portrait delivered to us by the *Dialogo della infinità di amore*. This essay will explore the different images of the woman, courtesan, author and her relationships – often asymmetrical – with the other protagonists of the dialogic discussion, showing how the project of affirmation and social redemption pursued by the author at the time of the publication of her philosophical treatise and love songbook is realized in d’Aragona’s *Dialogo*.

Keywords: Tullia d’Aragona, Sperone Speroni, Cornelio Frangipane, Love Treatises of Cinquecento, *Dialogo della infinità di amore*

“Ella è femmina non bella [...] ma di spirito e ingegno, se io non m’inganno, ben dotata”, così il banchiere e uomo di Stato incline alla letteratura, Filippo Strozzi, ritraeva Tullia d’Aragona in una lettera scritta da Roma a Francesco Vettori il 2 marzo 1531,¹ quasi a voler giustificare così la sua

* CNR – ILIESI

1 La lettera è stampata in G.B. Niccolini, *Filippo Strozzi. Tragedia, corredata d’una vita di Filippo e di documenti inediti*, Le Monnier, Firenze 1847, pp. 185-186,

frequentazione costante con la giovane cortigiana, agli occhi di chi gli inviava missive alquanto delicate, riguardanti questioni di governo e opinioni richieste da Clemente VII in persona: “e perché mi scrivete con la Tullia a canto – lo aveva ammonito Vettori alludendo a ciò che lo stesso Strozzi aveva ammesso in una lettera precedente² – non vorrei la [lettera] leggesti similmente con essa a canto, perché amandola voi come femmina che ha spirito, perché per bellezza non lo merita, non vorrei mi potessi nuocere con qualc’uno di quelli che io nomino”.³

Non tanto l’eccezionale bellezza, ma la fama di una donna elegante e altera,⁴ spirito forte e deciso, accompagna tra i suoi contemporanei la figura di Tullia d’Aragona, poetessa e filosofa, cortigiana del genere delle oneste, di educazione raffinata, versata nel canto, nella musica e nella poesia, dotata “intelletto divino” come ebbe a riconoscere Bernardo Tasso nel 1534,⁵ “unica et vera herede (così come il nome) di tutta la Tulliana elo-

qui 185; cfr. J.L. Hairston, *Introduction*, in *The Poems and Letters of Tullia d’Aragona and Others. A Bilingual Edition*, edited and translated by J.L. Hairston, Iter, Toronto 2014, p. 34, dove la lettera – come le altre citate – viene datata 1532, rispettando la consuetudine toscana di datare *ab incarnatione*.

- 2 Cfr. G.B. Niccolini, *Filippo Strozzi*, cit., p. 185: “[...] rispondete alla presente, quale non sarà da altri vista che da sua Santità, siccome desidero di questa mia, scritta in fretta e con la Tullia accanto”. La lettera è datata 28 gennaio 1531, da Roma.
- 3 La lettera – datata “14 di febbraio 1531 (‘32)” – è conservata presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, *Palatino 454*, c. 5v, e stampata in L.A. Ferrai, *Lorenzino de’ Medici e la società cortigiana del Cinquecento, con le rime e le lettere di Lorenzino e un’appendice di documenti*, Ulrico Hoepli, Milano 1891, p. 449-454 (il passo citato è a p. 454).
- 4 “Altera e disdegnosa” la ritrae Claudio Tolomei nel *Libro quarto delle rime di diversi eccellentissimi autori nella lingua volgare. Novamente raccolte*, Anselmo Giaccarello, Bologna 1551, p. 270; mentre nella *Tirrhena* (in T. d’Aragona, *The Poems and Letters*, cit., p. 174, v. 232) Girolamo Muzio ricorda il suo “altero spirito”, a ragione “cantato [...] da gli spirti più chiari”; Lattanzio Benucci la descrive come “altera donna” in uno dei suoi sonetti (in T. d’Aragona, *The Poems and Letters*, cit., n. 49), mentre Alessandro Arrighi ne loda “l’aspetto sacro, e la bellezza rara / [...] il folgorar de gli occhi ch’innamora [...] il parlar saggio [...] i bei costumi; e ’l portamento adorno” (cfr. T. d’Aragona, *The Poems and the Letters*, cit., n. 107).
- 5 B. Tasso, *Degli Amori libri due*, per Giolito, Venezia 1534, f. 71v, dove di Tullia si loda, in linea con i *topoi* della poesia stilnovistica e del neoplatonismo, l’“intelletto divino, da cui s’impara / la via di gir al ben perfetto e vero”. Nell’edizione successiva delle rime di Tasso, il nome di Tullia, che ricorre esplicitamente nell’edizione 1534, scompare, forse nel tentativo di cancellare le tracce della loro relazione passata, di cui il *Dialogo* di Speroni sarebbe una testimonianza efficace, nonostante quanto lo stesso Speroni sosterrà a proposito della data di stesura e dei protagonisti del dialogo, dichiarati fittizi e aggiunti solo a scrittura conclusa:

quenza", secondo Jacopo Nardi, che le dedicò nel 1537 la sua traduzione di un'orazione ciceroniana;⁶ Sole che vince "in virtude et in bellezza" la celebrata figura di Vittoria Colonna, pallida Luna destinata a sbiadire nel confronto con il Sole tulliano nell'omaggio poetico di Benedetto Arrighi.⁷ Il lusinghiero accostamento con la Marchesa di Pescara si legge anche nella lettera indirizzata a Isabella d'Este, marchesa di Mantova, dal suo informatore Battista Stambellino, nella quale si apprende che nel giugno del 1537 "la Signora Tullia" (apertamente definita come "una gentil cortegiana di Roma") è a Ferrara; Apollo, nome in codice di Stambellino, ne loda gli

-
- cfr., *infra*, p. 36, nota 24. A d'Aragona potrebbe inoltre alludere il richiamo alla "misera Cinthia" dell'*Elegia quinta*, le cui lacrime "calde e cristalline" turbano la pace del poeta in procinto di raggiungere il suo principe a Salerno (cfr. B. Tasso, *Degli Amori*, cit., ff. 124v-126r). Sulla ipotetica relazione tra d'Aragona e Tasso, importante quanto si legge in chiusura del *Dialogo della infinità di amore*, dove – attraverso le parole di Lattanzio Benucci – Tullia nega di averlo mai amato "con gelosia", ridimensionando di fatto la portata della loro relazione (cfr. T. d'Aragona, *Dialogo della infinità di amore*, in *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di G. Zonta, Laterza, Bari 1912, pp. 242-243: "avendole nominato dianzi, fra tanti che la hanno amata e celebrata in prose e in versi, messer Bernardo Tasso, e, chiamandolo io felice per lo esser stato tanto amato da lei, ella il mi negò. E, allegandole io la autorità e testimonianza di messer Sprone in quel suo bellissimo e dottissimo *Dialogo di amore*, mi rispose avere amato ed amare il Tasso per le sue virtù, e per essere stata amata da lui assai più che straordinariamente; ma che mai non ne aveva avuto gelosia"; il *Dialogo* di d'Aragona, che occupa le pp. 185-248 nell'edizione Zonta, fu stampato per la prima volta a Venezia nel 1547, per i tipi di Gabriele Giolito de' Ferrari, che pubblicò anche l'edizione successiva, del 1552.
- 6 Cfr. Jacopo Nardi a Giovanfrancesco de la Stupha, in *Oratione di M. T. Cicerone a C. Cesare per la quale lo ringratia de l'havere perdonato a Marco Marcello, nuovamente tradotta in lingua Toscana*, Giovann'Antonio de Nicolini da Sabio, Venezia 1537, c.n.n. L'accostamento all'eloquenza ciceroniana sancito dal nome comune, si legge anche in Giulio Camillo, che di d'Aragona scrive: "donna, che col gran Tulio andate a paro / del nome, e del bel dire facondo e raro" (*Opere di M. Giulio Camillo...*, Gabriel Giolito de' Ferrari, Venezia 1560, I, p. 270). In un sonetto di Niccolò Martelli (cfr. T. d'Aragona, *The Poems and the Letters*, cit., n. 55) Tullia viene descritta come "seconda" per eloquenza a quel Tullio (Cicerone) con cui condivide il nome; è interessante come nella lettera che accompagna il sonetto e che è datata 6 marzo 1546 (cit. *ivi*, p. 143, nota 82) si faccia esplicito riferimento all' "alma Poesia et la nobil Filosofia" come abilità proprie e riconosciute di d'Aragona.
- 7 Cfr. T. d'Aragona, *The Poems and the Letters*, cit., n. 111. F. Bausi, "Con agra zampogna". Tullia d'Aragona a Firenze (1545-48), in "Schede Umanistiche", n. s., II, 1993, pp. 61-91, qui 74, considera errata l'attribuzione ad Arrighi, confermata invece nell'edizione Hairston. Sulle intenzioni degli estimatori di d'Aragona di sancire una sorta di successione che le consentisse di occupare nel panorama delle poetesse contemporanee il posto lasciato scoperto dalla morte di Vittoria Colonna (25 febbraio 1547), cfr. F. Bausi, "Con agra zampogna", cit., pp. 74-75.

“ottimi e divini costumi”, nonché le doti canore e oratorie, concludendo che “non c’è homo né donna in questa terra che la pareggi, anchora che la Illustrissima Marchesa di Pescara sia eccellentissima, la quale è qui, come sa Vostra Eccellenza”.⁸ L’elogio di d’Aragona, proprio nella sua veste di cortigiana raffinata, si legge infine in una delle epistole comprese nella silloge *Delle lettere di diversi autori, raccolte per Venturin Ruffinelli*, in cui lo squallore e la pochezza della destinataria sono retoricamente amplificati grazie all’acostamento con la “Signora Tullia”, “ben veramente divina e rara e ornata di costumi angelici e perfetti, e tale a petto di voi, che a lei non posso in nessun modo agguagliarvi se non quanto alla manna si compara il veleno”.⁹

A documentare la fama di donna intelligente e di spirito basterebbe anche un rapido sguardo all’“antologia corale”¹⁰ delle *Rime della Signora Tul-*

8 Il documento, conservato presso l’Archivio di Stato di Mantova (*Archivio Gonzaga 1251*, cc. 191r-192v: 191r) si legge in A. Luzio, *Un’avventura di Tullia d’Aragona*, in “Rivista Storica Mantovana”, I, 1-2, 1885, pp. 179-182 (qui 179) ed è stato ristampato in C. Cipolla, G. Malacarne (eds.), *El più soave et dolce et dilectevole et gratioso bochone: amore e sesso al tempo dei Gonzaga*, Franco-Angeli, Milano 2006, pp. 409-411; J.L. Hairston, *Introduction*, cit., p. 18, nota 57, segnala alcuni errori nella trascrizione, tra i quali il nome della protagonista, trasformato da “Tulia” in “Talia”, sottolineando l’aspetto curioso di questo fraintendimento, dal momento che Talia è il nome con il quale d’Aragona chiede di essere cantata nei versi di Girolamo Muzio (cfr. G. Muzio, *Lettere*, a cura di A.M. Negri, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2000, p. 321). A Ferrara – come è noto – d’Aragona entrò in contatto con i maggiori intellettuali dell’epoca, tra i quali Giulio Camillo, Pietro Bembo, Girolamo Muzio e quell’Ercole Bentivoglio che proprio a d’Aragona dedica alcuni tra i suoi primi componimenti poetici, “versi d’occasione, ma non privi talvolta di grazia e di spontaneità” (N. De Blasi, *Ercole Bentivoglio*, DBI, 8, 1966, pp. 615-618, qui 616) e che fu tra i primi a riconoscerle le sue abilità poetiche, cfr. T. d’Aragona, *The Poems and the Letters*, cit., n. 101, in cui si fa esplicito riferimento ad Euterpe, musa della poesia lirica, che ispira “i dotti accenti” di d’Aragona (v. 11).

9 *Delle lettere di diversi autori, raccolte per Venturin Ruffinelli, libro primo*, Giovanfrancesco Arrivabene, Mantova 1547, f. VIv. Il riferimento, per quanto mi consta sfuggito agli studi su d’Aragona, è introdotto da un insinuante passaggio da “Tullio” a “Tullia” che, più che celebrare le capacità oratorie della gentildonna, prepara il raffronto tra le due cortigiane, “divina e rara” la prima, “vana e sciocca” l’altra, al punto che neppure Cicerone (“Tullio”) e i più grandi oratori di sempre “scusarebbe giamai, una tanto imprudente, e così ignorante, e pazza, e prosontuosa”, come la destinataria dell’invettiva. Per i criteri di trascrizione dalla cinquecentesca cfr. *infra*, p. 35 nota 19.

10 L’espressione è utilizzata da Hairston (cfr. J.L. Hairston, “*Di diversi a lei*”: *l’antologia corale di Tullia d’Aragona*, in L. Fortini, G. Izzi, C. Ranieri (eds.), *Scrivere lettere nel Cinquecento: corrispondenze in prosa e in versi*, Edizioni di

lia d'Aragona et di diversi a lei, uscita dai torchi di Gabriele Giolito de' Ferrari nel 1547;¹¹ si tratta di una proposta editoriale innovativa, giocata su una sapiente orchestrazione di voci in cui, nella sezione *Sonetti della Signora Tullia, con le risposte*,¹² i componimenti poetici dell'autrice compaiono affiancati da quelli di risposta degli illustri personaggi ai quali i primi erano indirizzati, mentre nella sezione *Sonetti di diversi alla S[ignora] Tullia, con le risposte di lei* (nn. 49-60) i versi di d'Aragona seguono le proposte di questi ultimi, in modo da rendere evidente la pluralità delle voci e la reciprocità di uno scambio poetico che testimonia la sua attiva e riconosciuta appartenenza a un certo ambiente intellettuale.¹³

In questo mio contributo vorrei però analizzare il ritratto della cortigiana filosofa che emerge da due dialoghi sull'amore in cui Tullia compare come interlocutrice, il primo – celeberrimo – è il *Dialogo d'amore* di Sperone Speroni, il secondo meno noto, ma recentemente oggetto di studio da

Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 173-184), che l'accoglie da V. Kirkham, *Laura Battiferra degli Ammannati's First Book of Poetry: A Renaissance Holograph Comes Out of Hiding*, "Rinascimento", n. s., XXXVI, 1996, pp. 351-391, qui 353.

11 Le *Rime* furono ripubblicate nel 1549 e nel 1560, sempre per i tipi di Gabriele Giolito, poi ancora a Napoli, per Antonio Bulifon, nel 1693. Storicamente rilevante, anche se sovverte completamente l'ordine interno dell'edizione originale (cfr. A.R. Jones, *The Currency of Eros: Women's Love Lyric in Europe, 1540-1620*, Indiana University Press, Bloomington 1990, p. 212, nota 35; Ead., *Bad Press: Modern Editors versus Early Modern Italian Writers (Tullia d'Aragona, Gaspara Stampa and Veronica Franco)*, in P. Benson, V. Kirkham (eds.), *Strong Voices, Weak History. Renaissance Women Writers and the Canon in England, France, and Italy*, University of Michigan Press, Ann Harbor 2007, pp. 287-313) è l'edizione curata da Enrico Celani nel 1891 (Bologna, Romagnoli Dall'Acqua). Pregevolissima e in qualche modo definitiva la già ricordata edizione di J.L. Hairston, accompagnata da una efficace e documentata biografia intellettuale di d'Aragona, che l'autrice ha delineato nuovamente nella voce *Tullia d'Aragona* del DBI, 97, 2020, pp. 158-161.

12 Cfr. T. d'Aragona, *The Poems and the Letters*, cit., nn. 39-48.

13 Si tratta delle sezioni centrali dell'opera, che si apre con un gruppo di sonetti dedicati ai membri della famiglia Medici-Toledo (nn. 1-14) e a vari intellettuali contemporanei (nn. 15-38), e che comprende oltre alle due sezioni ricordate, l'elegia di Muzio *Tirrhena* (ed. cit., pp. 156-181) e il gruppo di *Sonetti diversi alla Signora Tullia d'Aragona* (nn. 61-115), ai quali si aggiungono nell'edizione Hairston la sezione *Miscellaneous Poems by Tullia d'Aragna and Exchanges with Her* (ed. cit., pp. 253-283) e le *Lettere* (ivi, pp. 287-306). Sull'organizzazione interna delle *Rime*, cfr. J.L. Hairston, "Di sangue illustre & pellegrino": *The Eclipse of the Body in the Lyric of Tullia d'Aragona*, in J.L. Hairston, W. Stephens (eds.), *The Body in Early Modern Italy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, pp. 158-175.

parte di Maiko Favaro,¹⁴ è il *Dialogo d'amore* di Cornelio Frangipane.¹⁵ Entrambi i testi rimandano a Venezia, sia nell'ambientazione sia nel luogo di stampa. Il primo, la cui redazione Speroni – non sappiamo con quanta verità – ebbe modo di collocare in un precoce 1528 nella sua *Apologia dei dialoghi*, venne stampato nel 1542,¹⁶ benché la sua circolazione sia attestata già a partire dal 1537: in una lettera a Speroni scritta il 6 giugno di quell'anno, Pietro Aretino racconta infatti di aver assistito in casa sua alla lettura del *Dialogo* per bocca di Niccolò Grazia.¹⁷ Il dialogo di Frangipane venne pubblicato invece solo nel 1588, dai fratelli Domenico e Giovanni Battista Guerra, benché la stesura debba considerarsi conclusa già nell'agosto 1541;¹⁸ il testo racconta di una conversazione avvenuta

-
- 14 Lo studioso ne ha trascritto il testo in appendice al suo volume *Ambiguità del petrarchismo. Un percorso fra trattati d'amore, lettere e templi di rime*, FrancoAngeli, Milano 2021, pp. 143-161; il testo è preceduto da un ampio studio intitolato *Un'autorità valida per tesi opposte: Petrarca nel Dialogo d'amore di Cornelio Frangipane*, ivi, pp. 105-143; all'opera di Frangipane Favaro aveva già dedicato attenzione nel precedente *L'auctoritas di Petrarca e la lontananza dell'amante: il caso del Dialogo d'amore (1588) di Cornelio Frangipane*, in M. Favaro e B. Huss (eds.), *Interdisciplinarietà del petrarchismo. Prospettive di ricerca fra Italia e Germania*, Olschki, Firenze 2018, pp. 17-33.
- 15 Per il profilo biografico dell'autore, cfr. S. Cavazza, *Frangipane, Cornelio*, in DBI, 50, 1998, pp. 227-230 e Id., *Frangipane, Cornelio*, in C. Scalon, C. Griggio e U. Rozzo (eds.), *Nuovo Liruti. Dizionario Biografico dei Friulani*, II, 2, Forum, Udine 2009, pp. 1188-1193.
- 16 Il *Dialogo d'amore* – insieme ad altri dialoghi, tra i quali quelli *Della retorica, Della cura familiare, Della dignità delle donne, e il Dialogo delle lingue* –, viene pubblicato per la prima volta nel 1542, a cura di Daniele Barbaro, amico di Speroni, presso la tipografia dei figli di Aldo Manuzio; nella dedicatoria al principe di Salerno, Ferdinando (Ferrante) Sanseverino, così Barbaro ne motiva la stampa senza il consenso dell'autore: “Vedendo adunque ch'i detti dialogi ogni giorno andavano più della loro natia bellezza perdendo, quanto più di mano in mano trascritti, e per tale cagione scorretti si leggevano, e quello che è peggio da altri erano usurpati come parto dal proprio padre negletto e rifiutato, ho voluto, mosso da compassionevole e giusto sdegno, altramente non ricercando il consentimento di M. Sperone, fargli leggere più castigati che fusse possibile e riconoscergli per figliuoli di chi sono” (M. Pozzi (ed.), *Trattatisti italiani del Cinquecento*, Ricciardi, Milano 1978, pp. 1178).
- 17 Cfr. P. Aretino, *Lettere. Il primo e il secondo libro*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1960, p. 171. Grazia è il nome con il quale era noto tra i contemporanei Niccolò Grassi, anch'egli appartenente al circolo di intellettuali che a Venezia si raccoglieva intorno a d'Aragona.
- 18 La data 20 agosto 1541 si legge infatti in chiusura della redazione manoscritta non autografa del testo conservata in un codice della Biblioteca Civica “Vincenzo Joppi” di Udine; cfr. M. Favaro, *Ambiguità del petrarchismo*, cit., p. 112 e nota 24.

il mese precedente nella dimora veneziana della "Signora Tullia", nella quale erano soliti incontrarsi diversi giovani "e costumati e dotti", attratti dai "piacevoli ragionamenti" che vi si tenevano; d'Aragona è descritta come "donna vezzosa e ben parlante, e nelle cose volgari e nelle latine parimenti dotta, più che a donna peravventura non si richiede",¹⁹ e se volessimo riconoscere al dialogo un qualche valore documentario, sarebbe anche l'unica testimonianza di questo soggiorno veneziano di d'Aragona non altrimenti documentato.²⁰ A parte la coincidenza nel titolo, per la verità piuttosto abusato in quel giro d'anni, e la comune ambientazione nel salotto veneziano della "signora Tullia",²¹ i due dialoghi condividono un'altra peculiarità, ben più interessante, ovvero quella di essere tra i pochi, nella sterminata produzione dei dialoghi d'amore che si registra nel corso del XVI secolo e oltre, a riconoscere all'interlocutrice femminile un ruolo di spicco nella discussione narrata.²² Siamo di fronte a due esempi di quelli

-
- 19 C. Frangipane, *Dialogo d'amore*, presso Domenico e Giovan Battista Guerra fratelli, Venezia 1588, pp. 9-10 (nel riportare le citazioni dal *Dialogo* sono intervenuta in maniera molto limitata, adeguando la punteggiatura all'uso moderno e riducendo a *e* (davanti a consonante) la congiunzione *et*, resa nell'originale con il segno &. Si è modernizzato l'uso delle maiuscole e si è resa la grafia *ti* + vocale *zi*).
- 20 Cfr. M. Favaro, *Ambiguità del petrarchismo*, cit., pp. 114-115. Anche se non si ha certezza delle date in cui d'Aragona soggiornò a Venezia, da una lettera di Filippo Strozzi a Zanobi Bracci del 25 novembre 1531 si apprende che i due amanti avevano in programma di giungervi nella primavera del 1532 (cfr. J.L. Hairston, *Introduction*, cit., p. 16 e nota 50); un soggiorno veneziano attorno al 1534 sembra essere testimoniato dal riferimento a d'Aragona nel poemetto satirico pubblicato nell'agosto del 1535 *La tariffa delle puttane di Venegia*, in cui – pur nella volgarità delle parole – si fa cenno alle abilità poetiche della cortigiana attraverso il richiamo alla sorgente del monte Elicona, Ippocrene, attorno alla quale si ritrovavano le muse per cantare e danzare e che ispirerebbe i poeti che ne sorbiscono le acque (cfr. *ivi*, pp. 36-37).
- 21 Nonostante l'ambientazione nella dimora di d'Aragona non sia esplicita nel *Dialogo* di Speroni, alcuni passaggi del testo permettono di ricondurre proprio al suo salotto veneziano la discussione narrata; cfr. S. Speroni, *Dialogo d'amore*, ed. cit., p. 513.
- 22 Sulle voci femminili nel dialogo rinascimentale cfr. V. Cox, *Seen but not Heard. The Role of Women Speakers in Cinquecento Literary Dialogue*, in L. Panizza (ed.), *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, Legenda, Oxford 2000, pp. 385-400; J.L. Smarr, *Joining the Conversation. Dialogues by Renaissance Women*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2005; M. Favaro, *Sul ruolo della donna nei dialoghi del '500: il Ragionamento della Signora Amorosa (1569) di Gasparo Boschini*, in *Quaderno di Italianistica 2013*, a cura della Sezione di Italiano dell'Università di Losanna, Ets, Pisa 2013, pp. 7-32; V. Cox, *The Female Voice in Italian Renaissance Dialogue*, in "Modern Language Notes", CXXVIII, 1, 2013, pp. 53-78; Ead., *Italian Dialogues Incorporating Female*

che Virginia Cox, in opposizione ai “fictional”, ha definito come “quasi-documentary dialogues”,²³ dialoghi che riportano più o meno fedelmente conversazioni e dispute narrate come se fossero effettivamente avvenute tra personaggi variamente noti della realtà contemporanea. Comunque si voglia considerare l’affermazione di Speroni nella già ricordata *Apologia*, stampata nel 1578, in cui assicura che “li dialoghi dell’amore [...] erano] senza alcun luogo determinato e senza i nomi delle persone che vi sono ora introdotte”²⁴ – affermazione sicuramente dettata dalla necessità di ridimensionare il ruolo di una cortigiana nel testo e di prendere le distanze dalla sua scomoda figura agli occhi degli inquisitori –,²⁵ Speroni dovette in ogni caso rivedere e “aggiustare” il dialogo, fornendogli le coordinate spazio-temporali e gli interlocutori adeguati alle idee espresse e alla natura artistica del dialogo, dopo l’arrivo a Venezia di una d’Aragona già circondata da una certa fama e notorietà.

Entrambi i dialoghi prendono spunto dall’imminente separazione dei due amanti, nel dialogo di Sperone è Bernardo Tasso a doversi allontanare dall’amata perché richiamato a Salerno dal principe Ferrante Sanseverino; nel dialogo di Frangipane è il non meglio identificato Geri “Senese” a doversi recare al capezzale del padre morente, lasciando così sola l’amata Tullia. Entrambi i dialoghi potrebbero pertanto essere ricondotti nell’ambito della letteratura in cui il tema della lontananza è un *topos* ampiamente

Speakers, cit., pp. 79-83; M. Favaro, *Personaggi femminili e filosofia d’amore. Sul Dialogo d’amore di Nicolò Vito di Gozze*, in “SigMa. Rivista di Letterature Compare, Teatro e Arti dello Spettacolo”, IV, 2020, pp. 507-526.

23 Cfr. V. Cox, *The Female Voice in Italian Renaissance Dialogue*, cit. p. 76: “Although they are not the faithful records of speech, they have great value as records of how speech might be imagined, how possible intellectual communities might be fashioned, and possible models of communication essayed”. Una lista dei testi che ricadrebbero in questa definizione si legge in Ead., *Italian Dialogues Incorporating Female Speakers*, cit., pp. 79-82.

24 Cit. in M. Pozzi (a cura di), *Trattatisti italiani del Cinquecento*, cit., p. 692.

25 Nel 1575, nel clima repressivo della Controriforma, il *Dialogo* venne infatti denunciato al Tribunale dell’Inquisizione da un anonimo accusatore, del quale Speroni non conobbe mai l’identità, ma che sagacemente rappresentò come un cuoco, poiché sulla copertina della sua copia dei *Dialoghi* aveva annotato “pesce, pane, alici, farina, pepe, tonnina”: segno evidente “che ’l mio Archiloco spiritale è forse cuoco e buon cuoco, ma gentiluomo non mai. Questo è un segno dell’esser suo gentiluomo; lo qual ringrazio della infinita sua gentilezza, perché accusando mi ha fatto ridere, imaginandomi tuttavia vederlo uscir di cucina, quasi accademia sua propria, col libro in mano unto e bisunto e darlo al Padre Maestro” (S. Speroni, *Apologia dei Dialoghi*, in *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti, tratte da mss. originali*, Domenico Occhi, Venezia 1740, I, p. 313, rist. anastatica Vecchiarelli, Manziana 1989).

rappresentato. In questo contesto vanno ricordati, almeno, il *De la institutione*, del senese Alessandro Piccolomini, in cui si legge un capitolo intitolato *De la lontananza degli amanti e del congiugnimento della ragione con Amore*²⁶ e il tuttora inedito *Dialogo de la lontananza* di Lattanzio Benucci, che figurerà come terzo interlocutore nella parte finale del *Dialogo della infinità di amore* di d'Aragona.²⁷

Nonostante la precedenza cronologica del *Dialogo* di Speroni su quello di Frangipane, non vi è traccia della conoscenza del testo speroniano da parte dell'avvocato friulano in missione a Venezia; i rapporti tra i due sembrerebbero del resto documentati dal diario di Frangipane solo a partire dal 1542.²⁸ Entrambi i dialoghi, si è detto, sono ambientati nel salotto veneziano di d'Aragona, che – stando alle testimonianze coeve – era solita ospitare nelle sue dimore le conversazioni di gentiluomini e letterati nelle quali mostrava di saper mettere in campo doti artistiche e poetiche, ma anche dialettiche, come testimoniano i *quasi-documentary dialogues* in questione.²⁹

26 A. Piccolomini, *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera*, Girolamo Scotto, Venezia 1542, riedito e ampliato nell'edizione veneziana, per Giordano Ziletti, del 1560; cfr. ora *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera*, saggio introduttivo di M.F. D'Amante, Anicia, Roma 2018.

27 Cfr. M.A. Garullo, "Altro è che sia natura, altro che sustanza". Note sul *Dialogo de la lontananza di Lattanzio Benucci*, "Bruniana & Campanelliana", XXVII, 1-2, 2021, pp. 405-421, anche per altri riferimenti bibliografici. Sul tema della lontananza cfr. inoltre M. Favaro, "L'ospite preziosa". *Presenze della lirica nei trattati d'amore del Cinquecento e del primo Seicento*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 2012, pp. 159-163 e, per alcuni spunti e aperture oltre che sul sapere letterario anche sull'orizzonte figurativo, A. Prete, *Trattato della lontananza*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

28 Cfr. M. Favaro, *Ambiguità del petrarchismo*, cit., p. 116, che riporta il passaggio del *Diario* in cui si rimanda al 1542 come all'anno in cui i rapporti di Frangipane con il gruppo degli intellettuali veneziani, tra i quali Speroni, si fa più intenso: "Io ho accresciuto molto la reputation mia, ho acquistato molti amici in Venetia et son conosciuto da tutti per huom che vale. Ho preso cognition di molte cose e persone in Venetia. Ho fatto amicitia con due huomini segnalati, con M. Triphon Gabrielle et M. Speron Sperone padoano hom dotto et gentile".

29 Cfr. inoltre L. Domenichi, *Facezie motti e burle, di diversi signori, et persone private*, Giorgio de' Cavalli, Venezia 1565 (1ª ed. 1548), pp. 402-403, in cui si narra della dotta conversazione riguardo alla poesia di Petrarca tenutasi "in Roma, in casa della Tullia d'Aragona in una raunanza d'alcuni gentil'huomini virtuosi" e *L'Hercolano. Dialogo di Messer Benedetto Varchi*, edizione critica a cura di A. Sorella, Libreria dell'Università, Pescara 1995, pp. CDLXVII-CDLXVIII. In chiusura del *Dialogo della infinità di amore* sarà Lattanzio Benucci a descrivere la dimora fiorentina di d'Aragona come una "universale ed onorata academia" (T. d'Aragona, *Dialogo della infinità di amore*, ed. cit., p. 241), ma già Varchi, in apertura del

In entrambi i testi, infatti, al carattere drammaturgico di Tullia si riserva un ruolo centrale, che va ben oltre l'ordinario procedere come semplice spalla dell'interlocutore maschile, come accade generalmente alle figure femminili nella letteratura, anche filosofica, contemporanea. Se è certamente vero che la Tullia che anima il dialogo di Speroni ha tutti i caratteri di una femminilità gelosa e passionale, ancorata ai sensi e resistente a riconoscere il ruolo della ragione in amore, è evidente come – nonostante il ripetuto ricorso al tropo della modestia che la spinge a dichiararsi inadatta a trattare degnamente un argomento così complesso³⁰ – il suo personaggio sia non solo funzionale a mostrare l'efficacia delle argomentazioni di Grazia, che pure le riconosce questo merito,³¹ ma mostri invece un suo carattere peculiare e ben delineato, al quale gli interlocutori maschili non mancano di riconoscere virtù e capacità intellettuali.³² Sin dalle prime pagine del

dialogo aveva descritto i “ragionamenti” nei quali è chiamato a intervenire come necessariamente “begli [...] e di cose alte, e degni finalmente così di questo luogo, dove sempre si propone qualche materia da disputare non meno utile e grave che gioconda e piacevole” (ivi, p. 187). Nel *Dialogo* di Speroni si fa già cenno a intellettuali e nobili “usati di visitar la Signora, poetando e filosofando con essa lei” (S. Speroni, *Dialogo d'amore*, ed. cit., p. 555).

30 Cfr. S. Speroni, *Dialogo d'amore*, ed. cit., p. 525: “TUL. Quello che egli [amore] si sia io nol so”, affermazione dopo la quale Tullia si affida alle parole di Molza e alla sua definizione di amore; cfr. ancora ivi, p. 545 (: “TUL. Io non credo ch' egli sia donna nata che più ami di me e meno s'intenda de' secreti d'amore. Ma tutto ciò che io ne parlo è quale io ho letto o udito dire da qualch'uno, e tale rispondo; se non che alcuna fiata, per meglio manifestare il mio animo, m'immagino cose che Dio sa s'elle sono punto a proposito”) e 549: “non senza ragione io mi doglio di non essere capace del ritratto del Tasso, in maniera ch'io lo referisca tale a lui stesso quale egli è, e ho paura che, disdegnando la sorte mia, egli non truovi altra donna ove Amore, con maggior magisterio, conforme a' suoi meriti il dipinga e scolpisca. Ma faccia Amore a suo modo; a me fia assai l'essere amata dal Tasso, pur perch'io ami lui. E questa piccola gloria consolerà in guisa il mio danno che, s'io non viverò lieta, almeno io non morirò disperata”.

31 Cfr. ivi, p. 540: “GRA. Anzi in tal guisa [sollecitando la risposta di Grazia] finirete e farete perfette le mie parole; che risolvendo cotal dubbio saremo certi d'alcune cose amorose che bello e necessario è il saperle”.

32 Più volte Grazia le si rivolge, forse con iperbole retorica, chiamandola divina (cfr. ivi, p. 513: “Voi signora Tullia divina”, e p. 535: “rara e divina Signora”), aggettivo che Speroni sarà pronto a eliminare nella redazione del testo successiva alla denuncia (cfr. i luoghi corrispondenti segnalati in nota da Pozzi). La lettura del *Dialogo* come una “one-way student-teacher relationship” – in cui Tullia sarebbe relegata a un ruolo gregario nei confronti degli altri interlocutori –, proposta da J.L. Smar, *A Dialogue of Dialogues: Tullia d'Aragona and Sperone Speroni*, in “MLN”, CXIII, 1, 1998, pp. 204-212, qui 208 e *passim*, viene definita come almeno “debatable” già da R. Buranello, *Figura meretricis. Tullia d'Aragona in*

dialogo Tasso fa appello all'*intelletto* e al *bene* dell'amata come qualità che si trovano sotto gli occhi di tutti e che pertanto suscitano nell'amante il timore geloso che ella possa essere amata da altri.³³ Esiste del resto una precisa corrispondenza tra la gelosia di Tasso e quella di Tullia: entrambi, innamorati, temono che l'amato possa rivolgere ad altri il proprio amore e al contempo suscitare amore in chi venga a conoscenza delle sue qualità.³⁴ Entrambi confessano che la propria immagine venerata dall'amante non corrisponde alla loro reale natura e – temendo lo svelarsi di questo abbaglio –, soffrono all'idea che l'amato smetta di corrisponderli.³⁵ Non è solo Tullia ad essere divorata dall'orrendo mostro della gelosia, Tasso ne

Sperone Speroni's Dialogo d'amore, "Spunti e ricerche", XV, 2000, pp. 53-68, qui 56 e nota 25.

- 33 Cfr. S. Speroni, *Dialogo d'amore*, ed. cit., pp. 515-516: "TAS. Cagione ho io d'esser geloso, perché 'l mio valore è poca cosa al vostro *intelletto*; e il *bene*, che già mi mosse ad amarvi, non è noto a me solo; e quello, da chiunque il conosce, palesemente sento ammirare".
- 34 Nel caso di Tasso questa situazione è amplificata dalla consapevolezza che le qualità intrinseche di Tullia, che la espongono già di per sé alle attenzioni di altri uomini, si uniscono alla sua generale cortesia e benevolenza, che la rendono ancor più suscettibile alle lusinghe di altri potenziali amanti: "TAS. Qualunque ama di tutto cuore, come fo io, non può non essere geloso; ma tanto è maggiore la mia gelosia dell'altrui, quanto la donna amata da me è amabile e orrevole molto per sé medesima; e con una ineffabile cortesia di accarezzar volentieri chiunque viene a vederla, dà occasione che l'uom le palesi il suo desiderio. GRA. Ben dà il luogo e la gentilezza di lei l'occasione del parlar, ma *l'intelletto e la virtù sua*, cui niuna vil cosa dee sperar di piacere, toglie l'ardire" (ivi, p. 513; corsivo mio).
- 35 È alle origini delle "contese" con cui si apre il dialogo, il reciproco timore che l'amante sopravvaluti le qualità dell'amata (e viceversa) e che – caduto il velo dell'incantamento – possa improvvisamente vedere l'altro per quello che in effetti è e, di conseguenza, smettere di amarlo: "TAS. Per ciò solo siamo discordi tra noi, che troppo m'ama la mia Signora, tenendomi ella da molto più ch'io non sono. TUL. Anzi, voi stimiate me oltra quel che mi si conviene; che ov'io sono obligata a ringraziarvi delle vostre fatiche, per le quali io viverò e morirò gloriosa; voi non solamente non volete ch'io il faccia, ma pieno di umiltà inusitata ogni vostra virtù a gran torto riconoscete da me. GRA. Duolvi forse, signora Tullia, che 'l vostro Tasso vi ami e apprezzi oltra modo? TUL. Per certo, signor mio, sì, perciò ch'io temo non, fatto accorto dell'errar suo, vendicandosi dell'inganno, cessi d'amarmi; e io anzi torrei d'esser sua sempre mai, e tanto cara quanto io devrei, che troppo amata per pochi giorni. GRA. Bastivi ch'egli v'abbia per tale e s'appaghi del suo parere. TAS. Ohimè, Grazia, che dite voi? Faretele buona la sua opinione? Veramente io non m'inganno in amarla, se non come chi è troppo ardito a pigliare una impresa, la quale vinca e avanzi le forze sue. Ma, laudandomi ella oltra il dovere, par quasi ch'ella mi colga in iscambio e quello ami perfettamente, alla cui idea m'assomiglia" (ivi, pp. 512-513).

è parimenti preda; solo Grazia – che non a caso non ama³⁶ – può mostrarsi libero da questo spettro orribile e dall’alto della sua posizione privilegiata continuare a discettare sulla natura razionale dell’amore perfetto, quello che agli occhi di Tullia si mostra invece come “Maggior monstro [...] che non fu in Creta il suo Minotauro”.³⁷

La Tullia di Speroni è inoltre sufficientemente intelligente e istruita da saper tenere insieme la sua conoscenza pratica dei fatti d’amore e uno sguardo profondo sulle dinamiche psicologiche che ne determinano le sorti. Allo stesso tempo mostra la capacità di discuterne con strumenti intellettuali che non si limitano a una generica ‘intelligenza emotiva’, ma che vanno più o meno consapevolmente nella direzione di quell’aristotelismo – con il quale a Sperone non mancarono le occasioni di contatto – che ai sensi riconosce un valore centrale nell’esperienza amorosa come nella prassi conoscitiva in genere.³⁸ “Ma noi mortali, la cui vita è pur poco intelletto con molta polve, in quel modo pur entro noi diamo luogo all’amore che al sole cede la terra”,³⁹ sentenza Molza nel discorso indiretto al quale Tullia si affida per sintetizzare la sua prospettiva, che con retorica modestia finge di non saper adeguatamente presentare.

Anche nel testo di Frangipane è la condizione di innamorato a rivelarsi decisiva per stabilire il grado di sofferenza che affligge gli amanti in pro-

36 Nel *Dialogo della infinità di amore* sarà invece Tullia a godere “il privilegio razionalissimo di non amare (semmai di contraccambiare i corteggiatori con squisita cortesia e controllata galanteria, che quelli interpretano a torto nei termini più lusinghieri per il loro amor proprio). La parte finale del dialogo, che mette in discussione il presunto amore di Tullia per Bernardo Tasso in evidente contrapposizione all’ipotiposi speroniana dell’innamorata gelosa e possessiva, potrebbe sembrare del tutto esterna alle tematiche speculative della trattazione principale e motivata esclusivamente dall’interesse pettegolo del pubblico per un “personaggio rappresentativo” della società del tempo. Invece non è affatto così. La tranquillità dell’animo, al riparo da perturbazioni passionali e proprio perciò capace di mettere a fuoco Eros come oggetto privilegiato di speculazione, è essenziale alla credibilità del filosofo, uomo o donna che sia: Socrate non conosceva nulla meglio dell’amore, ma era anche capace di mantenersi freddo di fronte alla prevedibile seduzione di Alcibiade. Una Tullia non innamorata è anche libera dal fastidio per la sua condizione di cortigiana, chiaramente espresso nel *Dialogo d’amore* ma di cui non si fa parola nel *Dialogo dell’infinità d’amore*, e con ragione perché la sua legittima aspirazione non è appartenere a un uomo solo, bensì alla Ragione” (L. D’Ascia, *Ermafrodito amoroso e ragione senza genere: Tullia d’Aragona e Benedetto Varchi nel Dialogo dell’infinità d’amore*, “SigMa. Rivista di Letterature Compare, Teatro e Arti dello Spettacolo”, IV, 2020, pp. 461-505, qui 477-478).

37 Cfr. S. Speroni, *Dialogo d’amore*, ed. cit., p. 525.

38 Cfr. R. Buranello, *Figura meretricis*, cit., pp. 58-59.

39 S. Speroni, *Dialogo d’amore*, ed. cit., p. 529.

cinto di separarsi: non è la donna a soffrire di più ma chi più ama, sostiene Geri alla fine della lunga argomentazione di Tullia (che per prima aveva esposto le sue ragioni), pronto a riconoscerle esplicitamente "soavità e facondia".⁴⁰ Si dice comunque convinto di poterne smontare l'edificio dialettico portando il verdetto dei giudici – i presenti ai quali Tullia aveva fatto appello per dirimere la questione se soffra più l'amante che parte o l'amata che resta – in suo favore. Prima di tutto è necessario che l'amore di entrambi sia pari ("perfetto e uguale"), sostiene Geri, altrimenti è evidente che sarebbe maggiore il dolore di chi più ama, sia esso chi parte o chi rimane; chi parte non deve inoltre farlo per sua libera scelta, ma costretto da eventi ineluttabili, e in questo caso soffre maggiormente chi parte, perché a forza è strappato dalla cosa amata, come la Sulpicia tibulliana condotta a forza in campagna, costretta a separarsi dal suo amante rimasto in città.⁴¹ Parlando dopo Tullia, a Geri non resta che confutare tutti gli argomenti messi sapientemente in campo dalla donna, ma a poco gli varrà questo apparente vantaggio, perché alla fine delle due requisitorie, quando gli amanti "teneramente lagrimando attendeano la sentenza", il gentiluomo veneziano che l'autore introduce con l'appellativo di "Magnifico", rivolgendosi a Tullia le riconosce: "Per certo Madonna, vi è meritatamente caduto il nome di Tullia, perché con tanta eloquenzia e con tant'arte sapete difendere la ragion vostra".⁴² Allo stesso tempo il Magnifico loda Geri, "dotto parlatore e ornato", ma esprime la difficoltà di pronunciare una sentenza "in un caso tanto dubbioso". I restanti quattro giudici si pronunciano due a favore di Tullia, due in favore di Geri, "E così rimase la causa indecisa".⁴³

Analogamente, nel *Dialogo* di Speroni – alla fine del lungo intervento di Tullia che riporta la sua conversazione con Francesco Maria Molza, creando una sorta di dialogo nel dialogo – Grazia riconosce che non era

40 Cfr. C. Frangipane, *Dialogo d'amore*, ed. cit., pp. 21-22: "Veramente, Signori, se questa nostra causa si trattasse appresso giudici meno accorti e men dotti che voi non siete, io potrei quasi temere che, mossi da la *soavità* e da la *facondia de la mia avversaria*, non credessero che così fosse come ella nel suo parlar ha conchiuso. Ma, perciocché conosco ottimamente la prudenzia e la dottrina vostra, io prendo ardimento che, udite le ragioni le quali io m'apparecchio di spiegare al vostro cospetto, voi chiaramente conoscerete quanto l'opinion de la mia donna sia lontana dal vero, e che voi poscia lo farete con la vostra sentenza manifesto, massimamente perché io spero di levar via gli argomenti soi sì fattamente, che ella medesima confesserà di esser vinta e di avere il torto".

41 Cfr. ivi, pp. 22-23; per il rimando a Sulpicia, cfr. *Corpus Tibullianum*, III, XIV, v. 7.

42 C. Frangipane, *Dialogo d'amore*, ed. cit., p. 40.

43 Ivi, pp. 41-42.

affatto necessario fare ricorso alla testimonianza del letterato perché l'ingegno di Tullia sarebbe da solo bastato a opporsi alle sue argomentazioni:

GRA. Bastar vi poteva per contraddirmi il vostro ingegno, senza ricorrere al Molza [...] Et per certo se alcuno vi avesse il quale, narrando le cose del cielo, fosse degno d'esser creduto, voi sareste quel tale; ché essendo ogni vostra parte divina, s'ha da pensare che in cielo siate nata e cresciuta e, piena di celesti concetti, da dio mandata, siate venuta tra noi per rivelare ad alcuno il ben di là suso.⁴⁴

Anche se si è spesso sottolineato nel *Dialogo* di Speroni il ruolo di subordinazione dell'interlocutrice, esponente di quel mondo femminile che è al più apprezzato come occasione per l'uomo di coltivare le sue inclinazioni spirituali, ispirando il viaggio di ascesa dalla bellezza corporea alla somma bellezza, radice di ogni bello e di ogni bene, e benché la sua figura resti per lo più circoscritta ad un ruolo passivo,⁴⁵ anche la Tullia del *Dialogo* di Speroni non manca dunque di mostrare qualche tratto di quella vivacità intellettuale e autoconsapevolezza che emergono in diversi passaggi del dialogo di Frangipane, in cui è Tullia a porre la questione su cui è incentrato il dialogo, è lei a invocare il giudizio dei presenti. Sa di essere donna, nata in un periodo storico in cui "le donne poca cura si danno di sapere e d'intendere le cose alte e belle, e attorno a queste con altrui ragionarne"; sa che dovrebbe temere – lei "donna fragile e inferma" – di essere vinta da un uomo "valoroso e forte", ma la ferma consapevolezza di essere dalla parte della verità le dà fiducia circa l'esito della contesa: "difendendo io la parte migliore, Amor e la Verità per me l'armi piglieranno, e in maniera combatteranno, che io prenda speranza dover esser vincitrice contro al mio dolce

44 Cfr. S. Speroni, *Dialogo d'amore*, ed. cit., p. 534; cfr. ivi, p. 535, in cui Grazia si rivolge a Tullia chiamandola "rara e divina Signora".

45 Per esempio quello di essere amata e non di amare, "altramente voi pervertireste la natura delle cose", secondo l'ammonizione di Tasso (ivi, p. 549); quello di essere immortalata nei versi del poeta, ma che non è previsto immortali sé stessa o l'amato nella sua propria produzione poetica e men che mai filosofica: "Nelle quai rime [di Tasso in lode di Tullia], oltre che 'l vostro e suo nome alcuna fiata con nodo indissolubile se ne vanno ristretti (nuova maniera d'amorosa unione e, più d'ogn'altra ch'io detta m'abbia, maravigliosa), i sospiri, le lagrime, le speranze, li desiderii, il fuoco, il ghiaccio e tutte quante le passioni ch'amando pruova la nostra debole umanità, qual noce e oliva immatura che si condisca nel zuclero, da lui in soave e salubre cibo a' mortali sono tramutati. [...] Troppo del Tasso, troppo di voi, signora Tullia mia cara, l'età presente e la futura con gran ragion si dorrebbe e egli troppo, e troppo voi perdereste se, posposta la virtù sua alla vostra presenza, una eterna e stabil gloria ch'ad ambidue voi partoriranno i suoi studii, a breve e fugitivo piacere si legermente si cambiasse" (ivi, pp. 561-562).

nemico".⁴⁶ In linea con la tradizione della lirica e della trattatistica amorosa, in cui è la donna l'elemento statico della relazione mentre è l'uomo ad allontanarsi, richiamato dagli impegni familiari e sociali, Tullia lamenta la sproporzione tra la sofferenza di chi resta, realizzando con amarezza che l'amore dell'altro non era così perfetto come credeva, e quella di chi parte, evidentemente perché capace di sostenere il peso del distacco. Con disinvoltura chiama a sostegno della sua tesi le *auctoritates* del passato, le figure celeberrime della Didone virgiliana ("che contorse in sé stessa l'amata spada e disperata s'uccise")⁴⁷ e delle *Heroides* ovidiane, Catullo e la poesia elegiaca (sempre citati nell'originale latino), "il nostro Bembo" e l'immancabile Petrarca. Ribaltando il *topos* della volubilità e dell'inaffidabilità dei sentimenti femminili, amaramente constata che nelle relazioni d'amore gli uomini si mostrano sempre infedeli – "ne le amoroze azioni voi homini non ci servate la fede mai"⁴⁸ –, e che alle "tapinelle donne" viene riservata prova più ardua: "io tengo per fermo che 'l dolor de la donna amata rimasa di quello de l'amante partito sia incomparabilmente maggiore".⁴⁹

La sofferenza di Tullia è quindi superiore a quella di Geri per il fatto stesso di essere donna, e come tale "a sostenerlo [il dolore della separazione] men forte di voi"⁵⁰; la sua requisitoria parte dal dato scontato che a partire sia l'amante uomo e a rimanere la donna ("spesso l'huomo è quello che

46 Cfr. C. Frangipane, *Dialogo d'amore*, ed. cit., p. 15.

47 Ivi, p. 20.

48 Ivi, p. 19; segue la citazione dal *Lamento di Arianna* di Catullo, LXIV, vv. 143-144. Ma Geri sosterrà il contrario a p. 34 "senza fallo la donna più tosto ponerà in oblio l'antico amore, che non farà l'homo, e più leggermente lasciando il vecchio amante al novo si donerà, per esser la femina cosa per natura mobile, e che spesse volte sole romper la fede promessa".

49 Ivi, p. 40.

50 Ivi, p. 19; l'espressione sembra ricalcare la descrizione della sproporzione delle risorse femminili rispetto a quelle maschili nel sostenere il peso della malinconia e della *noia* che talvolta affliggono gli amanti che si legge nel *Proemio* del *Decameron* di Boccaccio: "E se [...] alcuna malinconia sopravviene nelle lor [delle donne] menti, in quelle conviene che con grave noia si dimori, se da nuovi ragionamenti non è rimossa: senza che, *elle sono molto men forti che gli uomini a sostenere*; il che degl'innamorati uomini non avviene, sí come noi possiamo apertamente vedere. Essi, se alcuna malinconia o gravezza di pensieri gli affligge, hanno molti modi da alleggiare o da passar quello, per ciò che a loro, volendo essi, non manca l'andare attorno, udire e veder molte cose, uccellare, cacciare o pescare, cavalcare, giuocare e mercatare, de' quali modi ciascuno ha forza di trarre, o in tutto o in parte, l'animo a sé e dal noioso pensiero rimuoverlo almeno per alcuno spazio di tempo, appresso il quale, o in un modo o in uno altro, o consolazion sopravviene o diventa la noia minore" (G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di A.F. Massera, Bari, Laterza 1927, p. 3).

si dilunga e la donna è quella che rimane”),⁵¹ che nell’assenza e nell’attesa soffre inevitabilmente di più, sedentaria, immobile, a disposizione, a fronte di un uomo *per vocazione inversa* “in stato di perpetua partenza, sempre sul punto di mettersi in viaggio, [...] migratore, errante, [...] vagabondo, viaggiatore”, come l’Altro, “l’assente”, dei *Frammenti di un discorso amoroso* di Roland Barthes, che pure sottolinea come storicamente il discorso dell’assenza appartenga alla donna: “È la Donna che dà forma all’assenza, che ne elabora la finzione”.⁵²

Al di là della finzione letteraria che sicuramente ha imposto al suo carattere drammaturgico le pose e gli atteggiamenti funzionali alla dinamica narrativa voluta dagli autori, mi sembra comunque possibile rintracciare in entrambi i dialoghi dei tratti comuni e con ogni probabilità effettivamente rispondenti alla “donna di grandissimo spirito e bellissimo giudizio” ricordata ancora a distanza di anni dalla loro frequentazione fiorentina nell’*Ercolano* di Benedetto Varchi.⁵³

Non mi sembra casuale che proprio lei, e in autori diversi, trovi questo spazio privilegiato nella discussione; non che la sua tesi si imponga su quella meglio orchestrata dialetticamente dall’interlocutore maschio, ma in entrambi i testi la sua voce non è marginale né strumentalmente accessoria. Anzi, la Tullia dei due *Dialoghi d’amore* ha un suo carattere peculiare che non credo sia forgiato arbitrariamente dall’artificio narrativo degli autori, almeno non esclusivamente. In entrambi la figura di Tullia si impone con tratti decisi, mostrando autoconsapevolezza e ferma adesione ai dati della realtà. In nessun caso finge di essere diversa da quello che è: nel dialogo di Speroni si mostra apertamente come una donna di mondo – alludendo esplicitamente alla sua condizione di cortigiana mai evocata nel testo di Frangipane –, una donna con esperienza, che ha molto amato e che sulle questioni d’amore sa di potersi esprimere con competenza: “Indarno sono le ragioni, ove a luogo la esperienza. Io per me mai non amo ch’io non mi muoia di gelosia; né mai sono stata gelosa che io non amassi e ardessi. Onde io credo che tali sieno tra loro la gelosia e lo amore, quale è il raggio e la luce, il baleno e la folgore, lo spirito e la vita”.⁵⁴ La consapevolezza della

51 C. Frangipane, *Dialogo d’amore*, ed. cit., p. 19.

52 Cfr. R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, trad. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 1979, pp. 33-34 (ed. originale 1977); il richiamo a Barthes è evocato già in R. Buranello, *Figura meretricis*, cit., pp. 57-58.

53 B. Varchi, *L’Ercolano*, ed. cit., p. CDLXVIII.

54 S. Speroni, *Dialogo d’amore*, ed. cit., pp. 513-514; cfr. ivi, p. 542: “Ma egli è ben vero che, amandomi voi come voi dite, io vedo ingannate voi stesso, ch’io so chi io sono e chi bisognerebbe ch’io fossi per meritarlo”.

precarietà e della mutevolezza dei sentimenti umani alimenta in lei l'angoscia che l'amato possa venirle sottratto da una rivale più intraprendente, alimentando "la paura che altra donna, di me più avventurosa, m' il toglia come io il tolsi ad un'altra; e questa tema è la gelosia che m'affligge".⁵⁵

La sua è una consapevolezza matura riguardo ai sentimenti umani, avvertiti come incostanti e strutturalmente precari,⁵⁶ ai ruoli sociali, ai loro condizionamenti, alle loro inevitabili dissimmetrie, per cui alla donna si riserva sempre un ruolo di subordinazione del quale – soprattutto nel testo di Frangipane – si mostra pienamente cosciente: aspetti che saranno destinati a rivelarsi con dirompente energia nel *Dialogo sull'infinità di amore* che ella stessa – prima donna a misurarsi con la stesura di un trattato filosofico sull'amore – avrebbe dato alle stampe nel 1547, quello in cui – è stato detto⁵⁷ – finalmente Diotima scrive il suo proprio dialogo, in cui la voce di Laura risponde al canto di Petrarca, mostrando il suo speciale punto di vista. Nel *Dialogo* non si tratta più di rivendicare una generica eccellenza delle donne, come tanto spesso accadeva, non senza una qualche retorica ipocrisia, in certa letteratura maschile coeva, ma di trasformare consapevolmente la propria immagine pubblica, da cortigiana a donna colta e raffinata, ispiratrice di letterati, e da ultimo, autrice ella stessa, finalmente pronta a riscrivere la propria storia personale.

All'altezza cronologica del 1547, d'Aragona non deve più attendere che qualcuno ne consacri eternamente il nome nelle sue opere, come veniva ammonita a fare nel dialogo di Sperone, è lei stessa a costruire il suo 'tempio' nelle due opere date alle stampe in quel fatidico anno che si era aperto con l'increscioso incidente del velo giallo, chiamando a raccolta, nell'antologia poetica e nel dialogo, le voci dei più autorevoli fra i suoi sostenitori, a certificarne indirettamente lo status di poetessa e filosofa evocato dalla liberatoria di Cosimo I.⁵⁸

55 Ivi, p. 522.

56 Non a caso, in contrapposizione alle notazioni di Molza, l'amore viene da Tullia definito come mortale, al pari degli individui che nutrono questo sentimento: "TUL. Gran cosa mi è a credere che amore, il quale voi fate dio, prenda virtù da una faccia mortale a fare tra noi le sue divine operazioni. Per che più tosto io direi amor nascere e vivere con esso noi e esser mortale come noi siamo" (ivi, p. 528).

57 Cfr. J.L. Smarr, *Joining the Conversation*, cit., p. 115: "Diotima is here publishing her own book, just as Laura is imagined publishing her own poetry".

58 Nel decreto del primo maggio 1547 veniva riconosciuta apertamente "la rara scienza di Poesia et filosofia, che si ritrova con piacer de' pregiati ingegni la Dotta Tullia d'Aragona"; cfr. Firenze, Archivio di Stato, *Magistrato supremo 4307*, cc. 69v-70r; cit. in J.L. Hairston, *Introduction*, cit., pp. 23-24. Sulla vicenda cfr. S. Bongi, *Il velo giallo di Tullia d'Aragona*, in "Rivista critica della

“Fatico ognihor per appressarmi al cielo, / et lasciar del mio nome in terra fama”, aveva del resto dichiarato prepotentemente nel sonetto al banchiere fiorentino Piero Mannelli – l’ultimo nelle stampe cinquecentesche a essere preceduto da una dedica – portando in primo piano proprio lo sforzo instancabile e quotidiano, lo studio incessante con cui l’autrice tentò il proprio riscatto personale e sociale, assecondando quel “disio d’honore” che Natura – quando non “il gran Fattore” – le aveva infuso nel momento stesso in cui la dotava di *forma e materia* in tutto simili a quelli dell’uomo.⁵⁹

letteratura italiana”, X, 3, 1886, pp. 85-95 e D. Basile, “*Fasseli gratia per poetessa*”. *Duke Cosimo I de’ Medici’s Role in the Florentine Literary Circle of Tullia d’Aragona*, in K. Eisenbichler (ed.), *The Cultural Politics of Duke Cosimo I de’ Medici*, Burlington, Ashgate 2001, pp. 135-147. Anche il *Dialogo* di Speroni certifica, di fatto, la duplice attitudine di d’Aragona verso la poesia e la filosofia quando ricorda che Molino e Capello “sono usati di visitar la Signora, *poetando e filosofando* con essa lei” (S. Speroni, *Dialogo d’amore*, ed. cit., p. 555); lo stesso aveva fatto Girolamo Muzio nella *Tirrhena* alludendo al *Dialogo della infinità di amore*: “Già son impressi in più ch’in una pianta / gli alti suo amori: e la virtù d’amore / quanto sia grande, e come sia infinita / si legge da lei scritta in nuove scorze; / et soggetti altri, che felicemente / viveran co ’l suo nome chiari, et eterni” (G. Muzio, *Tirrhena*, in T. d’Aragona, *The Poems and the Letters*, cit., p. 172, vv. 226-231).

59 Cfr. Tullia d’Aragona, *The Poems and Letters*, cit., n. 28; la riflessione sullo sforzo di elevarsi attraverso la poesia alla fama immortale si ritrova anche nel sonetto n. 15, vv. 9-11, *A Monsignor Cardinal Bembo*: “[...] e quanto posso il più mi sforzo anch’io / scaldarmi al lume di sì chiaro foco / per lasciar del mio nome eterno segno”.

DEBATING AS AN AUTHORITY: TULLIA D'ARAGONA'S AUTHORIAL SELF-FASHIONING AND THE 'TRE CORONE'¹

Alyssa M. Granacki, Dana V. Hogan*

Abstract

Often celebrated as the first woman to enter the philosophical debate on the ethics of love, the sixteenth-century philosopher, poet, and *cortegiana honesta* Tullia d'Aragona has attracted renewed attention in the past thirty years. In her *Dialogo dell'Infinita d'Amore* (1547) d'Aragona appeals to intellectual authorities to promote her own ethics of love and affirms her qualifications to insert a female voice into the male-dominated debate. This article explores the social and literary avenues for her access to a vernacular literary tradition which she then leveraged to self-fashion an intellectual identity that garnered the respect of her contemporaries. This analysis of d'Aragona's invocation of the *tre corone* (Dante, Boccaccio, and Petrarch) in her *Dialogo* sheds light on her means of entering the debate on the ethics of love and establishing herself as an authority within this intellectual milieu.

Keywords: Tullia d'Aragona, Authority, *Tre corone*, Authorial strategies, Ethics of love, *Cortegiana honesta*

Born in Rome between 1501 and 1505, Tullia d'Aragona was a philosopher, poet, and *cortegiana honesta*, an elite courtesan recognized and praised for her intellectual abilities. Her three publications include her choral anthology (*Rime*, 1547), philosophical dialogue (*Dialogo dell'Infinita d'Amore*, 1547), and reprisal of an epic poem (*Il Meschino detto Il Guerrino*, 1560). Often celebrated as the first woman to enter the philosophical debate on the ethics of love, d'Aragona has attracted renewed attention in the past thirty years. Recently, scholars have refuted early doubts about her intellectual

* Duke University

1 We are grateful for the support from Project Vox, especially Andrew Janiak and Patrick Duan, which made this research possible. Project Vox team, *Tullia d'Aragona*, "Project Vox", Duke University Libraries (2022, <https://projectvox.org/tullia-daragona-c-1505-1556/>).

capabilities through interpretations that highlight her philosophical prowess; rather than rehash existing philosophical views, d'Aragona brings together Aristotelian and Platonic concepts to articulate her own ethics of love and to insert a female voice into the field of philosophy.² Yet as an early modern woman writer, d'Aragona would have faced doubts about her credibility and gravitas.³ Accordingly, she needed to employ both practical and literary strategies to ensure the publication and endorsement of her ideas.⁴

This article analyzes the social and literary avenues that d'Aragona leveraged to fashion an authorial identity which garnered the respect of her contemporaries and situated her among established vernacular writers. While scholars have dedicated considerable attention to d'Aragona's networks and philosophical influences, we examine her relationship to a vernacular literary tradition – especially the works of Dante Alighieri, Giovanni Boccaccio, and Francesco Petrarca (the so-called *tre corone*) – to better understand how she presented herself as an intellectual authority on the ethics of love. We begin by exploring d'Aragona's relationships with elites

-
- 2 E. Celani (ed.), *Le rime di Tulla d'Aragona: Cortigiana del secolo XVI*, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1969; E. Pallitto (ed.), *Sweet Fire: Tullia d'Aragona's Poetry of Dialogue and Selected Prose*, George Braziller, New York 2006; L. Curtis-Wendlandt, *Conversing on Love: Text and Subtext in Tullia d'Aragona's Dialogo della Infinità d'Amore*, in "Hypatia", XIX, 4, 2004, pp. 77–98; D. Giovannozzi, *Leone Ebreo in Tullia d'Aragona's Dialogo: Between Varchi's Legacy and Philosophical Autonomy*, in "British Journal for the History of Philosophy", XXIV, 4, 2019, pp. 702–717; A.L. Puliafito, "Né dottrina di cose, né ornamento di parole": *Tullia d'Aragona e il Dialogo della infinità di amore*, in "Bruniana & Campanelliana", XXVII, 1–2, 2021, pp. 393–404.
 - 3 A.R. Jones, *The Currency of Eros: Women's Love Lyric in Europe, 1540–1620*, Indiana University Press, Bloomington 1990, pp. 1–4; M. Damiani, *La posizione di rilievo assunta dalla donna nella trattatistica rinascimentale*, in *La donna nel Rinascimento. Amore, famiglia, cultura, potere*, Atti del XXIX Convegno Internazionale, Chianciano e Montepulciano, 20–22 luglio 2017, Cesati, Florence 2019, pp. 331–53.
 - 4 C. Lesage, *Le dialogue De l'infinité d'amour de Tullia d'Aragona ou de l'imper-tinence en philosophie*, in Ph. Guérin (ed.), *Le dialogue ou les enjeux d'un choix d'écriture (pays de langues romanes)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2006, pp. 159–76; F. Dubard de Gaillarbois, *Il rebus di Tullia. Tullia d'Aragona e Benedetto Varchi o di una felice 'associazione per scrivere'*, in "La Rivista" V, *Actes de la journée d'études Varchi e dintorni*, Université de Paris Sorbonne, 21 marzo 2016, 2017, pp. 137–52; D. Giovannozzi, *Procedere aristotelico per approdi platonici. Il Dialogo della infinità di amore di Tullia d'Aragona*, in S. Plastina, E.M. De Tommaso (eds.), *Filosofe e scienziate in età moderna*, Fabrizio Serra, Pisa 2019, pp. 15–29; F. Calitti, *Un caso di studio: le opera di Tullia d'Aragona tra filologia e studi di genere*, in "Schifanoia", LVIII/LIX, 1–2, 2020, pp. 183–90.

and literati, demonstrating that she developed and maintained a reputation as an erudite woman in intellectual circles that were deeply engaged with vernacular literature. Next, we consider d'Aragona's invocations of Dante, Boccaccio, and Petrarch in her *Dialogo della infinità d'amore* [*Dialogue on the Infinity of Love*] in order to shed light on how she not only cites these authors as authorities but also references and responds to their portrayals of love. In essence, d'Aragona's authorial self-fashioning and her claim to intellectual authority drew not only from networks and sources that were philosophical but also literary, affirming her place in both a literary and philosophical canon traditionally dominated by men.

D'Aragona's social network, publisher, and close friendships with leading scholars of vernacular literature provided her exposure to the literature of the *tre corone* and an opportunity to shape her own scholarly reputation. Because of her status as a courtesan, d'Aragona has often been treated as a remarkable case of someone who persisted despite her social handicaps.⁵ At the same time, her unstable social circumstances catalyzed her success in the published record of philosophy. Forced to seek her fortune in various cities, d'Aragona's itinerancy brought her into contact with people who offered valuable intellectual and material support. Prior to publishing her writings, d'Aragona laid the groundwork for the reception of her work by constructing an elite network which extended from Rome to Venice.⁶ Before joining the Medici court in Florence, she traveled to intellectual centers throughout the Italian peninsula where she gained the favor of powerful figures who helped advance her work. Reconstructing her social and intellectual networks has demonstrated that d'Aragona's careful relationship cultivation rewarded her with both social capital and a reputation for erudition.⁷

5 A. Cavallino (assumed), *La Tariffa delle Puttane di Venegia* (1531), published in "Nuovo Rinascimento", ed. D. Romei, XXXIV, 2020; E. Celani (ed.), *Le rime di Tulla d'Aragona*, cit.; F. Calitti, *Splendori e miserie della 'cortigiana onesta'*, in E. Iace (ed.), *Dalla Controriforma alla Restaurazione*, Einaudi, Torino 2011, pp. 111–118; L. Casella, *Il dubbio è questo se si può amar con termino*. *Dialogo della infinità d'amore di Tullia d'Aragona*, in M. Arriaga Florez, S. Bartolotta, M. Martín Clavijo (eds.), *Ausencias: escritoras al margen de la cultura*, Arcibel, Madrid 2013, pp. 151–166.

6 On the geographic and social diversity of d'Aragona's interlocutors, see J.L. Hairston, *Out of the Archive: Four Newly-Identified Figures in Tullia d'Aragona's Rime della Signora Tullia di Aragona et di diversi a lei (1547)*, in "Modern Language Notes", CXVIII, 1, 2003, pp. 257–263.

7 F. Calitti, *Un caso di studio*, cit.; F. Dubard de Gaillarbois, *Il rebus di Tullia*, cit.; D. Giovannozzi, *Procedere aristotelico per approdi platonici*, cit.; C. Lesage,

When d'Aragona infamously ran afoul of a 1546 sumptuary law requiring courtesans to wear a yellow covering in public, her relationships with powerful cultural and political figures in Florence not only allowed her to escape legal trouble but also to leverage the situation to enhance her public image. Don Pietro, cousin to the Duchess of Florence, and the scholar Benedetto Varchi interceded by introducing d'Aragona to the Duchess and helping her craft a petition.⁸ In May 1547, Duke Cosimo granted d'Aragona an exemption from the law on the grounds of her "rare knowledge of poetry and philosophy" [la rara scienza di Poesia et filosofia, che si ritrova...la Dotta Tullia d'Aragona].⁹ While this episode has often been treated as d'Aragona's triumphant escape from a scrape with the law in her precarious position as a courtesan, it also provided a public accreditation of d'Aragona as poet and philosopher in the same year that her *Rime* and dialogue were published.¹⁰ Her intellectual authority was thus decreed by a ruler who was deeply invested in advancing Tuscany's cultural hegemony throughout Italy – a project which was intimately tied to the canonization of Dante, Boccaccio, Petrarch and the codification of the Italian language as proposed by Pietro Bembo.

As a woman, d'Aragona would have been excluded from certain intellectual circles, but she carved inroads to the literary elite by creating her own social and scholarly gatherings. Cinquecento women were rarely permitted to participate actively in Italian academies, so the substitute for women became friendly dialogue with educated men.¹¹ D'Aragona not only engaged in such dialogue but shaped it; she hosted gatherings of professional and amateur literati in her Venetian and Florentine homes which

Le dialogue De l'infinité d'amour de Tullia d'Aragona ou de l'impertinence en philosophie, cit.; L. D'Ascia, *Ermafrodito amoroso e ragione senza genere. Tullia d'Aragona e Benedetto Varchi nel Dialogo dell'infinità d'amore*, in "SigMa", IV, 2020, pp. 461–505.

- 8 Letter from Tullia d'Aragona to Benedetto Varchi, Letter 37 in L. Kaborycha (ed.), *A Corresponding Renaissance: Letters Written by Italian Women 1375–1650*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 193–194.
- 9 1 May 1547, Archivio di Stato di Firenze, published in S. Bonghi, *Il velo giallo di Tullia d'Aragona*, in "Rivista critica della letteratura italiana", III, 3, 1886, pp. 89–90.
- 10 D. Giovannozzi, *Procedere aristotelico per approdi platonici*, cit., p. 16; F. Calitti, *Un caso di studio*, cit., p. 188.
- 11 C. Fahy, *Women and Italian Cinquecento Literary Academies*, in L. Panizza (ed.), *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, Legenda, Cambridge 2000, pp. 438–452; J.L. Smarr, *Joining the Conversation: Dialogues by Renaissance Women*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2005, p. 15.

were later evoked in her own and others' publications.¹² Her dialogue and dialogic poems could thus be legitimized as veristic exchanges. In her *Dialogo* d'Aragona demonstrates authority as the host of the debate, and asserts her right to participate in such conversations by drawing attention to her status as a courtesan and her superior worldly experience on the subject of love. Following the publication of d'Aragona's *Rime* and *Dialogo*, the diverse and powerful network she had developed furthered her success once again by publicly praising d'Aragona specifically for her intellectual merit.¹³ These testimonials gave additional credence to her claims in her *Dialogo* of women's capacity for reason and logic as well as to her qualifications to make such an argument. Through the careful construction, maintenance, and publicizing of her relationships, d'Aragona legitimated her participation in philosophical and literary domains typically reserved for men.

D'Aragona's publishing environment also furthered her reputation as an intellectual authority and granted her access to a burgeoning vernacular literary tradition. The first publisher of d'Aragona's works was Gabriel Giolito de' Ferrari, one of the most successful and prolific publishers of vernacular works in Venice, likely a strategic choice based on d'Aragona's network, content, and language. As previous scholars have noted, d'Aragona's literary connections facilitated her introduction to Giolito, a champion of women's writings during a period of increasing demand.¹⁴ In addition to d'Aragona's texts, Giolito published works by women writers such as Laura Terracina and Vittoria Colonna. In the 1540s and 1550s, he was interested in printing literary defenses of women – a genre inspired by Boccaccio's *De mulieribus claris* [*On Famous Women*] – though this focus shifted after the Council of Trent as he adapted to the resulting cultural conservatism.¹⁵

12 Sperone Speroni, *Dialogo d'amore*, in M. Pozzi (ed.), *Trattatisti del Cinquecento*, Ricciardi, Milano 1978, 1, pp. 517, 527–528; R. Russell, *Introduction*, in Tullia d'Aragona, *Dialogue on the Infinity of Love*, trans. R. Russell and B. Merry, University of Chicago Press, Chicago 1997, p. 25; M. Damiani, *La posizione di rilievo assunta dalla donna nella trattatistica rinascimentale*, cit., pp. 331–334; A.L. Puliafito, “*Né dottrina di cose, né ornamento di parole*”, cit.; D. Giovannozzi, *Procedere aristotelico per approdi platonici*, cit.

13 Poem by Niccolo Martelli, published in E. Pallitto (ed.), *Sweet Fire*, cit., p. 83; G. Muzio, *Rime diuerse del Mutio Iustinopolitano*, Gabriel Giolito de Ferrari e Fratelli, Venice 1551, pp. 31–32, 42–43; D. Atanagi, *Lettere di XIII hvomini illustri*, Giorgio de Cavalli, Venice 1565, pp. 771–772.

14 D. Giovannozzi, *Procedere aristotelico per approdi platonici*, cit., p. 18; F. Du-bard de Gaillarbois, *Il rebus di Tullia*, cit., p. 139; L. D'Ascia, *Ermafrodito amoroso e ragione senza genere*, cit., p. 482; F. Calitti, *Un caso di studio*, cit., p. 185.

15 A. Dialeti, *The Publisher Gabriel Giolito de' Ferrari, Female Readers, and the Debate about Women in Sixteenth-Century Italy*, in “Renaissance and Reforma-

Giolito had also established a precedent of printing multiple editions of texts written by men on the debate of ethical love and by authors such as Petrarch and Boccaccio. Moreover, Giolito was one of several Venetian publishers who were involved in the project of replacing Latin with Italian by both translating Latin texts into Italian and popularizing vernacular works. Just eight years after the publication of d'Aragona's works, he would release an edition of the *Commedia*, which gave the text its modern qualifier "divina". In this context, d'Aragona was perfectly positioned to publish with Giolito, given her contacts with the social and intellectual elite, her knowledge of Latin, and her choice to write in the vernacular.¹⁶ By the time d'Aragona composed her texts, Giolito had a well-respected brand identity that aligned with the subjects and forms she chose to engage.

In Florence, d'Aragona met Benedetto Varchi, a leading figure in the literary scene who she would depict as the main respondent to her eponymous disputant in her dialogue. This important and multifaceted relationship has been analyzed from varied perspectives.¹⁷ Varchi's scholarly mentorship and investment lent credence to d'Aragona's work. Like her other supporters, Varchi contributed to d'Aragona's efforts to proclaim her cultural authority by publishing his own testimonials to the value of her virtue, soul, and intellect.¹⁸ In the *Dialogo*, d'Aragona's character of Varchi reflects his

tion", XXVIII, 6, 2004, p. 8. On Boccaccio's *De mulieribus claris*, see: P.G. Ricci, *Studi sulle opera latine e volgari del Boccaccio*, in "Rinascimento", X, 1959, pp. 3–32; V. Zaccaria, *Le fasi redazionali del De mulieribus claris*, in "Studi sul Boccaccio", I, 1963, pp. 253–332; B. Buettner, *Boccaccio's Des Cleres et Nobles Femmes: Systems of Signification in an Illuminated Manuscript*, vol. 53, Monograph on the Fine Arts, College Art Association in association with University of Washington Press, Seattle 1996; S. Kolsky, *The Ghost of Boccaccio: Writings on Famous Women in Renaissance Italy*, Brepols, Turnhout 2005; R. Daniels, *Boccaccio and the Book: Production and Reading in Italy 1340-1520*, Legenda, London 2009.

- 16 D'Aragona's will counted 35 Latin and Italian volumes among her possessions. Published in S. Bongi, *Rime della Signora Tullia di Aragona; Et di diversi a lei*, in "Annali di Gabriel Giolito de' Ferrari", I, Principali Librai, Rome 1890, pp. 193–195.
- 17 M. López, *The Courtesan's Gift: Reciprocity and Friendship in the Letters of Camilla Pisana and Tullia D'Aragona*, in D.T. Lochman and M. López (eds.), *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe, 1500–1700*, Routledge, New York 2016, pp. 99–116; D. Giovannozzi, *Leone Ebreo in Tullia d'Aragona's Dialogo*, cit.; Ead., *Procedere aristotelico per approdi platonici*, cit.; L. D'Ascia, *Ermafrodito amoroso e ragione senza genere*, cit.; F. Dubard de Gailarbois, *Il rebus di Tullia*, cit.; F. Calitti, *Un caso di studio*, cit.
- 18 B. Varchi, *De' sonetti di m. Benedetto Varchi colle risposte, e proposte di diuersi parte seconda*, Lorenzo Torrentino, Florence 1557, pp. 199–200.

historical role and training as the president of the Florentine Academy.¹⁹ In his response to the *Dialogo* Varchi approved of this character, reminding readers of the genuine friendship and authentic debates that he shared with d'Aragona. This endorsement was also a public declaration that d'Aragona was the intellectual equal of such an eminent scholar and literary authority. In addition to these benefits, d'Aragona's relationship with Varchi likely played a role in her developing knowledge of vernacular authors, as he and other members of the Florentine Academy undertook philological work on canonical authors such as Dante and Petrarch.

D'Aragona's self-fashioning as an intellectual authority succeeded; decades after her death, she was memorialized in Cristofano Bronzini's *Della dignità, & nobiltà delle donne* (1625) for her learned dialogue, rather than for her renown as a courtesan: "Tullia d'Aragona, who composed a dialogue which is very erudite and filled with noble concepts on the infinity of love" [E Tullia d'Aragona, quale compose un Dialogo molto dotto, e pieno di bellissimi concetti dell'affinità [infinita] d'Amore].²⁰ Her movements were foundational in permitting her access to literary and scholarly circles and crucial to the formation of her intellectual identity and public persona. Collectively, d'Aragona's network, publisher, and special relationship with Varchi not only confirmed her position in the male-dominated field of philosophy, but also allowed her to insert herself into a vernacular literary tradition reaching back to the *tre corone* as it gained in popularity and respect at this pivotal moment.

At the time of the *Dialogo*'s publication, Dante, Boccaccio, and Petrarch were recognized as foundational authors in a vernacular literary canon.²¹ In 1525, Bembo's *Prose della volgar lingua* [*Discussions of Vernacular Language*] had elevated Petrarch as the model for Italian lyric poetry and Boccaccio for Italian prose. Bembo had also previously prepared an edition

19 C. Lesage, *Le dialogue De l'infinité d'amour de Tullia d'Aragona ou de l'imperitence en philosophie*, cit., p. 162.

20 Translation ours. C. Bronzini, *Della dignità, & nobiltà delle donne*, Zanobi Pignoni, Florence 1625, p. 118.

21 M. Santoro, *Dante, Petrarca, Boccaccio, e il paratesto: le edizioni rinascimentali delle tre corone*, Edizioni dell'Ateneo, Rome 2006; M. Eisner, *Boccaccio and the Invention of Italian Literature: Dante, Petrarch, Cavalcanti, and the Authority of the Vernacular*, Cambridge University Press, New York 2013; S. Gilson, *Reading Dante in Renaissance Italy: Florence, Venice and the 'Divine Poet'*, University of Oxford Press, New York 2018; L. Banella, F. Tomasi (eds.), *Oltre la Commedia: Dante e il canone antico della lirica (1450-1600)*, Carocci, Rome 2020); L. Fiorentini, *Petrarch and Boccaccio in the First Commentaries on Dante's Commedia: A Literary Canon Before Its Birth*, Routledge, New York 2020.

of the *Commedia* in 1502, just one of many, including Giolito's, that circulated in the sixteenth century.²² On the one hand, d'Aragona was roughly two centuries removed from these early works of Italian literature. On the other, her immersion in circles of literati as well as her explicit references to Dante, Boccaccio and Petrarch in her *Dialogo* suggest that she knew their literature well. One of d'Aragona's contemporaries claimed that she could recite Boccaccio and Petrarch by heart, and recent scholarship has confirmed the presence of Dantean language in her letters as well as the Petrarchan nature of her poetry.²³ But how these literary predecessors influenced her authorial self-fashioning and her ethics of love in the *Dialogo* deserves further critical attention.

One possible reason for this lacuna is that the connection between d'Aragona's *Dialogo* and other source material is strong; scholars have demonstrated how she draws from cinquecento treatises on love, especially those by Leone Ebreo and Sperone Speroni, as well as Marisilio Ficino's work on Plato.²⁴ When compared with these authors, the presence of the *tre corone* in her dialogue is arguably more subtle. Yet as authors who both explored love as a philosophical problem and centered women in their literature, Dante, Boccaccio, and Petrarch could have provided d'Aragona with a starting point for an ethics of love that privileges a female perspective.²⁵ Through a close examination of d'Aragona's invo-

22 G. Patota, *La quarta corona: Pietro Bembo e la codificazione dell'italiano scritto*, il Mulino, Bologna 2017.

23 R. Russell, *Introduction*, cit., p. 22, note 2; F. Dubard de Gaillarbois, *Il rebus di Tullia*, cit., p. 150; F. Calitti, *Un caso di studio*, cit., esp. pp. 187–188.

24 L. D'Ascia, *Ermafrodito amoroso e ragione senza genere*, cit., especially pp. 463–468; M. Antes, *Tullia d'Aragona: Cortigiana e filosofa. Con il testo del Dialogo 'Della infinita d'amore'*, Polistampa, Florence, 2011; M. Damiani, *La posizione di rilievo*, cit.; R. Russell, *Introduction*, cit., pp. 21–42.

25 On the philosophical nature of the *tre corone* see: É. Gilson, *Dante and Philosophy*, trans. D. Moore, Harper & Row, New York, 1963; A. Gagliardi, *Giovanni Boccaccio: Poeta, Filosofo, Averroista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999; C. Casagrande, G. Fioravanti (eds.), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016; F. Andrei, *Boccaccio the Philosopher: An Epistemology of the Decameron*, The New Middle Ages, Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland 2017; I. Candido (ed.), *Petrarch and Boccaccio, The Unity of Knowledge in the Pre-Modern World*, De Gruyter, Boston 2018, <https://doi.org/10.1515/9783110419306>; C.S. Celenza, *Philology, Philosophy and Boccaccio*, in "MLN", CXXXIV, Supplement, 2019, pp. 126–137; A.A. Robiglio, *Dante 'Filosofo Romanzo'*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", CXIII, 2021, pp. 79–95; A. Granacki, *Domesticating Philosophy: Dante's Women in Boccaccio*, in "Mediaevalia", XLII, 2021, pp. 269–297, doi:10.1353/mdi.2021.0008.

cations of the *tre corone* and their texts, we reconsider how she develops an authoritative female voice and a new vision of love.

In the *Dialogo*, d'Aragona recognizes Dante, Boccaccio, and Petrarch as canonical authors by including them in a series of examples about the way virtuous and learned men are often maligned. She cites Cato, Seneca, Plutarch, and Galen (from Antiquity); Dante, Boccaccio, and Petrarch (from the Middle Ages and Renaissance); and finally, the more contemporary examples of Gaza, Pontano, Longolio and, finally, "our Most Reverend Bembo" [reverendissimo Bembo].²⁶ In this syntactical construction, the *tre corone* become the relevant link from Antiquity to the present day and a crucial part of the literary and philosophical canon that d'Aragona recognizes. In addition to this mention of these authors as a unit, d'Aragona also references them individually during the course of the discussion.

Petrarch emerges in the text as an outstanding poet, but d'Aragona also sheds doubt on the way his poetry is employed to make universal claims, thereby both acknowledging his authority and asserting her own. Tullia states that Petrarch "towers incomparably over all others in descriptions of the pangs of love" [e massimamente il Petrarca, al quale niuno si può comparare, né si dee, negli affetti amorosi],²⁷ and when Varchi laments how poets are seen as "good for nothing" [e così non sia buono a nulla],²⁸ Tullia supplies a counterexample to those would-be detractors, noting that Petrarch is, in fact, most revered for his poetry.²⁹ Petrarch is also lauded as representative of the intellectual value of poetry, but, at the same time, d'Aragona highlights his male-centric view. When Varchi presents Petrarch's poetry as evidence of women's fickleness in love,³⁰ Tullia interrogates his logic: why should we believe everything Petrarch has written when it includes only his perspective, that of a man? After all, she argues sensibly, how different would our image of women in love be if we could read poems written by Madonna Laura instead?³¹ In this exchange, Tullia masterfully undermines the notion that the male point of view is somehow

26 All English quotations of *Dialogue on the Infinity of Love* come from the translation by Rinaldina Russell and Bruce Merry (henceforth *Dialogue*). Italian quotations come from edition of *Dialogo della infinita d'amore* reprinted in M. Antes, *Tullia d'Aragona*, cit. Page numbers are provided for the English text. Page numbers are not available for the Italian text. Here *Dialogue*, p. 73.

27 *Dialogue*, p. 84.

28 *Dialogue*, p. 86.

29 Cf. *ibid.*

30 Cf. *Dialogue*, p. 69.

31 Cf. *ibid.*

universal or objective.³² By refusing to accept that Petrarch is the final arbiter on the experience of love, especially for women, she additionally asserts the authoritative nature of her own voice on the subject. This critique of the sexist assumptions at the core of Varchi's interpretation of Petrarch dovetails with d'Aragona's challenges to the sexist assumptions embedded in Varchi's notion of a Platonic love that would necessarily exclude women.³³ D'Aragona employs the same tactic in both instances; she demonstrates her knowledge of authoritative antecedents while simultaneously highlighting their shortcomings.

D'Aragona's citations of Boccaccio's *Decameron* similarly reinforce Boccaccio's status as an authority while also restaging ethical questions about love raised in the *Decameron*. In some instances, Boccaccio's text is treated as evidence that legitimizes the claims of the speakers. Tullia refers to the *Decameron* as an example of how lovers can never be satisfied in order to support her point that love is infinite potentially,³⁴ and later Varchi uses Boccaccio's text to argue that there is no greater pleasure than love.³⁵ Alternatively, Varchi's allusion to the tale of Cimone (*Decameron* V.1) raises a series of questions about love, knowledge, and reason that intersect with the *Dialogue*'s debate regarding vulgar and honest love. Shortly after his arrival, Varchi says he hopes Tullia doesn't believe him to be "as uncouth as Cimone" [per tanto Cimone e per così rozzo]³⁶ in response to her declaration that he has "some complex philosophical reasons for considering women less meritorious and intrinsically less perfect than men".³⁷ In the English translation of d'Aragona's text, the footnote clarifies that Cimone is "a youth bred in the forest by wild animals",³⁸ yet a closer look at Boccaccio's story reveals a complex character who troubles the boundaries of noble and ignoble behavior in love.

In the *Decameron*, Cimone is an ignorant simpleton who refuses to be educated despite the efforts of his family; he lives "with manners more suitable to a beast than a man" [con modi più convenienti a bestia che ad uomo].³⁹ One day, he sees Ephigenia in the forest, falls in love, and decides

32 This idea appears as a central tenet in the work of twentieth-century feminist thinkers such as Simone de Beauvoir, Carla Lonzi, and Luce Irigaray.

33 Cf. *Dialogue*, pp. 96–97.

34 Cf. *Dialogue*, p. 84.

35 Cf. *Dialogue*, p. 89.

36 *Dialogue*, p. 59.

37 *Dialogue*, pp. 55–56.

38 *Dialogue*, p. 56 note 5.

39 English quotations are from G. Boccaccio, *Decameron*, trans. M. Musa and P. Bondanella, Signet Classics, New York 1982, p. 368. Italian quotations are from

to transform himself into a nobleman in order to woo her. Cimone becomes eloquent, educated, and refined. Yet his treatment of Ephigenia is more bestial than ever. He employs force and violence to steal her from her betrothed without ever inquiring about her wishes. The tale ends “happily” with the two married, but the story is characterized by Ephigenia’s haunting silence and Cimone’s brutal conduct despite his ostensible transformation.

We could read Varchi’s reference to Cimone as rooted in the opening lines of Boccaccio’s tale, that is, Varchi seeks to distance himself from an uneducated man who behaves as such.⁴⁰ But d’Aragona would have known that Cimone was a more complicated figure; he is a man who has the power and the knowledge to behave rationally but instead acts like a beast, ignoring Ephigenia’s experience in the process. D’Aragona’s Varchi thus rejects a model of behavior which neglects women’s perspectives and reduces them to objects to be loved or possessed. As with D’Aragona’s invocation and critique of Petrarch’s poetry, this incorporation of a Boccaccian character rejects a type of love that would silence women and their experiences, again implying the necessity of the female voice centered in the *Dialogo*.

We can also locate elements of the Cimone story in d’Aragona’s discussion of honest and vulgar love. She censures those who “turn from rational men to brute animals” [brievemente diventando di huomo rationale animal brutto].⁴¹ Cimone is emblematic of this problem since he supposedly changes from a “muttonhead” [insensato animale], to a “human being” [essere uomo] but, despite all of his supposedly noble qualities, he continues to act precisely like a beast.⁴² The allusion to Cimone does not simply reprimand those who are uneducated, it censures those who would act ignobly even when they know better. By rejecting Cimone in the dialogue’s early lines, d’Aragona offers an anticipatory critique of Cimone’s love which contrasts with the noble, honest love that she celebrates toward the end of the *Dialogo*. D’Aragona’s concept of love is therefore not only part of a philosophical tradition, but it is also in conversation with the ethical ques-

Vittore Branca’s version of the text, available via Brown University’s *Decameron Web*: https://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/dweb/texts/DecIndex.php?lang=it.

40 D’Ascia considers Cimone a changed man in his interpretation of Varchi’s reference: “Per quanto aristotelico, Varchi è anzitutto un lettore di Boccaccio, consapevole che amore è sinonimo di cultura e che la forza della presenza femminile, che ha civilizzato il rustico Cimone, è ancora una volta imprescindibile quando si tratta di cimentarsi in una competizione dialettica” (L. D’Ascia, *Ermafrodito amoroso e ragione senza genere*, cit., p. 461).

41 *Dialogue*, p. 94.

42 *Dialogue*, p. 373.

tions that Boccaccio poses about love in the *Decameron*. This reference both demonstrates d'Aragona's knowledge of Boccaccio's work and subtly asserts her ability to interpret this eminent literary predecessor.

Like Boccaccio and Petrarch, Dante is treated as a literary authority in the *Dialogo*; the characters Tullia and Varchi quote the *somma poeta* as they craft their arguments. Additionally, these explicit citations of the *Commedia* open up the possibility of considering how Dante's ideas of love echo in d'Aragona's text. Dante's emphasis on the importance of tempering love with reason aligns with d'Aragona's distinction between honest and vulgar love, including her focus on free will. Engaging with a canonical author like Dante, d'Aragona joined a vernacular literary tradition that paved the way for her vision of love.

D'Aragona's two explicit citations of *Inferno* create a parallel between Dante's moral system, as voiced by Virgil, and the character Tullia's. Virgil, guiding Dante through the *Inferno*, encourages him to ignore sinners who are unworthy of attention: "let us not talk of them, but look and pass" [non ragioniam di lor, ma guarda e passa] (*Inf.* 3.51) and "to want to hear such bickering is base" [ché voler ciò udire è bassa voglia] (*Inf.* 30.148).⁴³ Tullia restates the words that Virgil uses to guide Dante, exhorting Varchi to leave aside topics which she considers undignified.⁴⁴ Tullia, aligned with Virgil, becomes Varchi's guide in this moment as she directs and shapes their conversation. In another instance, Varchi repeats Dante's description of Fortune⁴⁵: "But she is blessed and hears none of it" [ma ella s'è beata e ciò non ode] (*Inf.* 7.94) to describe Tullia's refusal to hear his reasoning. But Varchi is actually mistaken. Dante's Fortune is not the blind, illogical Fortune of the classical world. Although Fortune exists beyond the bounds of human reason, Dante's Fortune is a minister of divine justice who answers to *divine* logic. This reference, then, could be understood as a tongue-in-cheek move on Tullia's part: Varchi implies that she is blind and deaf to logic, but for those who know Dante's text, d'Aragona associates the character Tullia with a higher entity: divinity.⁴⁶ D'Aragona flaunts her erudition vis-à-vis these references to Dante, and makes her character Tullia into the equal of a great, learned man like Varchi.

43 Both English and Italian quotations of the *Comedy* are from Columbia University Library's Digital Dante project, <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/>. English translation is by Allen Mandelbaum.

44 Cf. *Dialogue*, p. 87.

45 *Dialogue*, p. 68.

46 Similarly, Tullia creates a parallel between herself and Diotima when Varchi dares to suggest she has Socratic ignorance (*Dialogue*, cit., p. 66).

Beyond these explicit references, the themes of d'Aragona's dialogue, especially her concepts of love, are arguably in conversation with Dante's *Commedia*. In fact, in the notes to the English translation, Russell proposes that d'Aragona's distinction between natural and human love likely derives from Dante's *Purgatorio*.⁴⁷ Although d'Aragona had access to numerous sources that considered love from a philosophical perspective, three connections with Dante emerge in the *Dialogo*: an insistence on the need for love to be tempered by reason, the importance of free will, and an acceptance physical love. The *Dialogo* offers a major intervention in the debate on the ethics of love by specifying that there are two kinds of love: vulgar or dishonest love, and virtuous or honest love. D'Aragona claims that vulgar love is motivated by a desire for physical consummation and procreation, yet she does not fully denounce this type of desire.⁴⁸ Instead, she clarifies that this love is vulgar because humans allow such desires to overcome the faculty of reason. Since humans are distinguished from animals only by their intellect and free will, they alone have the power to use their reason to seek honest love.⁴⁹ This distinction between humans and animals, as well as the distinction between a desire that is reasonable and one that errs, are major concerns for Dante as well.

In *Inferno* 5, as Dante travels through the circle of the Lustful, we learn that Francesca is not guilty of loving but rather because she and Paolo are "carnal sinners, who subjugate reason to desire" [peccator carnali, / che la ragion sommettono al talento] (*Inf.* 5.38-9). In d'Aragona's text, she similarly criticizes those who "yield to the passions of the flesh without due limit and moderation. For in doing so, they subordinate reason" [senza regola o misura alcuna si dà in preda agli appetiti carnali, sottoponendo la ragione].⁵⁰ While d'Aragona's language is not identical to Dante's, the same idea undergirds both statements: this kind of vulgar love (or lust) takes place when "ragione" is "sottomesso" or "sottoposto" to carnal desires.⁵¹ Furthermore, both Dante and d'Aragona distinguish between a bestial appetite and the human capacity for moderation. On the terrace of the Lustful in Purgatory, Guido Guinizzelli describes his sin in the following way: "we did not keep within the bounds of human law/but served our appetites like beasts" [non servammo umana legge /segundo come bestie l'appetito] (*Purg.* 26.83-4). Analogously, d'Aragona's description of vulgar love

47 Ivi, p. 94, note 62.

48 Cf. *Dialogue*, pp. 90, 94.

49 Cf. *Dialogue*, p. 94.

50 Cf. *ibid.*

51 Another possible analog for this representation for both Dante and D'Aragona is the iconography of Phyllis (desire) riding Aristotle (reason).

notes that it involves lowering oneself to the level of beasts. She censures “anyone who lowers himself by way of dishonest love from the level of human beings, which is perfect, to the level of wild beasts” [chiunque dal grado dell’uomo, il quale è sì perfetto, discende mediante lo amor disonesto a quello delle fere]⁵² In both texts, the possible perfection of human love is marred by the choice to lower oneself to the behavior of an animal lacking in rational thought. Drawing such ideas from Dante would have instilled clout and credibility in d’Aragona’s writing.

Both authors also recognize free will as a uniquely human trait that allows one to choose reasonable or honest love. For d’Aragona, since humans are distinguished from animals only by their intellect and free will, they alone have the power to use their reason to seek honest love: “this appetite should not become unbridled and overpowering, for this often happens with human beings, who are endowed with free will, while it does not occur in the plant or animal kingdom” [pur che tale appetite non sia sfrenato e troppo strabocchevole, come si vede accader le più volte negli uomini, i quali hanno libero arbitrio; dove nelle piante, e negli animali non avviene].⁵³ Likewise, in her poetry, d’Aragona describes free will as “the greatest gift / that God gave in the first place” [il maggior dono / che Dio ne diè ne la primiera stanza].⁵⁴ Of course, the notion that free will is particular to human beings is not unique to d’Aragona or Dante; however, they share an emphasis on free will as a tool to temper desire, which is not, according to both authors, inherently corrupt. In *Purgatory* 16, Marco Lombardo explains this relationship to Dante:

The heavens set your appetites in motion—
not all your appetites, but even if
that were the case, you have received both light
on good and evil, and free will, which though
it struggle in its first wars with the heavens,
then conquers all, if it has been well nurtured.

Lo cielo i vostri movimenti inizia;
non dico tutti, ma, posto ch’i’ ’l dica,
lume v’è dato a bene e a malizia,
e libero voler; che, se fatica
ne le prime battaglie col ciel dura,
poi vince tutto, se ben si notrica.

52 *Dialogue*, p. 95.

53 *Dialogue*, p. 94.

54 J.L. Hairston (ed.), *The Poems and Letters of Tullia d’Aragona and Others*, Iter, Toronto 2014, no. XXV, pp. 98–99.

Dante provides a possible antecedent for d'Aragona via this insistence on a free will which can moderate natural desires. At the end of the *Dialogo* some doubt is cast on the power of free will as Benucci, the final disputant, poses a question about a determinist view of love (which Varchi leaves to be answered by Signor Porzio, a professor of philosophy).⁵⁵ Nevertheless, Tullia's insistence on free will in the preceding pages implies a rejection of a determinist attitude on d'Aragona's part.

Another similarity shared by d'Aragona and Dante is their acceptance of natural desire and the physical urges of the body. For d'Aragona, physical union is still a component of perfect love. Tullia says that lovers "should be praised for generating offspring" [non si può biasmar cotale amore... né negli uomini ancora, anzi si può, e si dee lodare].⁵⁶ Although she concedes that vulgar love's "goal is none other than that of common animals" [il suo fine non è altro che quello degli animali bruti medesimi], in the case of honest love, the lover still wishes "to achieve a corporeal union besides the spiritual one" [oltre questa unione spiritale ancora la unione corporale].⁵⁷ Such a vindication of physical love, or at least the acceptance of it, also appears in Dante's representation of two women in *Paradiso*: Cunizza da Romano, a woman famous for her sexual exploits, and Rahab, a biblical prostitute. If Francesca is condemned for submitting reason to desire, these women are saved because they, presumably, engaged in different forms of loves. In fact, when Cunizza introduces herself, she hints that she is saved at least partially because of her love, not in spite of it. She even notes that vulgar people [vostro vulgo] won't be able to understand such an attitude (*Par.* 9.32-6):

Cunizza was my name, and I shine here
 Because this planet's radiance [Venus] conquered me.
 But in myself I pardon happily
 the reason for my fate; I do not grieve –
 And vulgar minds may find this hard to see

Cunizza fui chiamata, e qui refulgo
 perché mi vinse il lume d'esta stella;
 ma lietamente a me medesima indulgo
 la cagion di mia sorte, e non mi noia;
 che parria forse forte al vostro vulgo.

55 Cf. *Dialogue*, p. 108.

56 *Dialogue*, p. 94.

57 *Dialogue*, p. 90.

The “vulgo” which can’t understand Cunizza’s salvation resonates in d’Aragona’s “uomini volgari e plebei” who seek only dishonest love. Furthermore, Dante’s salvation of Rahab, a prostitute, may have resonated with d’Aragona – especially as her own position as a courtesan became increasingly precarious throughout her life. Vis-à-vis the salvation of these figures, Dante does not condemn female sexuality or the physical expression of love; two aspects that are also key in d’Aragona’s text. Physical love is still central to “honest” love, and it is d’Aragona’s experiences in love that allow her to speak as an authority on the topic. Even though d’Aragona admittedly does not recall these women, aspects of Dante’s portrayal of love reverberate in d’Aragona’s. In both texts desire is redeemed, considered valid or honest, even, as long as it is appropriately tempered by reason and free will. It seems not only possible but probable that Dante’s radical treatment of love and desire influenced d’Aragona and that invoking such a predecessor would have further legitimized her ethics of love.

How did Tullia d’Aragona – a poet, philosopher, and courtesan – lay claim to intellectual authority and enter the early modern debate on ethics of love? From her social and intellectual networks to her careful citations and references to a vernacular literary tradition, d’Aragona established and maintained a reputation for intellect and erudition. Moving between courts, she cultivated relationships with intellectuals, and she leveraged connections with poets and publishers who disseminated her writing and her ideas. These circles introduced her not only to philosophical writings and sources but to a burgeoning canon of vernacular literature. Within her *Dialogo* d’Aragona derived her authorial voice by employing the *tre corone* – Dante, Boccaccio, and Petrarch – and conversing with their treatment of love. Through these strategies, d’Aragona asserted her authorial gravitas, affirming her place in a revered literary-philosophical canon.

“SEMPRE INVOLTA NELLI SACRI LIBRI
E NELLE COSE DI PLATONE
E DI ARISTOTELE”:
SUOR FELICE RASPONI DA RAVENNA
TRA FILOSOFIA D’AMORE
E *QUERELLE DES FEMMES*¹

Eleonora Carinci*

Abstract

Felice Rasponi (1522-1579), forced by her family to enter the Benedictine convent of Sant’Andrea Maggiore in Ravenna, was known for her beauty and erudition. She published two printed works during her lifetime, the *Ragionamento sopra la cognition di Dio* (ca. 1570) and the *Dialogo dell’eccellenza dello stato monacale* (1572). She also left a manuscript autobiographical dialogue, the so-called *Vita della Madre donna Felice Rasponi* (ca. 1572). In the *Dialogo* and in the *Vita* Rasponi deals in different but complementary ways with the controversial topic of the two possible opportunities for a woman of her time, marriage and convent. The contribution examines the evolution of Rasponi’s thought, considering her readings and the cultural relations entertained through the convent’s parlour. In particular, it will analyse Rasponi’s use of 16th-century treatises on love in her writings, especially Leone Ebreo’s *Dialoghi d’amore*, and Girolamo Ruscelli’s *Lettura sopra un sonetto dell’illustrissimo Signor Marchese della Terza alla Marchesa del Vasto*, which she uses extensively in the *Dialogo*, together with other more predictable sources, to demonstrate that the union with God is the most perfect form of love.

Keywords: Felice Rasponi, Leone Ebreo, Platonism, Love, Nuns

1. *Felice Rasponi e la filosofia in convento*

Nel suo *Discorso consolatorio nelle avversità*, stampato a Pesaro per i tipi di Girolamo Concordia nel 1572, dedicato “Alla Magnifica et Reve-

* Universitetet i Oslo

1 La ricerca di cui questo studio è frutto, è stata possibile grazie a un British Academy/Leverhulme Small Research Grant (2020-2021).

renda donna Felice Rasponi, Dignissima Badessa nel Sacro Monasterio di Santo Andrea di Ravenna”, il medico ravennate Girolamo Rossi descrive la dedicataria come “Sempre involta nelli sacri libri e nelle cose di Platone e di Aristotele”.² Senza dubbio un’affermazione del genere desta curiosità, dal momento che in qualsiasi regola o trattato di comportamento per monache del XVI e XVII secolo si legge che le monache erano tenute a dedicarsi a letture spirituali ed erano invitate a leggere non per “divenir più dotta, né per troppa curiosità”, ma per essere informate sulle “cose di Dio” e che qualsiasi lettura profana era dannosa e andava evitata.³ Se quindi i “sacri libri”, intesi probabilmente in senso lato come opere devozionali, sono prevedibili e accettabili, la lettura delle opere di Platone e Aristotele è degna di attenzione. Va però notato, come è ormai appurato da numerosi studi, che nei conventi circolavano libri profani, e che alcune monache si dedicarono alla scrittura di opere non strettamente di argomento spirituale, producendo scritti di varia natura, da opere poetiche, a testi teatrali, a scritti di storia e geografia, fino a trattati polemici volti a denunciare le ingiustizie e i soprusi subiti dalle donne.⁴ Un aspetto poco esplorato, ma che sta venendo alla luce e che richiederebbe ulteriori ricerche sia nei cataloghi superstiti delle biblioteche dei conventi femminili, sia attraverso l’analisi approfondita degli scritti delle monache, riguarda la circolazione di testi filosofico-scientifici all’interno dei conventi. In base a quanto sappiamo, le monache in grado di farlo e che ne erano interessate, oltre a breviari e altri libri consoni alla vita religiosa, leggevano per diletto opere divulgative in volgare, selve e raccolte di aneddoti su vari argomenti, compresi quelli di natura filosofica. In alcuni casi, però, come Rasponi dimostra, si interessavano anche a opere filosofiche vere e proprie scritte in volgare o tradotte, che quando non facevano effettivamente parte della biblioteca del convento, venivano probabilmente prestate o donate alle monache di clausura da familiari e amici attraverso il parlatorio. Questo, certamente fino al Concilio di Trento, ma anche oltre, diventava quindi veicolo di scambi e discussioni tra le monache e il

2 G. Rossi, *Discorso nelle adversità*, Girolamo Concordia, Pesaro 1572, c. Aiiiv.

3 Si veda ad esempio il capitolo *Della lettione* in B. Gonzaga da Reggio, *Alcuni avvertimenti nella vita monacale utili e necessari a ciascheduna Vergine in Christo*, Gabriel Giolito de’ Ferrari, Venezia 1576, pp. 30-32.

4 Per una panoramica si vedano E.B. Weaver, *Le muse in convento*, in G. Zarri, L. Scaraffia (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 253-276 e i saggi contenuti in G. Zarri, G. Pomata (a cura di), *I monasteri come centri di cultura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005. Esempi interessanti in questo senso sono i casi di Fiammetta Frescobaldi e Arcangela Tarabotti.

mondo culturale che le circondava, rendendo il convento meno chiuso di quanto si potrebbe immaginare.⁵

Nel caso specifico, la testimonianza di Rossi relativa alle letture di Felice Rasponi potrebbe sembrare volta a giustificare la scelta di dedicare a una monaca un'opera che affronta questioni di natura filosofica, quale era il *Discorso consolatorio nelle avversità*. Nell'opera, attraverso esempi tratti da vari filosofi antichi, Rossi mostra come sia possibile trovare un equilibrio anche di fronte a una vita piena di ostacoli e difficoltà, sostenendo che tutto dipende dallo stato d'animo con cui si affrontano le avversità. Tuttavia, l'opera era dedicata proprio a lei per il dichiarato legame di amicizia che la univa all'autore, e per il fatto che effettivamente Rasponi si lamentava spesso dei travagli che la vita le aveva riservato, come aveva probabilmente confidato a Rossi stesso.⁶ Se poi consideriamo gli scritti di Rasponi, ci rendiamo conto che c'era del vero in quanto affermato da Rossi riguardo ai suoi interessi filosofici. Se infatti è improbabile che Rasponi avesse una conoscenza diretta delle opere di Platone e Aristotele, senza dubbio ebbe occasione di leggere traduzioni e compendi di alcune di esse, che all'epoca avevano una notevole diffusione, o opere a esse ispirate.⁷ Non è inoltre da escludere che Rossi stesso gliel'avesse fatte leggere e che ne avessero discusso insieme.

Felice Rasponi apparteneva alla nobile e potente famiglia ravennate dei Rasponi, che sin dal Medioevo aveva assunto un ruolo economicamente e politicamente importante nella realtà cittadina.⁸ Nel 1537,

5 Per uno studio puntuale sulla clausura si veda G. Zarrì, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2000.

6 Nella *Vita* Rasponi nomina Rossi più volte e ad esempio scrive di lui: "E se non fosser state le visite del dottissimo messer Girolamo, il quale è da lei per l'infinito suo merito molto amato et osservato, che mentre favallava seco dava non picciol alleviamento a' suoi affanni, al fermissimo l'havrebbe passata malissimo" (C. Ricci (a cura di), *Vita della madre Felice Rasponi*, Zanichelli, Bologna 1883, pp. 152-153); nel *Discorso* di Rossi troviamo un sonetto di Rasponi e nella dedicatoria si fa riferimento a un rapporto di scambi amichevoli.

7 Oltre ai riferimenti a Platone e Aristotele chiaramente di seconda mano, nelle opere di Rasponi troviamo ad esempio citazioni dirette delle traduzioni dell'*Etica* di Aristotele di Felice Figliucci, della *Retorica* di Aristotele di Annibal Caro e del commento al *Simposio* di Platone di Marsilio Ficino.

8 Per il ruolo dei Rasponi a Ravenna si veda C. Casanova, *Potere delle grandi famiglie e forme di governo*, in L. Gambi (a cura di), *Storia di Ravenna. IV. Dalla dominazione veneziana alla conquista francese*, Comune di Ravenna-Marsilio, Venezia 1994, pp. 39-129. La maggior parte delle notizie biografiche su Rasponi derivano dal manoscritto della *Vita*, dalle sue opere e da pochi frammentari documenti di archivio. Si veda la voce, seppur non aggiornata, E. Casali, *Rasponi*,

all'età di quindici anni, la giovane Felice era stata forzata dalla famiglia a entrare nel monastero benedettino di Sant'Andrea Maggiore di Ravenna, dove rimase fino alla morte nel 1579. Pur avendo trascorso tutta la vita in clausura, Rasponi aveva accesso a una certa quantità di libri e aveva contatti con il mondo intellettuale locale. Infatti pubblicò due opere a stampa, il *Ragionamento sopra la cognizion di Dio* e il *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*, e un dialogo autobiografico rimasto manoscritto fino al XIX secolo, la cosiddetta *Vita della madre donna Felice Rasponi*.⁹

Il *Ragionamento*, senza data, ma stampato probabilmente nella seconda metà degli anni '60 del Cinquecento, è un trattatello di poche carte, ritenuto perduto fino a poco tempo fa, in cui l'autrice spiega le ragioni per cui il Dio dei cristiani sia il vero Dio, a differenza degli dèi pagani.¹⁰ Per farlo si serve di storie prese direttamente da selve e raccolte di aneddoti, che offrono preziose informazioni sul tipo di libri che circolavano nel convento. L'operetta è meno spirituale e filosofica di quanto ci si potrebbe aspettare dal titolo, ma mostra l'interesse dell'autrice per la letteratura profana e per storie curiose e a tratti raccapriccianti che vanno oltre la letteratura devozionale "adatta a una monaca". Nello stesso tempo però, il *Ragionamento* pone le basi per questioni che l'autrice affronterà in maniera più "filosofica" e compiuta nel *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*.

La cosiddetta *Vita della madre donna Felice Rasponi*, più che di una vera e propria biografia, come il titolo, quasi sicuramente inserito a posteriori, lascerebbe credere, è in effetti un dialogo tra due monache, o forse converse, la cui stesura fu interrotta non prima del 1572, data in cui finì l'abbadessato di suor Felice e in cui gli eventi della sua vita narrati si interrompono. Per i temi affrontati era un'opera impubblicabile all'epoca, e forse è stata accantonata a favore della stampa del più consono dialogo sullo stato monacale. Per le sue peculiarità, la *Vita* è stata riconosciuta come

Felicia (Felice), in "Dizionario Biografico degli Italiani", LXXXVI, 2016, pp. 532-533 con relativa bibliografia.

9 F. Rasponi, *Ragionamento sopra la cognition di Dio*, Alessandro Benacci, Bologna s.d.; Ead., *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*, Pelegrino Bonardo, Bologna 1572. Il manoscritto della *Vita*, conservato presso la Biblioteca Classense di Ravenna, è pubblicato in C. Ricci (a cura di), *Vita della madre*, cit., ed è di prossima uscita, insieme alle altre opere di Rasponi, in E. Carinci, *Storia e scritti di Suor Felice Rasponi da Ravenna*, Classiques Garnier, Paris.

10 Per uno studio del libello e delle sue fonti si veda E. Carinci, "La sorella di Socrate": Il ritrovato *Ragionamento sopra la Cognition di Dio di suor Felice Rasponi da Ravenna*, in "Schede Umanistiche", XXXII, 2018, pp. 65-90.

opera di Rasponi solo di recente.¹¹ Come molti dialoghi rinascimentali, la *Vita* si svolge in un piacevole giardinetto. Le interlocutrici sono Serafina e Aurelia. La prima si affligge per la morte della sua "padrona", più che madre, Felice Rasponi, e ne racconta con particolari a tratti inquietanti la vita e le sventure nel convento di Sant'Andrea, l'altra, Aurelia, interviene raccontando, con modalità tipiche della novella e della facezia, storie di amori infelici di donne laiche.

Il *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*, stampato a Bologna nel 1572, è un'opera più corposa, in cui Madonna Fulvia e Messer Quintio discutono l'annosa questione di quale sia la scelta migliore per una donna tra il matrimonio e il convento, giungendo alla conclusione che la vita monacale costituisca la via migliore per raggiungere la felicità in terra. Per farlo l'autrice si serve di fonti di argomento religioso che ci si aspetta di trovare in un libro del genere, quali prediche e trattati per monache, ma anche di opere filosofiche sull'amore platonico, che rendono l'opera unica nel suo genere.

Le opere di Rasponi sono quindi lontane dalla tipica letteratura devozionale stereotipicamente attribuita alle monache, e mostrano che gli interessi dell'autrice erano ben più ampi di quelli che venivano concessi e destinati alle monache di clausura. Da un'analisi delle fonti dei suoi scritti emerge infatti che Rasponi era solita leggere dialoghi rinascimentali, traduzioni di Aristotele e letteratura di argomento amoroso e di matrice platonica e neoplatonica. Il presente contributo intende esaminare l'uso che Rasponi fa, pur senza citare opere specifiche, di queste ultime nei suoi scritti, considerando in particolare i *Dialoghi d'Amore* di Leone Ebreo, e la *Lettura sopra un sonetto dell'illustrissimo Signor Marchese della Terza alla Marchesa del Vasto* di Girolamo Ruscelli, di cui Rasponi fa largo uso.

I *Dialoghi* di Leone Ebreo (Juda Abravanel, 1460 ca.-1530 ca.), pubblicati postumi nel 1535, diffusissimi all'epoca e fonte di ispirazione di molta trattatistica amorosa, costituiscono per Rasponi sia un modello formale per il *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*, sia una miniera di argomentazioni e frasi (spesso decontestualizzate), di cui l'autrice si serve per dimostrare di essere a conoscenza dell'idea di amore platonico e per definire l'amore divino.¹² Attraverso i suoi tre dialoghi tra Filone (l'amante) e Sofia (l'amata) – *D'amore et desiderio*, *De la comunità d'amore* e *De*

11 Si veda E. Carinci, *Nuovi documenti per l'attribuzione a Felice Rasponi del manoscritto contenente la sua Vita* (Classense, Mob. 3. 2 P2: 12), in "Critica del testo", XXIII, 2020, pp. 101-122.

12 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, Blado d'Assola, Roma 1535. Per l'edizione moderna, da cui sono tratte le citazioni riportate in questo articolo, si veda Leone

l'origine d'amore –, Leone Ebreo affronta il tema dell'amore attingendo alle tradizioni aristotelica, platonica, neoplatonica ed ebraica e creando un'opera fondamentale per tutta la trattatistica amorosa successiva.¹³ Come mostra bene Angela Guidi, i *Dialoghi* sono volti a indicare l'itinerario che l'aspirante filosofo dovrà intraprendere per acquisire la conoscenza adeguata del mondo divino e della sua struttura, a partire dalla definizione d'amore e della sua manifestazione nel mondo sensibile, celeste, e intellegibile. Nello stesso tempo costituiscono un'esaltazione dell'amore in tutte le sue sfaccettature come forza motrice dell'universo.

La *Lettura sopra un sonetto dell'illustrissimo Signor Marchese della Terza alla Marchesa del Vasto* di Girolamo Ruscelli, stampato a Venezia nel 1552, è un trattatello basato forse su una lezione accademica tenuta dall'autore. Il testo è volto a provare "la somma perfezione delle Donne", in cui "si discorrono molte cose intorno alla scala Platonica dell'ascendimento per le cose create alla contemplatione di Dio".¹⁴ Partendo dal commento di un sonetto rivolto a Maria d'Aragona, l'autore fa un sunto della "scala platonica" di conoscenza e dimostra la nobiltà delle donne, entrando a pieno titolo nella vasta letteratura sulla *querelle des femmes*, di cui Rasponi era a conoscenza e a cui, a suo modo, partecipa. Nel *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale* Rasponi usa massicciamente questi due testi, ma già nella *Vita* il tema dell'amore è centrale e vale la pena esaminare il modo in cui lo tratta per meglio comprendere l'evoluzione del suo pensiero.

2. La Vita della Madre donna Felice Rasponi e la filosofia d'amore

Attraverso la narrazione della propria esperienza in convento e le storie di donne sposate e ingabbiate in amori infelici, nella *Vita* Rasponi discute questioni relative al ruolo delle donne nella società del suo tempo, rife-

Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, introduzione di E. Canone, Laterza, Roma-Bari 2008.

13 Per la fortuna di Leone Ebreo si veda A. Guidi, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 34-42.

14 G. Ruscelli, *Lettura sopra un sonetto dell'Illustriss. Signor Marchese della Terza alla divina Signora Marchesa del Vasto. Ove con nuove et chiare ragioni si pruova la somma perfezione delle Donne et si discorrono molte cose intorno alla scala Platonica dell'ascendimento per le cose create alla contemplatione di Dio. Et molte intorno alla vera bellezza, alla gratia, et alla lingua volgare ove ancora cade occasione di nominare alcune gentildonne delle più rare d'ogni terra principal d'Italia*, Giovan Griffio, Venezia 1552.

rendosi senza dubbio alla letteratura legata alla *querelle des femmes*, che evidentemente oltrepassava le mura dei conventi. Tuttavia, nell'ambito del discorso sulle donne, uno dei fili conduttori dell'opera è di fatto il tema dell'amore e dell'amicizia tra uomo e donna. Un amore tutto terreno, seppur casto, che si rifà alla trattatistica amorosa rinascimentale di matrice platonica. Mentre nel *Ragionamento* Rasponi produce di fatto un mosaico di scritti altrui, attingendo a varie raccolte di storie e aneddoti, e nel *Dialogo* a stampa, oltre a fare questo, come vedremo, riprende e rielabora in maniera massiccia passi da opere filosofiche sull'amore divino, nella *Vita* affronta il tema dell'amore terreno rielaborando quanto appreso dalle sue letture. Per la natura stessa dell'opera, forse consapevolmente destinata a restare manoscritta, le citazioni sono meno serrate e riconoscibili. Tra le righe del testo, tra episodi un po' romanzati di vita claustrale, riferimenti a eventi e personaggi storici, inserzioni novellistiche e riflessioni varie sul ruolo delle donne nel mondo, che rendono l'opera piuttosto eterogenea e particolare, troviamo infatti segni della lettura di opere di Sperone Speroni, Alessandro Piccolomini, Lodovico Dolce, tutti autori attivi nel dibattito sulle donne e sull'amore di metà Cinquecento; un accenno alla traduzione del *Comento sopra il convito di Platone* di Marsilio Ficino;¹⁵ un riferimento particolarmente significativo ai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, di cui Rasponi si servirà ampiamente nel *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*.

Il tema dell'amore è un filo conduttore di tutto il dialogo e in vari passi Rasponi fa riferimento a esso. Se da un lato una gran parte della *Vita* è dedicata a raccontare i vani tentativi di innamorati intenzionati a conquistare il cuore di Felice, e a biasimare gli amori infelici di donne malmaritate o incorse in amanti falsi e mendaci, dall'altro emergono elementi dell'amore platonico ideale e idealizzato, brevemente realizzato nell'unico amore corrisposto della sventurata protagonista. Certamente quindi, le letture sull'amore hanno influenzato anche la scrittura del dialogo autobiografico, in cui l'autrice riprende e manipola concetti appresi da testi filosofici in volgare.

Ad esempio, nel commentare l'amore infelice di una donna che era incorsa "in error tale d'amare huomo immeritevole et a sé inferiore", nota che "chi ama è tanto offuscato che egli stesso non sa dove amor lo meni, restandosi nel viaggio senza mai arrivare al termine", usando la traduzione del commento al *Simposio* di Marsilio Ficino.¹⁶ Ficino stava parlando delle

15 M. Ficino, *Comento sopra il Convito di Platone e esso Convito tradotti in lingua toscana per Hercole Barbarasa da Terni*, Roma 1544.

16 Ivi, c. 70v.

varie forme d'amore, mostrandone l'evoluzione e le controindicazioni, Rasponi si appropria delle sue parole per mostrare come amore possa essere pericoloso per una giovane incauta.

Più avanti, quando va a descrivere il momento dell'innamoramento per un gentiluomo che aveva letto e apprezzato i suoi scritti e con cui sarebbe sbocciato un amore che lei definisce "tutto platonico, et tutto intento ad honestissimo fine", Rasponi si rifà al *Dialogo d'amore* di Sperone Speroni, stampato per la prima volta a Venezia nel 1542 tra i suoi *Dialogi*, un'opera di successo che vide numerose edizioni negli anni a venire.¹⁷ Il *Dialogo d'amore* si inserisce bene nella trattatistica d'amore di matrice aristotelica e neoplatonica, sviluppatasi sulla scia dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo. Il dialogo si svolge tra Tullia d'Aragona, il suo amante Bernardo Tasso, Nicolò Gratia e Molza. Rasponi riprende le parole di Molza, che racconta la storia di come Amore era stato mandato dagli dèi dell'Olimpo sulla terra, paragonandolo a un raggio di sole che "accende ogni cosa":

Come il raggio del sole scendendo dal cielo scalda et accende ogni cosa, così Amore dal viso et maniere d'alcuna bella e virtuosa persona doma e sforza le nostre voglie, e quanto è più vago e meritevole l'oggetto, tanto più amore incende i petti facendo certo chi ama esser ivi riposta la somma sua felicità, alla quale amando et ardendo inalzar si possa.¹⁸

L'amore tra un uomo e una donna che Rasponi idealizza e descrive, arrivato all'improvviso a rallegrare la sua vita sfortunata, rispecchia le caratteristiche della "vera amicizia secondo Aristotele", per cui "l'un godeva del ben dell'altro", come aveva probabilmente letto nella traduzione dell'*Etica* di Aristotele di Felice Figliucci, che usa direttamente in altre parti del dialogo.¹⁹ Ma è anche un amore "platonico", casto e innalzato

17 S. Speroni, *Dialogi*, Aldo Manuzio, Venezia 1542. Sul *Dialogo d'amore* di Speroni e in generale sui dialoghi d'amore rinascimentali e relativa bibliografia si veda R. Leushuis, *Speaking of Love. The Love Dialogue in Italian and French Renaissance Literature*, Brill, Leiden-Boston 2017.

18 C. Ricci, *Vita della madre Felice Rasponi*, cit., p. 131 (d'ora in avanti *Vita*). Cfr. S. Speroni, *Dialogi*, cit., cc. 12v-13r: "così come il raggio del sole, scevro da ogni mortal qualità, scende dal cielo, et di rimbalzo scalda, et accende ogni cosa; così Amore dal viso, et da gli atti d'alcuna bella et virtuosa persona, come il Sol nello specchio, oltre che egli arde et incende, la figura di chi vi mira viva viva ci rappresenta; così quanto è più bello et più virtuoso l'oggetto, tanto più volentieri Amore vi apparisce, dando a vedere all'amante ivi esser riposta la sua somma felicità".

19 F. Figliucci, *Della Filosofia morale libri dieci. Sopra i dieci libri dell'Etica di Aristotele*, Giovanmaria Bonelli, Venezia 1552, c. 421v.

alla corrispondenza perfetta tra gli animi degli amanti. Questo amore si rivela però un'illusione. L'amato si stanca e l'abbandona, lasciandola in uno stato di disperazione e smarrimento, una "viva morte", da cui non riesce a uscire.

L'amore terreno descritto nella *Vita*, quindi, nelle sue varie forme, dall'amore per i familiari, all'amore non corrisposto e insistente degli aspiranti amanti, al perfetto (e illusorio) amore platonico, all'amore infelice di donne sedotte e abbandonate, pur essendo centrale, assume connotati spesso negativi. Esso diventa per le donne quasi sempre motivo di sofferenza, dal momento che gli uomini, pur avendo teorizzato e analizzato l'amore in tutte le sue sfaccettature, sono i primi a non essere in grado di amare veramente. L'amore terreno, in cui la ragione perde potere e la persona perde le proprie facoltà mentali, secondo la tradizione dell'*aegritudo amoris*, viene quindi visto come nocivo e pericoloso:

Per certo da molti luoghi ci può assalir amore che non sappiamo pensare, e insignorirsi delle nostre menti. E ben divenuto signor di noi, quindi le lagrime e sospiri amorosi incomintiamo, quindi gli sdegni e l'ire, quindi la gelusia disturbatrice d'ogni quiete ne viene, laonde via maggior sono l'amorosi cruce che molte pene, e ben dicono l'amor esser un grandissimo affetto dell'animo; et essendo l'amante il vero ritratto della cosa amata, ogni sua operatione è sol di lei, et tutta agghiacciando ne i proprii effetti, arde nell'altrui volere.²⁰

Questa condizione, che può manifestarsi inaspettatamente e nelle circostanze più disparate, diversa dall'amore perfetto e ideale che eleva gli amanti, costituisce l'altra faccia dell'amore platonico, e si avvicina al mal d'amore della tradizione classica e medica, a cui accenna, del resto, anche Leone Ebreo.²¹ Esso, pur comportando sofferenza e conseguenze negative, resta però per Rasponi un sentimento ambiguo, che implica gioie e dolori a seconda della direzione che prende, ma forse inevitabile e parte della natura umana. Per indicare l'ambiguità di amore, Rasponi si serve del terzo dialogo di Leone Ebreo, di cui farà largo uso nel *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*. Serafina sta commentando un racconto fatto da Aurelia su una donna tradita dall'uomo che amava e che era riuscita a liberarsi dei lacci d'amore prima di perdere la buona fama, e pur non apprezzando gli inganni d'amore, prende atto del fatto che gli errori fanno parte della natura umana e che forse non se ne può fare a meno:

20 *Vita*, pp. 145-146.

21 Si veda in proposito D. Giovannozzi, *Aegritudo amoris in Leone Ebreo*, in "Medicina nei secoli", XXIV, 2012, pp. 593-610.

In fatto chi mal fa non è giusto vituperare; chi molto può, è pericoloso. I mal trattamenti d'Amore mi vieta il dargli lode, et il timore di non incorrer nel furor suo mi rende timorosa in biasimarlo. Son ambigua, né mi so determinare. Il vero favellando mi pare il mancho male, ma se ben lo sicuro sempre è il men male, non dimeno, perchè dire il vero è nocivo, prudentia è il tacerlo, e temerità parlarne.²²

Qui Rasponi riprende e sintetizza uno scambio tra Filone e Sofia su quanto sia lecito dire sugli effetti negativi d'amore, e più in generale, su cosa comporta dire la verità:

FILONE. Lodare chi mal fa non è giusto, vituperare chi molto può è pericoloso; son ambiguo, né mi so determinare. Dimmi tu, o Sofia, quale è il men male.

SOFIA. Manco male è sempre il vero che il falso.

FILONE. Men male è sempre il sicuro che il pericoloso.

SOFIA. Sei filosofo, e hai paura di dir la verità?

FILONE. Se ben non è d'uomo virtuoso dire la bugia: (quando ben fusse utile), non però è d'uomo prudente dir la verità qual ne porga danno e pericolo: ché il vero, il cui dirlo è nocivo, prudenzia è tacerlo e temerità parlarne.²³

L'esempio mostra bene il modo in cui Rasponi si relaziona ai *Dialoghi* di Leone, accogliendone alcuni aspetti ma trasformandone il senso. Certamente, però, ne coglie l'essenza profonda, riconoscendo nel rifiuto di Sofia di accettare l'amore corporale di Filone a favore di una forma di amore spirituale alla fine del terzo Dialogo, una filosofia di vita che forse l'aiuta a pacificarsi – e con cui forse vuole aiutare chi legge a pacificarsi – con la vita monacale, tema che affronterà nel *Dialogo*. Inoltre, usando le parole di Leone, Rasponi sembra quasi fare una dichiarazione di poetica, quando accenna alla prudenza e al coraggio necessari per raccontare la verità, che a volte può nuocere, come i fatti raccontati nella *Vita*.

3. Leone Ebreo, Girolamo Ruscelli e il neoplatonismo nel Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale

Suor Felice Rasponi era certamente un'avida lettrice di dialoghi. Lo mostrano i numerosi riferimenti a opere dialogiche presenti nei suoi scritti, e la scelta del genere dialogo per le sue due opere più corpose. I *Dialoghi d'a-*

22 *Vita*, p. 113.

23 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 192.

more di Leone Ebreo, però, hanno senza dubbio una posizione privilegiata per la genesi del *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale*. Infatti, sebbene il dialogo di Rasponi sia stato accomunato ad altri dialoghi scritti nello stesso periodo e accostato per ovvie ragioni al filone, piuttosto fortunato, se non altro per il numero di opere stampate sull'argomento a cavallo tra il Cinquecento e il Seicento, della letteratura di condotta per monache, la presenza di Leone Ebreo è predominante, sia per la struttura dialogica che per alcune questioni affrontate.²⁴

I tre dialoghi di Leone Ebreo si svolgono tra Filone (l'amante) e Sofia (l'amata) e dipanano le principali questioni riguardanti l'amore, centrali nel dibattito coevo e frutto di una lunga tradizione. Come nota Angela Guidi, sebbene la tentazione di accostare la figura di Sofia a quella della Diotima Platonica sia suggestiva, in effetti la relazione tra i due è più simile a quella tra Salomone e la Regina di Saba.²⁵ Se nel *Simposio* platonico Diotima è colei che sa e pone domande alla maniera socratica per far ragionare l'interlocutore, nell'episodio biblico, la regina di Saba sottopone i suoi dubbi a Salomone permettendogli di articolare il suo discorso, ma mantenendo la posizione di discente. Nei *Dialoghi d'amore* è Filone colui che sa, interrogato da una donna acuta che pone domande e obiezioni intelligenti. Nonostante il nome, è quindi Sofia che acquisisce saggezza dall'amante Filone, ma nello stesso tempo lo ricambia e arricchisce con il suo acume. Come la Regina di Saba nel noto episodio biblico, Sofia vuole capire, interviene con domande e dubbi, chiede chiarificazioni e azzarda ipotesi. Fulvia fa esattamente lo stesso con Quintio. Infatti, sebbene nell'economia del dialogo lui abbia il ruolo del *princeps sermonis* e il compito di risolvere i suoi dubbi, senza Fulvia la conversazione non potrebbe avere luogo, poiché sono le sue domande e osservazioni che permettono a Quintio di articolare il suo discorso.

Se nei *Dialoghi* di Leone Ebreo troviamo un eclettismo tra aristotelismo, platonismo e tradizione ebraica, nel *Dialogo* di Rasponi, si può riconoscere un tentativo di intersecare la filosofia d'amore con la teologia e con il trattato di comportamento. Qualcosa che rende il testo profondamente diverso dai *Dialoghi d'amore*, ma anche da molta letteratura di condotta per monache o opere volte a esaltare la scelta di dedicare la propria vita alla religione.

24 Per l'accostamento del *Dialogo* a dialoghi simili pubblicati negli stessi anni si veda E. Casali, *Il monastero, la villa, la canonica: aspetti della "cristiana conversazione" nella letteratura precettistica ravennate del secondo Cinquecento*, in G. Zarri (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVI secolo: studi e testi a stampa*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, pp. 285-300.

25 Cfr. A. Guidi, *Amour et Sagesse*, cit.

Le prime battute del *Dialogo dell'eccellenza dello stato monacale* sono costituite da una digressione quasi astrologica sull'*armonia mundi* e sul significato del "ratto", cioè quella condizione di estasi e quasi distacco dal corpo che rende l'anima completamente connessa con Dio. Rasponi recupera i concetti appresi dalle sue variegate letture e forse dalle sue conversazioni, e li mescola ed elabora. All'inizio Messer Quintio trova Madonna Fulvia in una loggia, in cui si era ritirata per sfuggire la calura pomeridiana, espediente usato in molti dialoghi del tempo, che dava su un altrettanto tipico giardino con le caratteristiche del *locus amoenus*. Fulvia gli chiede subito se può aiutarla a risolvere i suoi dubbi su "qual stato sia più perfetto, il monacale o il secolare". Prima di fare ciò, però, Quintio le chiede a cosa stesse pensando, dal momento che quando era arrivato, l'aveva trovata in uno stato che Quintio definisce "quasi in estasi, rapta in spirito".²⁶ Già qui sembra esserci un riferimento all'inizio del terzo dialogo di Leone Ebreo, in cui Sofia trova Filone assorto nei suoi pensieri, in uno stato di alienazione e gli chiede spiegazioni. Mentre Filone illustra a Sofia quello stato che definisce "estasi, o vero alienazione, causata da l'amorosa meditazione, che è più di mezza morte",²⁷ Fulvia risponde a Quintio per lasciare poi a lui la parola per spiegare il concetto di "estasi". Fulvia dice che dalla loggia stava osservando un bellissimo giardino con tutte le caratteristiche del *locus amoenus*, piante, fiori, animali e usignoli canterini, e incantata da tanta bellezza della natura, stava "considerando quanto sia la grandezza, la sapientia, e la potentia del Signore", dal momento che tutto ciò che vedeva, dal firmamento alle creature più piccole, era parte degli "effetti di quella somma e infinita bontà".²⁸

L'idea del perfetto ordine cosmico voluto da Dio e riconoscibile negli animali minimi fino alla grandezza del cosmo si trova anche all'inizio della *Lettura* di Ruscelli sul sonetto del Marchese della Terza, a cui Rasponi si ispira in alcune parti del *Dialogo*.²⁹ La descrizione che Fulvia fa del mondo naturale, che servirà da punto di partenza per definire l'alienazione amorosa per la potenza divina e a introdurre il tema del *Dialogo*, però, oltre a essere ispirata a *topoi* letterari, subisce senza dubbio l'influenza di nozioni di filosofia naturale che l'autrice doveva aver appreso dalle sue letture. Se da un lato troviamo concetti di astronomia già presenti in Leone Ebreo e in Ruscelli, infatti, è evidente l'uso di altre fonti e l'influenza di altre letture, di argomento filosofico e religioso:

26 F. Rasponi, *Dialogo*, cit., p. 7, d'ora in avanti *Dialogo*.

27 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 165.

28 *Dialogo*, p. 8.

29 Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit.

Come è che il cielo con moto suo continuo et con i raggi del sole et de gli altri pianeti et stelle fisse dell'ottavo cielo scaldi questo nostro globo,³⁰ e d'indi astratami alla contemplantatione del continuo ondeggiar del mare, della furia de' venti, de la forza de' terremoti, del cielo stellato; et come la luna, or piena, or mezza et or scema si ci mostri. Il continovo moto et girar del Sole;³¹ non pretermettendo, l'oscura notte, il rischiarir del giorno, la vaga primavera, il mesto autunno, et il gelato verno;³² et come al tardo moto del freddo Saturno, al fine doppio varij et incerti errori, ora inanzi correndo, et ora a dietro restando, si dà principio. Et Giove benigno pianeta, in dodici anni, et come Marte il bellicoso in quattro, et il Sole in uno, essendo di questo picciolo annual tempo, misura, seguendo poco meno che l'istessa quantità di tempo et moto, la piacevole Venere et l'ingenioso Mercurio.³³ Consideravo ancora come la frettolosa Luna a guisa che scherzassi col sole in vent'otto giorni, or ritrovandolo lo abbracci come diletto sposo, et ora ponendogli allo incontro, quasi nemico terribilissimo, raggio contra raggio, con esso lui contrasti.³⁴ Et vagando al tardo moto dello stellato cielo, con l'appressamento et discostamento da i poli, sopra i quali egli si muove, dimostrando la più maravigliosa macchina che trovar si possa.³⁵

Il passo mostra chiaramente il *modus operandi* di Rasponi, simile a quello utilizzato nella sua precedente opera a stampa e riscontrabile in tutto il dialogo, basato sul riprendere, assemblare e manipolare pezzi di opere diverse. Inizia usando le parole di Leone Ebreo nel secondo dialogo, dove Filone e Sofia parlano dell'*anima mundi* e dell'amore che unisce

30 Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 69: "Sappi che 'l cielo, col suo moto continuo e con li razi del Sole e degli altri pianeti e stelle fisse de l'ottavo cielo, scaldano questo globo".

31 Cfr. L. Pittorio, *Homiliario Quadragesimale*, Giovanni Chrieghero Alemanno, Venezia 1568, c. 5r: "Ditemi, vi priego, il continuo ondeggiar del mare, non è egli una gran cosa? Certo sì. La furia de' venti, la forza de' terremoti, non è egli gran facenda? Sì. Et che il Cielo nella serena notte sia delle migliaia di Stelle riccamato, et che la Luna si veda hora mezza, hora scema, et il Sole sempre girare, et illuminar nel giorno questo nostro emispero; et nella notte, perché il va di giù, lasciarlo in tenebre, non vi paiono stupende opere? Sì veramente".

32 Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 90: "Esso [il cielo] muta li quattro tempi de l'anno, primavera, estate, autunno, inverno".

33 Ivi, p. 114: "Esso [Saturno] è il più tardo nel suo moto, sì come la terra fra tutti gli elementi è il più grave. Tarda Saturno trenta anni a volgere il suo cielo, e Iuppiter, poi che è il più tardo degli altri, in anni dodici, e Marte in circa due, e il Sole, Venere e Mercurio in uno anno, e la Luna in un mese". I tradizionali epiteti attribuiti ai pianeti derivano da altre letture.

34 Sembra qui alludere al rapporto tra Sole e Luna, sia dal punto di vista astrologico che simbolico, discusso nel terzo dialogo di Leone Ebreo. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 180-185.

35 *Dialogo*, pp. 8-9.

l'universo tutto. Continua poi sulla stessa linea, ma riferendosi a una fonte più canonica quale è l'*Homiliario Quadregisimale* di Luigi Pittorio, che si riferisce ai fenomeni naturali come opera divina, per poi poco dopo tornare al susseguirsi delle stagioni e al moto dei pianeti descritto da Leone Ebreo, e riprendere passi interi da Ruscelli. È inoltre possibile che l'autrice, oltre a quanto appreso da Leone Ebreo, avesse qualche nozione di filosofia naturale letta in compendi di astrologia di matrice aristotelica o qualche efemeride, o in selva, diffusissimi all'epoca. Ad esempio, il sintagma "appressamento et discostamento", nel caso specifico "dallo zenith", si trova nella *Sfera del mondo* di Alessandro Piccolomini, ma non è un dato sufficiente per stabilire che Rasponi abbia effettivamente letto l'opera o lo abbia tratto da lì.³⁶ Rasponi quindi, senza entrare nella complessità del discorso di Leone Ebreo, ne trae spunto e ne percepisce l'essenza, servendosene per descrivere la bellezza e la perfezione del creato, che rispecchia l'amore divino e Dio stesso. La contemplazione della natura porta quindi l'anima in una sorta di "raptò" che, secondo Quinzio si verifica

[...] quando la mente, parte dell'intellettuale, chiamata da' Theologi portione superiore, è talmente elevata a Dio, che rapite da quel oggetto infinito, le potentie inferiori, come la sensitiva et vegetativa, per la naturale affinità che hanno con l'intelletto, sono quasi rapite anch'esse, e cessando l'atto,³⁷ benché resti la potenza, ne resta il corpo come morto et alienato, con quello spacio, da' sensi suoi, e pare che i spiriti vitali et animali non essercitino le loro operationi, ma la vegetativa, o naturale, come ministra del nutrimento, mai cessa dall'ufficio suo.³⁸

Qui Rasponi si rifà al concetto neoplatonico e ficiniano di alienazione amorosa, che porta l'anima a uno stato estatico di fronte all'oggetto d'amore, per condurla, in ultima istanza, alla contemplazione di Dio, come descritto da Leone Ebreo nel terzo dialogo.³⁹ Rasponi si ispira probabilmente

36 Cfr. A. Piccolomini, *De la sfera del mondo*, Al segno del pozzo, Venezia 1540, c. 6r.

37 Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 30 v: "Con le parole del Gran Pico della Mirandola, che si faccia per sollevamento della potentia superiore, cessando le potentie inferiori, le quali in tal'atto s'impediscono nelle attioni loro per la fortissima operatione della potentia superiore". Qui Rasponi sembra parafrasare Ruscelli, da cui più avanti riprenderà passi interi.

38 *Dialogo*, pp. 11-12.

39 Una spiegazione di quanto accade al corpo durante quella che lui definisce estasi amorosa o alienazione amorosa, che è una "mezza morte", si trova ad esempio quando scrive: "Ma quando la mente se raccoglie dentro se medesima per contemplare con somma efficacia e unione una cosa amata, fugge da le parti esteriori e, abbandonando i sensi e movimenti, si ritira con la maggior parte de le sue virtù e spiriti in quella meditazione, senza lassare nel corpo altra virtù che quella senza

sia a Leone Ebreo che a Ruscelli per elaborare il suo pensiero, ma poi prosegue seguendo il discorso di Ruscelli per tornare in seguito ai *Dialoghi d'amore*. Come Ruscelli, infatti, porta l'esempio delle Regina di Saba a cui "parve tanto miracolosa et sopra naturale la sapientia di Salomone, che non era in lei spirito",⁴⁰ ribadendo l'idea che la contemplazione dell'oggetto d'amore porta l'anima a perdere cognizione dei sensi "non intendendo chi parla, né veggendo cosa che inanzi a gli occhi abbia",⁴¹ in modo tale che la potentia superiore" si fissi a tal punto sull'oggetto contemplato "che la parte inferiore, cioè la sensitiva, viene a poco a poco ad indebolirsi et a perdersi, mortificandosi del tutto in ogni sua operatione".⁴² E ne consegue che

[...] la parte superiore, avendo per mezzo dei sensi compreso la cosa, come sarebbe a dir la bellezza corporea, et da quella passando a quella dell'animo, vien finalmente a levarsi alla contemplatione di Dio,⁴³ sollevando di maniera la parte intellettuale per poter comprendere il più che possibile sia l'eterna beatitudine, che rimangono quasi morte le forze dei sensi.⁴⁴

Paga della spiegazione di Quintio sul concetto di raptò e sull'idea che la contemplazione della bellezza dell'animo che porta l'anima intelletti-

la quale non potrebbe sustentarsi la vita, cioè la vitale del continuo movimento del cuore e anelito degli spiriti per l'arterie, per attrarre di fuori l'aere fresco e per espellere el già focato di dentro; questo solamente resta, con qualche poco de la virtù nutritiva, perché la maggior parte di quella ne la profonda cogitazione è impedita, e perciò poco cibo longo tempo i contemplativi sostiene" (Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 166).

40 *Dialogo*, p. 12, cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 30 v: "Leggesi ancora della Reina Sabba, alla quale parve tanto miracolosa et soprannaturale, la sapienza di Salomone, che non era in lei spirito".

41 *Dialogo*, p. 12. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 30 v: "Tal, che quando uno è fortemente fiso nella imaginatione d'alcuna cosa, gli mancano l'operationi delle virtù sensitive esteriori, et allora non intendono chi parla, né veggono cosa ch'innanti a gli occhi sia posta loro".

42 *Dialogo*, p. 12. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 31 v: "Et in questi pensieri, in questa imaginatione, in queste maraviglie viene talmente a sforzarsi la potentia superiore, et tanto intentamente figgersi nell'oggetto suo, che la parte inferiore, cioè la sensitiva, viene a poco a poco ad indebolirsi, o finalmente a perdersi, o mortificarsi del tutto in ogni sua operatione".

43 *Dialogo*, pp. 12-13. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 31 v: "Et così la parte superiore, cioè la intellettuale, hauendo per mezzo de' sensi compresa così maravigliosa bellezza corporale, o da quella passando alla bellezza dell'animo, et indi poi alla ideale, viene finalmente ad unirsi con Dio".

44 Cfr. *ibid.*: "Viene a sollevare di sì fatta maniera la parte intellettuale, per poter al più che sia possibile, capire, et comprendere tal beatitudine eterna, che lascia debolissime, et quasi morte nelle loro attioni le forze de' sensi".

va quasi a distaccarsi dall'anima sensitiva, rendendo i sensi quasi morti, permettendole di avvicinarsi alla contemplazione di Dio e a raggiungere uno stato simile a quello della beatitudine, Fulvia chiede ulteriori delucidazioni su cosa sia l'anima intellettiva. A questo punto Rasponi riprende in mano Leone Ebreo e usa esattamente le parole di Filone nel primo dialogo quando spiega cosa sia l'amore divino. Quintio, infatti, identifica l'anima intellettiva con "un raggio dell'infinita chiarezza d'Iddio, appropriato all'uomo per farlo rationale et felice".⁴⁵ Come per Filone, anche per Quintio, l'anima intellettiva in presenza del corpo può portare alla virtù solo se illuminata dalla luce divina.⁴⁶ Rasponi riprende anche la similitudine usata da Leone Ebreo per spiegare il concetto:

Et così come l'occhio da sé chiaro, non può veder i colori et altre cose visibili, senza il lume del sole, così l'intelletto umano (se ben da sé chiaro) è di tal forte impedito dal corpo, che gli è di bisogno di essere illuminato dalla divina luce, la quale, dalla potenza all'atto riducendolo, lo rende attualmente intellettuale et prudente, inclinato alle cose oneste e renitente alle disoneste.⁴⁷ Et essendo Dio somma bontà e pura onestà, et virtù infinita, ogni bontà et virtù da lui dipende, come da vero principio e cagione di tutte le perfettioni.⁴⁸

45 *Dialogo*, p. 13. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 30: "La quale [anima intellettiva] non è altro che un piccolo raso de l'infinita chiarezza di Dio, appropriato a l'uomo per farlo razionale, immortale e felice".

46 Cfr. *ivi*, pp. 30-31: "Perché, non ostante che quella sia prodotta chiara come raso de la luce divina, per l'impedimento della colligazione che tiene col corpo e per essere offuscata da la tenebrosità de la materia, non può pervenire all'illustri abiti de la virtù e lucidi concetti de la sapienza, se non ralluminata da la luce divina ne' tali atti e condizioni".

47 Cfr. *ivi*, p. 31: "Ché, così come l'occhio, se ben da sé è chiaro, non è capace di vedere i colori, le figure e altre cose visibili, senza essere illuminato da la luce del Sole, la quale, distribuita nel proprio occhio e nell'oggetto che si vede e nella distanza che è fra l'uno e l'altro, causa la visione oculare attualmente; così il nostro intelletto, se ben è chiaro da sé, è di tal sorte impedito negli atti onesti e sapienti da la compagnia del rozzo corpo, e così offuscato, che gli è di bisogno essere illuminato da la luce divina. La quale, riducendolo da la potenza a l'atto, e illuminate le spezie e le forme de le cose procedenti da l'atto cogitativo, quale è mezzo fra l'intelletto e le spezie de la fantasia, il fa attualmente intellettuale, prudente e sapiente, inclinato a tutte le cose oneste e renitente da le disoneste".

48 *Dialogo*, p. 13. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 31: "Ed essendo il supremo Dio pura, somma bontà, onestà e virtù infinita, bisogna che tutte l'altre bontà e virtù dependino da lui come da vero principio e causa di tutte le perfezioni".

Dopo questo preambolo sull'estasi e l'amore divino, che di fatto implica già la direzione che prenderà tutto il ragionamento, volto a stabilire se sia meglio il convento o il matrimonio per raggiungere uno stato di felicità terrena, il discorso torna sulla domanda iniziale, a cui Quintio risponde immediatamente che, essendo l'amore divino la più perfetta forma d'amore, senza dubbio la vita religiosa è la più perfetta. Per esporre le ragioni della sua affermazione parte da Platone, ancora una volta attraverso le parole di Ruscelli:

Et dicendo Platone il ragionar d'Iddio a noi mortali esser non solo difficile, ma anco pericoloso, senza Iddio stesso, conviene lo preghiamo che si degni di porgerci il divino aiuto suo a tanta impresa, acciò, infervorati dell'amor suo, possiamo favellarne con ogni umiltà e riverenza.⁴⁹

Quintio quindi si affida all'aiuto divino per giustificare la sua opinione, individuando nell'amore per Dio a cui si votano i religiosi la massima forma possibile di felicità in terra. L'idea è piuttosto prevedibile, ma è interessante notare che Rasponi continua su una linea "filosofica" per esprimere il concetto. Pur rifacendosi alle *Homelie dello Spirito Santo* di Francesco Visdomini, da cui riprende le parole, chiama ancora una volta in ballo i filosofi antichi che si erano espressi sul concetto di felicità:

Platone la colloca in unione col sommo bene; Biante in sapientia; gli Epicuri nella sola voluptà del corpo; gli Stoici nella virtù dell'animo; Theofrasto nella fortuna; Aristotile nella virtù contemplativa, essendo l'uomo dalla natura a tal fine stato prodotto; e i sacri Theologi affermano che l'ultima nostra felicità sarà in unirsi con Dio et in vederlo et fruirlo.⁵⁰

49 *Dialogo*, pp. 14-15. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., cc. 5v-6r: "Afferma Platone, il ragionar di Dio è a noi mortali non solo difficile, ma anche pericoloso, senza Dio stesso, preghiamo per questo primieramente la gran bontà sua, che sia servita tenerci la Santa mano sua sopra, et aiutarci a ragionar di lui con ogni verità, con ogni riverenza et con ogni humiltà, et a sola sua gloria".

50 *Dialogo*, p. 15. Cfr. F. Visdomini, *Homelie dello Spirito Santo*, Andrea Arrivabene, Venezia 1554, "Homelia VII, della Scientia", c. 65 r-v: "Dell'ultima felicità dell'huomo anchora, chi può numerare le molte, o sostenere le repugnanti sentenze della scienza humana? Teofrasto la colloca nella fortuna; Epicuro in luxu et in voluptà; Biante in sapienza; Horistene in prudenza, Aristotile in speculatione; Platone semiteologo in unione co'l sommo bene. I sacri tutti ricevono, diletano, et illustrano quest'ultima Platonica, e confermano che l'ultima nostra felicità sarà in unirsi a Dio, in vedere e fruire il sommo bene".

Nel momento in cui propone diverse opinioni, seppur per far dare a Quintio l'unica risposta plausibile, sembra di fatto lasciare la questione aperta, senza effettivamente dare un giudizio. Quintio continua sulla linea comunemente accettata riprendendo argomentazioni e citazioni di seconda mano da un trattato perfetto allo scopo: l'*Opera chiamata stato religioso o vita spirituale* di Paolo Morigia.⁵¹ Ma a questo punto Fulvia tira fuori la voce di Rasponi e obietta:

Ma ditemi, essendo le cose violenti, come dice Aristotile, non dilettevoli, et la violenza contro natura, et ogni necessità violenta è per natura contristevole,⁵² mi do a credere non porrete in così perfetto stato le monache fatte a forza da' parenti loro, essendo che in vece di contemplatione, gettano amare lagrime e concetissimi sospiri, che muovono a gran pietà chiunque le vede.⁵³

Qui Rasponi prende le distanze dai trattati di comportamento per monache, affrontando la questione controversa delle monacazioni forzate, a lei, suo malgrado, molto cara, e di solito assente in libri del genere. Per farlo si serve ancora una volta dei filosofi. Prima cita l'Aristotele della *Retorica*, per sottolineare che la violenza è un atto contro natura, ed è quindi un atto contro natura costringere una giovane donna a entrare in convento contro la sua volontà, poi si serve ancora una volta delle parole di Leone Ebreo, decontestualizzandole e trasformandole in base alle proprie esigenze:

Et così come il veleno va dritto al cuore, et indi mai non si parte finché non abbia consumato tutti gli spiriti i quali gli vanno dietro, et infrigidando gli estremi, leva totalmente la vita ogni fiata che qualche exterior rimedio non se gli vada approssimando, così il loro dolore è dentro della mente senza mai partirsi, traendo a sé tutte le virtù et spiriti. Et se dal divino aiuto soccorse non fossero, gli leverebbe affatto la vita.⁵⁴

51 P. Morigia, *Opera chiamata Stato religioso et via spirituale*, Nicolò Bevilacqua, Venezia 1559.

52 Cfr. Aristotele, *Rettorica d'Aristotele fatta in lingua toscana dal commendatore Annibal Caro*, Al segno della Salamandra, Venezia 1570, p. 63: "Dilettevoli ancora sono quelle cose che non sono violente, perché la violenza è contro natura, et per questo le necessità sono dispiacevoli".

53 *Dialogo*, pp. 19-20.

54 *Dialogo*, p. 20. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 188-189: "Così come il veleno va dritto al cuore e di lì non si parte fin che abbi consumati tutti i spiriti, quali gli vanno dietro, e levandò i polsi e infrigidando gli estremi leva totalmente la vita, se qualche remedio esteriore non se gli approssima, così l'immagine tua è dentro de la mia mente e di lì mai si parte, attraendo a sé tutte le virtù e spiriti, e con quelli insieme la vita totalmente leverebbe, se non che tua persona

Quando usa la similitudine del veleno nel terzo dialogo, Filone sta descrivendo a Sofia l'effetto che l'immagine dell'amata provoca nell'anima dell'amato, rimanendo impressa in essa come il veleno nel cuore. Rasponi se ne serve per rappresentare il dolore provato dalle monache forzate. Quintio biasima la pratica, ma minimizza, sostenendo che comunque queste donne dovranno fare "di necessità virtù" (*Dialogo*, p. 21) e imparare ad apprezzare il loro stato, che resta comunque il più perfetto e desiderabile. Fulvia riflette sul fatto che la tendenza umana a cercare la felicità mondana e i piaceri corporali porta solo a piaceri effimeri, mentre solo i "celesti diletti" sono fermi e permanenti. E poi, per ribadire e commentare la questione da un punto di vista filosofico, si serve ancora una volta del terzo dialogo di Leone Ebreo:

Quando l'anima nostra s'inchina oltre modo alle cose corporali, infangandosi in quelle, perde la ragione et lo intelletual lume, facendosi la vita sua attiva in tutto irrationabile et bestiale, divenendo di natura d'animali brutti, et perciò diceva Pitagora che entravano in corpi di fiere.⁵⁵

Dopo alcuni passi tratti da fonti più canoniche che ribadiscono, a tratti in modo ripetitivo, la stessa idea, continua servendosi delle parole di Filone quando, sempre nel terzo dialogo, spiega a Sofia l'alienazione amorosa, per esaltare, però, lo stato ideale della religiosa, che "tutta ardente nella contemplazione, sprezza ogni amor corporeo"⁵⁶.

Et così come il sonno fortifica la virtù nodritiva, parimente la contemplatione fa forte la virtù cogitativa, ritirando ambe lo spirito dello esteriore, allo interiore del corpo, cioè il sonno alla decotione del cibo per il nodrimento, et la contemplatione al cerebro, che è seggio della virtù cogitativa et abitacolo della mente, per far ivi la meditatione perfetta,⁵⁷ che quando la mente per violenza di

esistente di fuora mi recupera gli spiriti e sentimenti, levandoli di mano la preda per intertenermi la vita".

55 *Dialogo*, p. 25. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 184: "Quando l'anima s'inclina oltre a misura a le cose materiali e corporee e s'infanga in quelle, perde la ragione e la luce intellettuale in tutto: però che non solamente perde la coppulazione divina e la contemplatione intellettuale, ma ancora la vita sua attiva si fa in tutto irrazionabile e pura bestiale, e la mente o ragione non ha luogo alcuno ancora ne l'uso de le sue lascivie; onde l'anima si miserabile, eclissata dal lume intellettuale, è equiparata a l'anima degli animali bruti, ed è fatta de la natura loro (e di questi dice Pittagora che migrano in corpi di fiere e di bruti animali)".

56 *Dialogo*, p. 26.

57 Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 167: "Perché egualmente il sonno e la contemplatione abbandonano e privano il senso e movimento; ma il sonno l'ab-

desiderio si ritira in se stessa a contemplare in un desiderato oggetto, raccoglie a sé tutta l'anima, et con essa si ritirano gli spiriti et si raccolgono ove è la cogitatione et il desiderio, cioè nella testa et nel cuore, lasciandoci senza vista, senza audito et senza sentimento, et quasi esanimati.⁵⁸

Disquisizioni del genere sono alquanto peculiari in un trattato sullo stato monacale e mostrano un interesse particolare dell'autrice per questioni filosofiche e teologiche, che va oltre la normatività del trattato di comportamento e la spiritualità della letteratura devozionale. Rasponi sembra semmai cercare nella filosofia, pur con strumenti limitati da autodidatta, una via, una spiegazione, un modo per accettare uno stato – la clausura in convento –, che non ha scelto, ma che forse può portare dei vantaggi, rispetto all'altra opzione possibile per una donna. Prosegue quindi passando di nuovo da Leone Ebreo a Ruscelli:

I Filosofi mancavano del vero lume della fede, ancor che per ragion naturale tenessero essere un primo motore immobile, il quale desse moto a tutto l'universo, et una unità dalla quale descendesse la gran moltitudine delle cose, et un primo et sommo bene, dal quale derivasse ogni bene che nello universo contiensi, avendo essi tal credenza per ombra e con la sola scorta dell'intelletto mal capace per se stesso di tanta luce.⁵⁹

bandona facendo forte la virtù nutritiva, e la contemplazione l'abbandona facendo forte la virtù cogitativa. Ancora sono simili, perché tutti due ritirano lo spirito da l'esteriore a l'interiore del corpo. e son dissimili, perché il sonno gli ritira a la parte inferiore del corpo sotto il petto, cioè al ventre, dove sono i membri de la nutrizione (stomaco, fegato, intestini e altri), perché ivi attendano a la decozione del cibo per il nutrimento; e la contemplazione gli ritira a la parte più alta del corpo, che è disopra al petto, cioè al cerebro, che è seggio de la virtù cogitativa e abitaculo de la mente, per far ivi la meditazione perfetta”.

58 *Dialogo*, pp. 26-27. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 168: “Quando adunque la mente spirituale (che è cuore di nostro cuore e anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa a contemplare in uno intimo e desiderato oggetto, raccoglie a sé tutta l'anima, tutta restringendosi in una indivisibile unità; e con essa si ritirano i spiriti, sebbene non li opera, e si raccolgono in mezzo de la testa, ove è la cogitatione, o al centro del cuore, ove è il desiderio, lasciando gli occhi senza vista, l'orecchie senz'audito, e così gli altri instrumenti senza sentimento e movimento”.

59 *Dialogo*, pp. 27-28. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 67v: “Percioché i filosofi, i quali mancavano dell'intero lume della fede, ancorché per ragion naturale tenessero essere un primo motore immobile, il qual desse moto a tutto l'universo, o una unità, dalla quale descendesse la gran moltitudine delle cose, o un primo et sommo bene, dal quale si derivasse ogni bene, che nell'universo contiensi, non dimeno haveano tal credenza come per ombra et con la sola scorta dell'intelletto troppo inferiore e troppo mal capace per se stesso di tanta luce”.

Ancora una volta chiama in causa i filosofi, e mette in evidenza le differenze tra i filosofi antichi e i cristiani, come aveva già fatto nel suo *Ragionamento sopra la cognition di Dio*. Tuttavia, mentre in quella sede si era limitata ad aneddoti volti a sottolineare le differenze di vedute tra pagani, devoti a dèi falsi e bugiardi da una parte, e cristiani, detentori del vero Dio dall'altra, qui il discorso diventa più sofisticato. Torna quindi a servirsi del primo dialogo di Leone Ebreo, questa volta facendo parlare Fulvia:

Essendo la mente nostra finita et terminata, non si può totalmente et perfettamente conoscere Iddio, che è infinito et tutta perfezione.⁶⁰ Et così come esso non può essere interamente da gli uomini conosciuto, così non possiamo interamente amarlo, laonde non amiamo conforme alla infinita bontà sua, ma conforme all'abilità dell'umana volontà.⁶¹

In questo caso Rasponi unisce la domanda di Sofia alla successiva risposta di Filone, per poi proseguire il discorso sui modi possibili per amare Dio senza incorrere nella tentazione, ripresi da vari omiliari. Torna poi alla filosofia d'amore per dimostrare "la perfetione dello stato religioso", usando di nuovo Ruscelli e adattando le sue parole al discorso sullo stato monacale:

Dicovi essere opinione d'Aristotile che più di tutti gli altri sensi nostri noi amiamo quello de gli occhi, imperoché impariamo per esso molte cose; ogni nostro sentimento si stanca o satia dell'operation sua, et la vista è stata agli uomini concessa non ad altro fine, se non perché avendoci a guidare alla contemplatione di esso Iddio, sia sempre pronta, fresca et forte, et gli occhi son più veloci d'ogni altro senso nella loro operatione.⁶²

60 Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 32: "Io ho inteso che altra volta hai detto che, per essere infinito e in tutta perfezione, non si può conoscere da la mente umana, la quale è, in ogni cosa, finita e terminata".

61 *Dialogo*, p. 28. Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 32-33: "L'immenso Dio tanto s'ama quanto si conosce. E così come dagli uomini interamente non può essere conosciuto, né ancor la sua sapienza da la gente umana, così non può interamente essere amato in quel grado dagli uomini, che da la parte sua si conviene. Né la nostra volontà è capace di così eccessivo amore; ma de la nostra mente è conoscere secondo la possibilità del conoscitore, ma non secondo l'immensa eccellenza del conosciuto".

62 *Dialogo*, pp. 31-32. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 4 r: "Aristotele, quando nel principio de' suoi soprannaturali disse che noi amiamo più degli altri sensi nostri quello degli occhi, perché da esso impariamo molte cose. Onde ogni nostro sentimento si stanca, o satia nell'operation sua [...] La vista è stata dal gran fabricator nostro fatta, non per altro, se non perché avendoci a guidar alla contemplatione di esso Iddio come è detto, sia sempre pronta, sempre in ordine, sempre fre-

E prosegue, riprendendo ancora da Ruscelli l'idea che gli occhi possano anche diventare "cagion di danno",⁶³ poiché possono indurre in tentazione.⁶⁴ Continua esaltando lo stato della religiosa, lontana da "ogni commercio umano" e dalla vista delle sue vanità, può dedicarsi alla contemplazione di Dio

[...] separandosi dalle cose basse et vili, lasciando il corpo mortificato ne' propri sensi intorno alle cose terrene et poggiando alla sommità del monte della vera contemplatione, si leva con miracoloso raptò al cielo a vedere, a conoscere, a godersi Iddio.⁶⁵

Qui Rasponi si serve delle parole di Ruscelli usate per descrivere, come aveva fatto Leone Ebreo, l'effetto della bellezza della donna amata sull'amato, in grado di portarlo a un'astrazione tale da raggiungere uno stato di estasi e avvicinarsi alla visione di Dio. L'autrice sembra voler aggiungere un "tocco filosofico" alle tipiche argomentazioni della letteratura devozionale usate per esaltare la vita ascetica e contemplativa dei religiosi, opposta alla vita peccaminosa e vana destinata ai secolari.

Il *Dialogo* è quindi costruito prendendo qua e là da vari autori, passando dalle opere filosofiche di Leone Ebreo e Girolamo Ruscelli, ad altri testi più prevedibili come la già citata *Opera* di Morigia, omiliari e simili.⁶⁶ Il risultato è un discorso tutto sommato coerente, che però si distingue dalla letteratura di comportamento per monache e dalla letteratura devozionale, fatta di regole e al massimo di citazioni bibliche o dai Padri della Chiesa.

sca, e sempre forte. Onde gli occhi sono più veloci d'ogni altro senso nella loro operatione".

63 *Dialogo*, p. 32.

64 Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c.4 r: "Ma oimé che questa fortezza, questa prontezza, questa velocità di questo così utile et necessario sentimento, più tosto a molti è cagione di danno, che d'utile [...] in grandissima parte la radice del malviver nostro si fa dagli occhi, et da quei si nodrisce. Essendo che da essi principalmente hanno origine le cose che per essi veggiamo, et da' desiderii hanno poscia principio et mezzo gl'inganni".

65 *Dialogo*, pp. 32-33. Cfr. G. Ruscelli, *Lettura*, cit., c. 26v: "Che la donna sia il vero luogo dove Iddio risplende, et che per mezzo suo possa l'huomo conseguir tanto gran dono di separarsi dalle cose basse et vili, di poggiar alla sommità del monte della vera contemplatione et vista di Dio, di separare la parte nostra intellettuale dalla corporea, et lasciando il corpo mortificato se i sensi suoi intorno alle cose terrene, levarsi con miracoloso raptò al cielo, a vedere, a conoscere, et godere Iddio".

66 Altri testi da cui Rasponi attinge alacramente per comporre il *Dialogo* sono F. Visdomini, *Homelie dello Spirito Santo*, cit.; L. Pittorio, *Homiliario Quadragesimale*, cit.; A. de' Guevara, *Oratorio de' Religiosi et esercitio de' virtuosi*, Gabriel Giolito de' Ferrari, Venezia 1568.

Rasponi si serve anche di questo tipo di letteratura, ma l'uso massiccio di Leone Ebreo e Ruscelli mette in evidenza i suoi interessi per questioni filosofiche e offre informazioni sulle sue letture. L'argomento scelto è consono al momento in cui scrive, e l'autrice senza dubbio si adegua alle esigenze del mercato editoriale del tempo e alle possibilità offerte a una donna, per di più religiosa, in quegli anni. Tuttavia, inserendo all'interno del testo Leone Ebreo e Ruscelli sembra voler apportare al genere qualcosa di nuovo e inserirvi parte del suo percorso personale filosofico ed esistenziale.

4. Conclusioni

Le opere di Felice Rasponi costituiscono un'interessante testimonianza di come una donna del XVI secolo, pur costretta tra le mura di un convento e condannata ai limiti di un'istruzione ridotta e dal suo essere donna, fosse conscia dei dibattiti culturali del suo tempo e volesse offrire il proprio contributo. Le sue letture ci offrono uno spaccato dei suoi interessi letterari e filosofici che andavano ben oltre la letteratura devozionale destinata alle monache, e l'uso che ne fa per elaborare il suo pensiero ci aiuta a comprendere cosa capiva e cosa attirava la sua attenzione.

Nulla si sa di come Rasponi avesse accesso ai libri di cui si serve per realizzare le sue opere, ma non si trattava soltanto di libri tipici delle biblioteche dei conventi, anche se è lecito sospettare che le monache leggessero di più di quanto le biblioteche dei conventi ci possano dire. La sua biblioteca, costituita forse di libri prestati o ricevuti in dono da familiari, amici e aspiranti amanti, come si è visto, conteneva alcuni best-sellers del medio Cinquecento. Quando Rasponi scrive le sue opere, del resto, il Concilio di Trento si era concluso da poco, i cambiamenti all'interno dei conventi iniziavano a sentirsi, ma la formazione culturale di Rasponi apparteneva agli anni precedenti, quando la vita nei conventi era più aperta, i contatti con la realtà esterna erano più ampi, e le monache avevano legami stretti con le famiglie, specie se appartenenti alla nobiltà cittadina. Non è quindi così sorprendente che una monaca avesse accesso a trattati d'amore, anche se non era scontato che scrivesse opere come quelle di Rasponi, che non corrispondono propriamente ai canoni di quello a cui una monaca avrebbe dovuto dedicare il suo tempo.

Le uniche informazioni che abbiamo sugli scambi culturali che Rasponi aveva con il mondo esterno provengono dalla *Vita*. Sappiamo che da giovane aveva trascorso periodi con la famiglia, sappiamo che riceveva spesso visite al parlatorio; sappiamo che aveva stretto amicizia con il medico e

filosofo Girolamo Rossi con cui certamente intratteneva scambi intellettuali, probabilmente per lei vitali. Comunque stessero le cose, senza dubbio Rasponi era ben consapevole, e presumibilmente ben consigliata su cosa potesse essere scritto e stampato. Pur rifacendosi a testi non convenzionali, infatti, le sue opere a stampa riflettono quelli che erano libri accettabili e in linea con le aspettative sociali e del mercato librario. Un dialogo come la *Vita* non era pubblicabile e Rasponi ne era probabilmente consapevole. Sceglie quindi di scrivere il dialogo, affrontando tematiche analoghe, ma da un punto di vista diverso, spostando il fulcro del discorso dalla polemica e denuncia di una realtà tutta terrena, che vedeva le donne in un vicolo cieco, sia dentro, che fuori il convento, al tentativo di accettare lo stato monacale come dimensione in cui per una donna è anche possibile riflettere sulla natura di amore e su questioni filosofiche. Resta da chiedersi quanto i suoi lettori e le sue lettrici riconoscessero le sue fonti e quanto effettivamente fosse sorprendente, all'epoca, trovare la filosofia d'amore tra le righe di un trattato sulla scelta della vita religiosa scritto da una monaca.

LA NOZIONE DI “SPETIE HUMANA” NELLA RIFLESSIONE DI LUCREZIA MARINELLA

Emilio Maria De Tommaso*

Abstract

This paper focuses on one of the most original ideas in Lucrezia Marinella's *The Nobility and Excellence of Women* (1600), that is the notion of 'human species'. Traditionally, an ontologically strong concept of species operates in the philogynist literature of the *Querelle des femmes*, according to which men and women are considered as members of the same species because they share the same ontology, i.e., they have the same soul, and gender differences are seen as mere products of their corporeal constitution. Like many eminent defenders of women, including Baldassare Castiglione, Heinrich Cornelius Agrippa, Moderata Fonte, Maria Gondola, and Arcangela Tarabotti, Lucrezia Marinella apparently adopts this view, affirming that women are of the same species as men and have the same soul and the same powers. However, a careful analysis of her *Nobility* reveals that she proposes an ontologically weak idea of species, arguing that men and women do not share the same essence, because they have different souls, but they share secondary qualities, such as rationality and intellectual skills.

Keywords: Lucrezia Marinella, Moderata Fonte, Maria Gondola, Arcangela Tarabotti, Human Species

Tra gli argomenti ricorrenti nella letteratura filogina di quell'ampio e prolungato dibattito sulla dignità ontologica e intellettuale della donna, rimasto alla storia come *querelle des femmes*, ce n'è uno su cui sembrano concordare tutte le voci in difesa delle donne, e in particolare quelle femminili. Si tratta dell'individuazione dell'interdizione intenzionale delle donne da un'istruzione formale come vera origine della sproporzione sociale e intellettuale tra i sessi. Non mi soffermerò, in questa sede, su tale aspetto, che peraltro è al centro di un'ampia letteratura,¹ mi preme, invece,

* Università della Calabria.

1 Sulla claustrofobia dell'offerta formativa destinata alle donne in età moderna, prevalentemente finalizzata a incasellarle in ruoli sociali ben circoscritti e per

notare che esso si fonda sul presupposto filosofico secondo cui uomini e donne condividono la medesima ontologia. In uno dei testi più iconici di tutto il dibattito rinascimentale sulla donna, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne* di Lucrezia Marinella (1571-1653), uscito nel 1600 a Venezia, l'autrice scrive:

[...] essendo le donne della *medesima spetie* de gli huomini, et havendo una stessa anima, et le stesse potenze, come tutti i peripatetici affermano, [...] direi che tanto si conviene la speculatione alla Donna, quanto all'Huomo: ma l'Huomo non lascia, che la Donna à tali contemplationi attenda, temendo ragionevolmente la superiorità di lei.²

Riconoscere ai due sessi l'appartenenza alla "medesima spetie" significa riconoscere loro la medesima anima e le medesime doti intellettuali, ovvero delegittimare tutta una serie di pregiudizi legati alla fisiologia femminile, riconducibili alla tradizione aristotelica, secondo cui la donna, con le sue carni molli e la sua natura umida e fredda, sarebbe un'espressione deficitaria dell'essere umano, ossia un semplice *mas occasionatus*.³

lo più marginali, segnalo: J. Gibson, *Educating for Silence: Renaissance Women and Language Arts*, in "Hypatia", IV, 1, 1989, pp. 9-27; Ead., *The Logic of Chastity: Women, Sex, and the History of Philosophy in the Early Modern period*, in "Hypatia", XXI, 4, 2006, pp. 1-19; K. Charlton, *Women, Religion and Education in Early Modern England*, Routledge, London-New York, 1999; Id., *Women and Education*, in A. Pacheco (ed.), *A Companion to Early Modern Women's Writing*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton 2002, pp. 3-21; A. Cagnolati, *L'educazione femminile nell'Inghilterra del XVII secolo. Il Saggio per far rivivere l'antica educazione delle gentildonne di Bathsua Makin*, Unicopli, Milano 2002; Ead., *Lo specchio delle virtù. Modelli femminili nell'Inghilterra puritana*, Aracne, Roma 2004; E. Carinci, *Modelli, autorialità e donne illustri nella letteratura scientifica e filosofica italiana del Cinquecento: Maria Gondola e Camilla Erculiani*, in D. Cerrato, A. Schembari, S. Velázquez García (eds.), *Querelles des femmes: Male and female voices in Italy and Europe*, Volumina. pl, Szczecin 2018, pp. 27-41; E.M. De Tommaso, *Contro la tirannia del costume e oltre l'educazione. Filosefe in età moderna*, in "Filosofi(e)Semiotiche", VI, 1, 2019, pp. 119-129.

- 2 L. Marinella, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne co' difetti et mancamenti de gli huomini*, G.B. Ciotti Senese, Venezia 1601, p. 129. Corsivo mio. Si noti che il brano, come tutte le citazioni seguenti, è tratto dalla seconda edizione dell'opera, uscita ad un anno di distanza dalla prima, con numerose aggiunte, correzioni e ampliamenti. Inoltre, la prima edizione riportava un titolo leggermente diverso: *Le nobiltà et l'eccellenze delle donne*.
- 3 Come noto, l'espressione *mas occasionatus* è rintracciabile nel *De generatione animalium* di Aristotele (II, 3, 737a) ed è ripresa da Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae* (I, q. 92, art. 1, q. 99, art. 2). Per una ricostruzione storica e

Come vedremo nel presente lavoro, la nozione di *spetie humana*, che si connota come il prodotto di un certo sincretismo di filosofia aristotelica e platonismo rinascimentale, ricorre in alcuni dei testi più autorevoli della letteratura filogina rinascimentale (§1) e lavora, espressamente o implicitamente, nella riflessione di molte delle autrici coeve a Marinella, in particolare, Moderata Fonte (§2), Maria Gondola (§3), Archangela Tarabotti (§4), le quali impiegano l'espressione nella medesima accezione in cui sembra sia utilizzata nel brano appena citato. Tuttavia, è proprio Marinella che, in un altro luogo della sua *Nobiltà*, imprime una torsione originale alla nozione di *spetie humana*, che acquisisce una connotazione ontologica debole, individuando un livello basilare di umanità, costituito dalle capacità razionali e intellettuali (§5). Tale nozione lascia campo all'ipotesi di una dualità ontologica di genere, secondo cui uomo e donna sarebbero essenzialmente diversi, in quanto dotati di anime diverse. In questo scenario, Marinella individua nella donna un modello alternativo di umanità, che è più nobile di quello maschile tradizionale.

1. "Una medesima spetie"

Nel terzo libro de *Il libro del Cortegiano* (1528), Baldassarre Castiglione (1478-1529) investe Giuliano de' Medici del compito di ribattere alle argomentazioni misogine di Gaspare Pallavicini, secondo il quale la nascita di una donna coinciderebbe con un errore o un difetto della natura:

[...] come niun sasso – asserisce il Magnifico Iuliano – po esser più perfettamente sasso che un altro quanto alla essenzia del sasso, né un legno più perfettamente legno che l'altro, così un omo non po essere più perfettamente omo che l'altro, e consequentemente non sarà il maschio più perfetto che la femina, quanto alla *sustanzia* sua formale, perché l'uno e l'altro si comprende sotto la *specie dell'omo* e quello in che l'uno dall'altro son differenti è cosa accidentale e non essenziale.⁴

È evidente in questo brano che la *specie dell'omo* sotto cui sono compresi uomo e donna abbia una connotazione ontologica molto forte, tanto da coincidere con la loro *sustanzia* formale. Ne consegue, pertanto, che

tematica della questione della mollezza femminile si veda S. Plastina, *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno. La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Carocci, Roma 2017.

4 B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a cura di G. Preti, Einaudi, Torino 1965, III, 12, p. 227. Corsivo mio.

la presunta superiorità dell'uomo rispetto alla donna non sia ascrivibile alla loro essenza, che è la medesima, ma vada ricercata nei loro connotati accidentali, ossia o nel corpo o nell'anima. Tuttavia, secondo Castiglione, la maggiore prestantza fisica maschile costituisce un "argomento di pochissima perfezione, perché tra gli omini medesimi quelli che hanno queste qualità piú che gli altri non son per quelle piú estimati"; d'altro canto, se la differenza tra uomo e donna è relativa all'anima, "dico che tutte le cose che possono intender gli omini, le medesime possono intendere anche le donne; e dove penetra l'intelletto dell'uno, po penetrare eziandio quello dell'altra".⁵

In un'accezione simile il termine 'specie' ricorre anche nel primo trattato filogino uscito in lingua italiana, intitolato *Della eccellenza e dignità delle donne*, pubblicato a Venezia nel 1525, dunque, tre anni prima del *Cortegiano* di Castiglione. L'autore, l'umanista milanese Galeazzo Flavio Capra (1487-1537), latinizzato in Capella, ragionando sulla precedenza di Adamo rispetto a Eva, nell'atto della creazione, attribuisce al primo maggiore responsabilità del peccato originale proprio in virtù della sua priorità cronologica: infatti, precisa Capra, "la donna allora non poteva ancora essere sì prudente come l'uomo, per essere di poco creata, e la prudenza si acquista per longa esperienza".⁶ Il rilievo è interessante, perché individua incidentalmente la causa della sproporzione tra uomo e donna nello squilibrio di opportunità formative e non in una presunta differenza fisiologica: ovviamente, la maggiore esperienza di Adamo lo rende maggiormente colpevole di aver dimenticato "il precepto de Dio", ma "quanto alla *specie umana* – puntualizza l'autore – non men è fatta la donna alla somiglianza de Dio che sia l'uomo".⁷

In sintonia con Capra e Castiglione appare anche la posizione di Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim (1486-1535), nel suo *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, uscito ad Anversa nel 1529, che costituisce una pietra miliare nell'ambito della *querelle des femmes*. Il pensatore di Nettesheim, in realtà, non utilizza il termine 'specie', ma ricorre all'espressione *animae forma*, ossia forma dell'anima, e, commentando il racconto biblico della creazione, afferma che Dio ha prodotto "l'huomo simile a sé, creandolo maschio et femina".⁸ Le differenze tra i due

5 Ivi, p. 228.

6 G.F. Capra, *Della eccellenza e dignità delle donne*, a cura di M.L. Doglio, Bulzoni, Roma 2001², p. 119.

7 *Ibid.*

8 H.C. Agrippa, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, Anversa, 1529; tr. it. *Della nobiltà et eccellenza delle donne*, G. Giolito de' Ferrari, Venezia 1549, p. 4.

sessi sono riconducibili alle mere funzioni fisiologiche legate alla procreazione, ma al di là di questo, Dio “et al maschio et alla femina diede la medesima et totale indifferente forma de l’anima: tra le quali non ci è veruna differentia di sesso”. La donna, insiste Agrippa, “parimente con l’huomo ha per sorte havuto la medesima ragione, mente, et favella”, e aspira alla stessa beatitudine, “ove non sia alcuna eccezione di sesso”. Di conseguenza, conclude l’autore, “in quanto all’essentia dell’anima, niuna cagione si ha, onde per nobiltà l’uno debbia precedere all’altro, ma a ciascuno di loro è innata una pari liberta di degnitate”.⁹

Come noto, il testo ha un’ampia circolazione in tutta Europa e, in particolare in area veneziana, specialmente dopo la pubblicazione, nel 1544, della traduzione vernacolare ad opera di Francesco Coccio, a Venezia per i tipi di Gabriele Giolito de’ Ferrari. Inoltre, presso lo stesso prestigioso stampatore veneziano, proprio quell’anno, vede le stampe anche *La Nobiltà delle Donne* di Lodovico Domenichi (1515-1564), che dall’opera di Agrippa attinge copiosamente. Non sorprende, dunque, che il testo di Lucrezia Marinella presenti numerose assonanze con quello di Agrippa, pur senza mai citarlo espressamente.¹⁰ Il tema della specie umana ricorre nell’esordio del terzo capitolo de *La nobiltà et l’eccellenza delle donne* di Marinella, intitolato *Della natura et essenza del donnesco sesso*, che sviluppa una sottile analisi ontologica della differenza di genere:

Sono le donne – scrive Marinella –, si 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 ubbidiente ai comandamenti di quella, si come quello che da lei dipende. Se noi la prima parte, ciò è l’anima della donna, 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 spetie*, et per conseguenza della *medesima sostanza et natura*.¹¹

Come si vede, il brano suggerisce una concatenazione stretta tra i termini ‘anima’, ‘spetie’, ‘sostanza’ e ‘natura’, che sembrano ontologicamente sovrapponibili.

9 *Ibid.*

10 Sugli elementi di prossimità tra Marinella e Agrippa si veda M. Piana, *Divinae Pulchritudinis Imago: The Neoplatonic Construction of Female Identity in Lucrezia Marinella’s La Nobiltà et l’Eccellenza delle Donne (1601)*, in S. Santuosso (ed.), *Genealogias. Re-Writing the Canon in XVI-XVII Century Italy*, ArCiBel Editores, Sevilla 2018, pp. 142-158, in particolare 147-150.

11 L. Marinella, *La nobiltà et l’eccellenza delle donne*, cit., p. 11. Corsivo mio.

2. “...una cosa istessa con loro”

Il quadro qui descritto da Lucrezia Marinella ripropone un’articolazione dualista, nella quale l’anima si configura come la matrice sostanziale e immortale del sinolo che costituisce l’essere umano, mentre il corpo ne è la parte corruttibile e soggetta alla caducità. Di conseguenza, proprio l’anima, in quanto sostanza immateriale, comune ad entrambi i sessi senza distinzioni di sorta, si pone come connotato distintivo e fondamento ontologico della specie umana. Le differenze tra uomo e donna, dunque, non sono sostanziali, ma puramente accidentali perché ascrivibili al solo corpo.

Laqual cosa – continua ancora Marinella – conoscendo Moderata Fonte, ove ella mostra, che le donne sono tanto nobili, quanto gli huomini, dice nel suo Floridoro: “E perché se commune è la natura / se non son le sostanze variate?”. Con quel che segue, volendo ella mostrare che si contengono sotto una medesima spetie.¹²

Sembra sempre più chiaro che l’autrice veneziana voglia esplicitamente allinearsi ad una tradizione filogina, che oltre agli autori menzionati in precedenza include anche un’altra illustre donna di cultura veneziana, ossia Modesta Pozzo (1555-1592), meglio nota con lo pseudonimo di Moderata Fonte.¹³ Il verso citato da Marinella nel brano precedente è tratto, infatti, dal *Floridoro*, romanzo cavalleresco, ispirato all’*Orlando furioso* di Ariosto, di cui Moderata Fonte pubblica, nel 1581, presso lo stampatore Rampazetti di Venezia, solo i primi tredici canti, sebbene il piano originale

12 Ivi, pp. 11-12. Corsivo mio.

13 Come noto lo pseudonimo rimane nel campo semantico del nome di battesimo (Modesta si trasforma in Moderata e Pozzo in Fonte). Con questa scelta, secondo Serena Pezzini, Moderata Fonte produce una riattribuzione di significato “al proprio nome, grazie a uno scarto controllato, che sosta nei limiti semantici dei termini e invita a guardare *attraverso la parola* per scorgere le molteplicità di senso che può generare” (S. Pezzini, *Il Floridoro di Moderata Fonte e il tradimento della lingua del padre*, in A. Benassi, S. Pezzini (a cura di), *Ti do la mia parola. Sette saggi sul tradimento*, introduzione di P. Godani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 53-80, qui 55-56). Per maggiori dettagli sulla biografia intellettuale di Moderata Fonte segnalò: V. Cox, *Moderata Fonte and “The Worth of Women”*, in M. Fonte, *The Worth of Women. Wherein Is Clearly Revealed Their Nobility and Their Superiority to Men*, edited and translated by V. Cox, The University of Chicago Press, Chicago-London 1997, pp. 1-23; P. Malpezzi Price, *Moderata Fonte. Women and Life in Sixteenth-Century Venice*, Associated University Presses, Cranbury-London-Mississauga 2003.

dell'opera ne preveda cinquanta in totale.¹⁴ In apertura del quarto canto, l'autrice sviluppa una riflessione provocatoria circa l'inferiorità intellettuale delle donne rispetto agli uomini:

Le Donne in ogni età fur da Natura
 Di gran giudizio e d'animo dotate,
 Ne men atte a mostrar con studio e cura
 Senno, e valor degli huomini son nate
 E perché, se commune è la figura
 Se non son le sostanze variate
 S'hanno simil un cibo, e un parlar denno
 Diferente haver poi l'ardire, e 'l senno?¹⁵

In altri termini, se la natura ha creato le donne dalla medesima sostanza degli uomini e le ha dotate delle loro medesime qualità, su quali basi si spiega la presunta subalternità della donna rispetto agli uomini? Si tratta, secondo Moderata Fonte, di una costruzione sociale, legata prevalentemente all'esercizio intenzionale e costante dell'esclusione delle donne dai percorsi di formazione istituzionale. Se alle fanciulle fosse concessa la medesima istruzione che è destinata ai fratelli, argomenta Moderata Fonte, esse non sarebbero loro inferiori in nulla:

Se quando nasce una figliuola al padre,
 La ponesse col figlio a un'opra eguale,
 Non saria nelle imprese alte e leggiadre
 Al frate inferior né disuguale,
 O la ponesse in fra l'armate squadre
 Seco o a imparar qualche arte liberale,
 Ma perché in altri affar viene allevata,
 Per l'educazion poco è stimata.¹⁶

14 L'informazione è contenuta in una lettera ritrovata recentemente da Eleonora Carinci. Cfr. E. Carinci, *Una lettera autografa inedita di Moderata Fonte (al granduca di Toscana Francesco I)*, in "Critica del testo", V, 3, 2002, pp. 1-11. Non sono, tuttavia, chiari i motivi per cui l'autrice ha lasciato l'opera incompiuta (cfr. S. Plastina, E.M. De Tommaso, *Corpo Mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna*, Società per l'enciclopedia delle donne, Milano 2022, pp. 118-119). Per un'analisi della scrittura epico-cavalleresca di Moderata Fonte si veda: V. Finucci, *La scrittura epico-cavalleresca al femminile: Moderata Fonte e Tredici canti del Floridoro*, in "Annali d'italianistica", XII, 1994, pp. 203-231.

15 M. Fonte, *Tredici canti del Floridoro*, Stamperia de' Rampazetti, Venezia 1581, p. 17. Si noti che, nella citazione di Marinella il distico presenta una lieve modifica – la parola 'figura' è sostituita da 'natura' – che in qualche modo ne radicalizza il senso.

16 *Ibid.*

Al tempo della stesura de *La nobiltà et l'eccellenza delle donne*, Lucrezia Marinella non ha modo di conoscere *Il merito delle donne* di Moderata Fonte, opera dialogica terminata probabilmente nel 1592, ma pubblicata postuma nel 1600, nell'ambito di un'operazione editoriale simile a quella che ha portato alla pubblicazione dell'opera di Marinella: entrambi i testi, infatti, escono in risposta al trattato misogino *I Donneschi difetti* di Giuseppe Passi (1569-1620), edito a Venezia solo un anno prima.¹⁷ Ne *Il merito delle donne*, dopo aver sciorinato un lungo elenco di vizi e imperfezioni degli uomini, l'autrice chiede per bocca di Virginia, una delle sette protagoniste del dialogo: “se ciò fusse vero, [...] che gli huomini fussero di tanta imperfettione, come voi dite, perche ci sono essi superiori in ogni conto?”¹⁸ In realtà, risponde Corinna, “questa preminenza si hanno essi arrogata da loro [...], ci vogliono tiranneggiare, usurpandosi arrogantemente la signoria che vogliono aver sopra di noi, [...] ma conoscendo molto bene quanto vagliamo, invidendo al nostro merito, cercano di distruggerci”.¹⁹ Più avanti, nella seconda giornata del dialogo, ragionando del coraggio dello storione, “pesce nobilissimo”, che è disposto a sacrificare se stesso pur di difendere la sua stirpe,²⁰ Leonora commenterà con queste parole: “Ah [...] e che dovrian fare poi gli huomini verso di noi? Che siamo una

17 Per una contestualizzazione più ampia e dettagliata del dialogo di Moderata Fonte si vedano: A. Chemello, *Gioco e dissimulazione in Moderata Fonte*, in M. Fonte, *Il Merito delle donne*, a cura di A. Chemello, Eidos, Mirano 1988, pp. ix-lxiii; V. Cox, *Moderata Fonte and “The Worth of Women”*, cit., pp. 12-20.

18 M. Fonte, *Il Merito delle donne*, Domenico Imberti, Venezia 1600, p. 20.

19 Ivi, pp. 20-21.

20 Come nota Chiara Cassiani, la strategia retorica di Moderata Fonte è assai raffinata e si serve di diversi strumenti, come ad esempio il paradosso. Nella seconda giornata, il dialogo verte sempre più diffusamente su temi della filosofia naturale e i riferimenti ai vizi degli uomini e alle loro pratiche di marginalizzazione delle donne acquisiscono un carattere puntiforme. Questo consente all'autrice di sostenere le rivendicazioni di eguaglianza di genere attraverso la manifestazione tangibile delle qualità intellettuali delle interlocutrici, che discorrono sapientemente di scienza e filosofia naturale (cfr. C. Cassiani, *Paradosso e conoscenza nel Merito delle donne di Moderata Fonte*, in C. Pepe, E. Porciani (a cura di), *Sconfinamenti di genere. Donne coraggiose che vivono nei testi e nelle immagini*, DiLBec Books, Santa Maria Capua Vetere 2021, pp. 135-143). Segnalo, inoltre, un'interessante riflessione di Eleonora Carinci su come la letteratura secondaria abbia troppo spesso enfatizzato le istanze profemministe dell'opera di Moderata Fonte, sottacendone alcuni altrettanto evidenti pregi letterari. Cfr. E. Carinci, *Canone, gender, genere letterario: Il merito delle donne di Moderata Fonte*, in A. Ronchetti, M.T. Sapegno (a cura di), *Dentro/Fuori Sopra/Sotto. Critica femminista e canone letterario negli studi di italianistica*, Longo, Ravenna 2007, pp. 93-100.

cosa istessa con loro? E pur sempre ci opprimono".²¹ Sebbene Moderata Fonte non usi l'espressione 'medesima specie', che in una certa misura le attribuisce Marinella, è comunque chiaro che quando parla di "cosa istessa" e "comune figura", ella individui una natura umana comune ad entrambi i sessi, che non subisce alcuna differenza di genere.²²

3. "...diversità delle complessioni"

La nozione di specie lavora in modo più esplicito in un'altra pensatrice attiva in quello stesso torno d'anni, Maria Gondola, o Marija Gundulić (1557 ca.), moglie di Nicolò Vito di Gozze, o Nikola Vitov Gučetić (1549-1610), filosofo, erudito e politico di Ragusa, in Dalmazia (l'attuale Dubrovnik), il quale, nel 1584 pubblica a Venezia i *Discorsi sopra le Metheore d'Aristotele*. Il testo è dedicato alla nobildonna e poetessa ragusea Fiore Zuzori, o Cvijeta Zuzorić (1552-1648), e la lettera dedicatoria, composta proprio da Maria Gondola, si presenta come un vero e proprio breve trattato apologetico in favore delle donne.²³ Pur non addentrandomi, in questa sede, nel merito dei contenuti del testo di Gondola, per l'analisi dei quali rinvio alla pregevole letteratura già esistente,²⁴ vorrei però soffermarmi brevemente su un brano particolarmente attinente al tema del presente lavoro:

21 M. Fonte, *Il merito delle donne*, cit., p. 81. Corsivo mio.

22 Curiosamente, nel tradurre in inglese il passo appena citato, Virginia Cox utilizza esattamente l'espressione "same species" per rendere l'italiano "cosa istessa" (cfr. M. Fonte, *The Worth of Women*, cit., p. 146).

23 Come nota Anna Laura Puliafito, la presenza notevole di paratesti nella produzione a stampa cinquecentesca rappresenta un vero e proprio sottogenere letterario, che assolve a diverse funzioni non circoscritte al mero intento dedicatorio o introduttivo. Soprattutto in epoca post-tridentina, il paratesto si connota talvolta come una sorta di spazio di espressione femminile. Ringrazio Anna Laura Puliafito per avermi dato accesso al testo del suo intervento dal titolo *Moglie e madre: scritti sul matrimonio e l'educazione (dei figli) dedicati alle donne*, in occasione del congresso internazionale: *La pensée des femmes en Europe dans la première modernité*, svoltosi all'Università di Tours (FRA), 23-25 marzo 2022. La pubblicazione del contributo è prevista per il 2023.

24 Per maggiori approfondimenti sulle figure e l'attività di Maria Gondola, Nicola Vito di Goze e Fiore Zuzori si vedano: Z. Janeković-Römer, *Maria Gondola Gozze: La querelle des femmes u renesansnom Dubrovniku*, in A. Feldman (ed.), *Žene u Hrvatskoj, Ženska i kulturna povijest, Ženska infoteka*, Zagreb 2004, pp. 105-123; J. Bakić, *Don't You Now See the Excellence of Our Sex? Maria Gondola and Defence of Women's Rights in 16th Century Dubrovnik*, in "Poznańskie Studia Slawistyczne", XI, 2015, pp. 233-248; M. Favaro, *Nicolò Vito di Gozze, Fiore Zuzori e Maria Gondola. Un episodio della questione femminile nella Dalmazia*

Or non vedete – scrive l’autrice quasi in chiusura del testo – che la natura del nostro sesso ancor non ha mancato di farci disposte non che atte all’armi, come ci fece ancor alle lettere, e che la fermezza d’animo s’è mostrata in noi, non meno che negli uomini, e molto più noi siamo disposte a questi effetti, che non sono gli uomini, se alla viva ragione creder vogliamo? perch’è cosa chiara, se questa disposizione procedesse dalla essenza dell’anima, noi essendo d’una *medesima specie* con quella de gli uomini, saressimo disposte a tutti effetti, non meno che sono ancor atti gli uomini.²⁵

Maria Gondola introduce, in questo brano, un primo elemento chiave della sua interpretazione della *querelle des femmes*, ossia la rivendicazione dell’eguaglianza ontologica dei sessi. Ella afferma, infatti, che la natura ha potenzialmente dotato uomini e donne di pari virtù d’animo, pari coraggio e pari capacità intellettuali, e ciò sarebbe garantito, secondo la pensatrice dalmata, dalla loro appartenenza alla “medesima specie”. Si noti che nel testo la nozione di specie s’intreccia strettamente con quella di anima – sebbene tra le due non ci sia una perfetta coincidenza –, e ciò conferisce al termine ‘specie’ un’accezione ontologica forte. Entrando nelle maglie del ragionamento di Gondola, esso denota un certo rigore logico: se la disposizione naturale alle armi e alle lettere è riconducibile all’essenza dell’anima ($= p$), allora gli uomini e le donne sono ugualmente “atti” ad entrambe le attività ($= q$). Si tratta, come si vede, di un’implicazione semplice del tipo $p \supset q$. Tuttavia, anche la spiegazione di tale implicazione ha una forte matrice logica, che potrebbe essere illustrata come l’interazione di due sillogismi categorici di tipo aristotelico:

(1) Tutti gli individui della medesima specie hanno un’anima della stessa natura
Uomini e donne appartengono alla medesima specie
Pertanto, uomini e donne hanno un’anima della stessa natura

(2) Chi ha un’anima della stessa natura ha la medesima disposizione ad armi e lettere

rinascimentale, in M.P. Ellero, M. Residori, M. Rossi, A. Torre (a cura di), *Il dialogo creativo. Studi per Lina Bolzoni*, Maria Pacini Fazzi, Lucca 2017, pp. 199-208; Id., *Personaggi femminili e filosofia d’amore. Sul “Dialogo d’amore” di Nicolò Vito di Gozze*, in “SigMa”, IV, 2020, pp. 507-526; E. Carinci, *Modelli, autorialità e donne illustri nella letteratura scientifica e filosofica del Cinquecento: Maria Gondola e Camilla Erculiani*, cit., pp. 33-39; S. Plastina, E.M. De Tommaso, *Corpo Mente*, cit., pp. 141-159.

25 M. Gondola, *Lettera a Fiore Zuzori (1582)*, in E. Carinci, S. Plastina (a cura di), *Corrispondenze scientifiche tra Cinquecento e Seicento*, Agorà & Co., Lugano 2016, pp. 79-92, qui 91. Corsivo mio.

Uomini e donne hanno un'anima della stessa natura

Dunque, uomini e donne hanno anche la medesima disposizione ad armi e lettere

Sono entrambi sillogismi categorici perfettamente validi del tipo AAA-1. Tuttavia, il ragionamento di Maria Gondola procede in modo quasi inatteso rispetto alle premesse appena illustrate, sulla base delle quali sembrerebbe che l'autrice sostenga l'eguaglianza dei sessi. Invece, ella precisa quanto segue:

Ma perché la diversità di questa disposizione all'arme e alle lettere procede dalla diversità delle complessioni, noi avendo una complessione temperata, e in comparazione della nostra quella de gli uomini si può dir intemperata, la nostra averà maggior convenienza a tutte le cose, che non ha la intemperata [...].²⁶

Gondola introduce, in questo passo, un secondo elemento chiave della sua lettura filogina, che è legato all'enunciato secondo il quale la diversità di disposizioni ad armi e lettere sarebbe riconducibile alla mera complessione corporea (= r) e non già all'essenza dell'anima. Come si vede, sotto il profilo squisitamente logico, tale enunciato nega l'implicazione precedente indirizzando l'argomento verso una nuova conclusione. La rappresentazione simbolica sarà la seguente:

$$p \supset q, r \bullet \sim p: \sim q$$

(p = le differenze di genere sono relative all'anima; q = uomini e donne hanno uguali virtù d'animo e capacità intellettuali; r = le differenze di genere sono relative al corpo).

La conclusione quasi inattesa a cui Gondola perviene è la negazione dell'uguaglianza morale e intellettuale di uomini e donne, il cui significato è chiarito dall'introduzione dell'ultimo elemento del suo ragionamento, ossia l'affermazione della superiorità delle donne sulla base della loro "complessione" fisica temperata, che ha "maggior convenienza a tutte le cose" rispetto a quella "intemperata" degli uomini. Pertanto, conclude l'intellettuale dalmata, "noi abbiamo maggior disposizione a quello che sono disposti principalmente gli uomini, che sono l'armi, che non hanno essi uomini a quello che noi principalmente siamo disposte, che sono le lettere".²⁷ È particolarmente interessante, nell'interpretazione di Gondola, l'idea che,

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

nonostante la medesima natura ontologica, riconducibile all'appartenenza alla "medesima specie", esistano profonde differenze fisiologiche tra uomini e donne che, in una prospettiva aristotelica ribaltata, determinano anche uno squilibrio morale e intellettuale a favore di queste.

4. "...in sostanza & in essenza simili"

Molti anni più tardi, nel 1651, uscirà un'opera dal titolo *Che le Donne siano della specie degli Huomini* (Norimberga, J. Cherchenbergher)²⁸ di suor Arcangela Tarabotti (1604-1652), autrice prolifica che sviluppa un'interessante riflessione sulla condizione della donna del suo tempo a partire dall'esperienza autobiografica della monacazione forzata.²⁹ L'opera ha la

28 Dell'opera che originariamente esce sotto lo pseudonimo anagrammatico di Galerana Barcitotti, esistono anche tre edizioni moderne: A. Tarabotti, *Che le donne siano della specie degli uomini. Women Are No Less Rational Than Men*, edited with an introductory essay by L. Panizza, Institute of Romance Studies, London 1994; *Las mujeres son de la misma especie que los hombres*, edición M. Arriaga Flórez, introducción y traducción J. Aguilar González, transcripción y revisión E. Vaccari, apéndice bibliográfico D. Cerrato, ArCiBel Editores, Sevilla 2013; *Che le Donne siano della specie degli Huomini. Un trattato proto-femminista del XVII secolo*, saggio introduttivo e note a cura di S. Mantioni, Artetetra, Capua 2015.

29 Nel corso della sua vita, Tarabotti pubblica solo alcuni dei suoi scritti. Probabilmente nel 1643 (anche se la data riportata sul frontespizio è il 1663) esce a Venezia il *Paradiso monacale*, per i tipi di Guglielmo Oddoni (sulla datazione si veda G. Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento. Lucrezia Marinelli e Arcangela Tarabotti*, Bulzoni, Roma 1979, p. 80). L'opera fa parte di una trilogia, completata da *L'Inferno monacale*, rimasto inedito fino al 1990 (cfr. A. Tarabotti, *L'Inferno monacale*, a cura di F. Medioli, Rosenberg & Sellier, Torino 1990), e dalla *Tirannia paterna*, testo uscito postumo sotto lo pseudonimo di Galerana Barcitotti con il titolo più sfumato di *La semplicità ingannata* (G. Sambix, Leida 1654; edizioni moderne: *Paternal Tyranny*, edited and translated by L. Panizza, The University of Chicago Press, Chicago-London 2004; *La semplicità ingannata*, ed. critica e commento a cura di S. Bortot, con una presentazione di D. Perocco, Il Poliografo, Padova 2007). Nel 1644, a Venezia esce per Francesco Valvasense *Contro 'l'lusso donnesco. Satira menippea del Signor Francesco Buoninsegni. Con l'Antisatira D. A. T. in risposta*, in cui Tarabotti è l'autrice dell'*Antisatira* (edizioni moderne: *Satira e Antisatira. Francesco Buoninsegni, Suor Arcangela Tarabotti*, a cura di E.B. Weaver, Salerno Editrice, Roma 1988; *Antisatira menippea contra el lujo de las mujeres*, a cura di D. Ramírez Almazán, D. M. de Paco Serrano, D. Cerrato, ArCiBel Editores, Sevilla 2013). Nel 1650 vedono le stampe le *Lettere familiari e di complimento* (Guerigli, Venezia; edizione moderna a cura di M.K. Ray e L.L. Westwater, Rosenberg & Sellier, Torino 2005). Sulla vicenda biografica e sul pensiero di Tarabotti esiste un'ampia letteratura, mi limito a segnalare: E. Zanette,

struttura di una replica puntuale al trattato *Che le donne non siano della spetie degli huomini. Discorso piacevole, tradotto da Horatio Plata Romano*, pubblicato nel 1647,³⁰ che è la traduzione italiana della *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse*, uscita anonima a Francoforte nel 1595 e attribuita a Valens Acidalius (1567-1595).³¹ Tarabotti contesta a Plata la centrale tesi misogina secondo cui "le Donne non siano della spetie degli Huomini e in conseguenza non abbiano anima", da cui segue anche che "non si salvino e che Dio non s'habbi humanato e morto per loro".³²

Non mi addenterò in una disamina dettagliata delle argomentazioni della suora veneziana, che ripercorre fedelmente l'ordine delle tesi dell'avversario, riportate come 'inganni', alle quali contrappone alternativamente le proprie confutazioni, i 'disinganni'. In generale, Tarabotti rimarca gli aspetti eretici e, per l'appunto, ingannevoli del ragionamento alla base del trattato tradotto da Plata, che possiamo riassumere nei seguenti: l'affermazione che le donne non sono uomini;³³ la priorità ontologica dell'uomo nell'ordine della creazione; la mera strumentalità della donna in vista della

Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia 1960; A. Bettini, *Il teatro e la memoria. Letteratura e filosofia nell'Inferno moncale di Arcangela Tarabotti*, in P. Totaro (a cura di), *Donne filosofia e cultura nel Seicento*, CNR, Roma 1999, pp. 51-59; E.B. Weaver (ed.), *Arcangela Tarabotti. A Literary Nun in Baroque Venice*, Longo, Ravenna 2006; S. Plastina, *Filosofo della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Carocci, Roma 2011, pp. 115-123; F. Medioli, *Arcangela Tarabotti fra storia e storiografia: miti, fatti e alcune considerazioni di carattere più generale*, in "Studi veneziani", LXVI, 2012, pp. 175-200.

- 30 Dietro il *nom de plume* di Horatio Plata forse si cela lo scrittore veneziano Giovan Francesco Loredano (1607-1661), fondatore dell'Accademia degli Incogniti. Sul rapporto tra Tarabotti e l'Accademia degli Incogniti si veda S. Bortot, *Come l'acqua, fedeli nell'incostanza. Gli accademici Incogniti pro e contro Arcangela Tarabotti*, in "Studi veneziani", LXII, 2011, pp. 483-518.
- 31 Su questo aspetto si vedano: L. Panizza, *Introductory essay*, in A. Tarabotti, *Che le donne siano della spezie degli uomini. Women Are No Less Rational Than Men*, cit., pp. vii-xxx (in particolare xvii-xviii); S. Mantioni, *Suor Arcangela Tarabotti e la sua indesiderata "stanza tutta per sé"*, in A. Tarabotti, *Che le Donne siano della spetie degli Huomini. Un trattato proto-femminista del XVII secolo*, cit., pp. 7-18, qui 13; F. Cesario, *Che le Donne siano della spetie degli Huomini. Arcangela Tarabotti contro l'"inganno" dello stereotipo di genere*, in "Filosofi(e) Semiotiche", VI, 1, 2019, pp. 28-56, qui 30.
- 32 A. Tarabotti, *Che le Donne siano della spetie degli Huomini*, cit., p. 34.
- 33 Posizione che si fonda sull'ambiguità del termine 'uomini' che può individuare sia il genere maschile che l'umanità intera (cfr. L. Panizza, *Introductory essay*, cit., p. xvii).

procreazione; l'assenza nelle sacre scritture di un'esplicita indicazione delle donne come appartenenti al genere umano.³⁴ L'autrice veneziana, inoltre, attribuisce all'avversario una forma di codardia nell'aggregare indiscriminatamente con "sofistici argomenti" "quel sesso che per mancanza di Studi non può risponder alle vostre inventate malvagità".³⁵ Anche Tarabotti individua nell'inadeguatezza dell'offerta formativa per le donne una delle principali cause della loro subalternità sociale.

L'aspetto che in questa sede mi preme rimarcare è l'idea secondo cui l'appartenenza delle donne alla medesima "spetie" degli uomini sia segnata dal fatto che entrambi i sessi sono dotati della medesima anima: "che si conceda la Donna esser simile all'Huomo, non potete negarlo; perché vogliate, o non vogliate, ella n'è simile in quanto alle doti dell'animo ed all'eccellenza dell'anima".³⁶ Inoltre, prosegue Tarabotti, sebbene uomo e donna differiscano esteriormente, nella figura, essi condividono la stessa essenza:

un Pittore, per rappresentare un'Historia, forma diverse figure; potrassi mai dire che diversifichi materia, perché varia nelle forme? Lo stesso fece Dio che, se diversificò i membri all'Huomo ed alla Donna, *li fece però in sostanza & in essenza simili e d'una stessa spetie pari*, anzi, che sicome buon Orefice della quinta essenza dell'Oro, creò la Donna come più eccellente Pittore che non fu Apelle, dipinse col pennello della sua sapienza l'Huomo e la Donna d'un istessa materia.³⁷

Sembra, dunque, evidente che anche nella riflessione di Arcangela Tarabotti l'idea di specie abbia una connotazione ontologica forte e le differenze di genere siano ascrivibili ad aspetti meramente fisiologici, che tuttavia non pregiudicano le virtù morali e le capacità intellettuali dei singoli individui. In effetti, prosegue l'autrice, "gridano a proposito le Donne, e dicono bene d'haver la ragione e l'anima rationale, perché sono dotate di ragione, d'anima, d'intelletto, d'ingegno, forse più sollevato del vostro nel bene e per ciò sono della spetie degli Huomini".³⁸ Di più, ella arriva a paragonare l'uniformità della specie umana a quella della santa Trinità: "la

34 Tarabotti ravvisa l'assurdità di quest'ultima tesi: "Non sapete che se Dio non s'è dichiarato che la Donna fosse della stessa vostra spetie, non l'ha fatto perch'era cosa tanto chiara da vedere, quanto è la luce dalle tenebre e l'ombra dal sole?" (A. Tarabotti, *Che le Donne siano della spetie degli Huomini*, cit., p. 40).

35 Ivi, p. 36.

36 Ivi, p. 49.

37 Ivi, pp. 56-57. Corsivo mio.

38 Ivi, p. 107.

Donna, nella mente di Dio, nella creazione, nella generatione, nelle spetie e nell'anima, sono uniformi (*sic*) all'Homme quanto sono il Padre, Figliuolo e Spirito santo: uno in essenza, benché partiti in tre persone".³⁹ Dunque, il fondamento filosofico di quelle che alcuni studi hanno individuato come le rivendicazioni profemministe di Arcangela Tarabotti⁴⁰ è costituito dalla tesi secondo cui donna e uomo siano uguali nella loro essenza. In altri termini, esiste una parte incorruttibile nell'ontologia umana, che si identifica per lo più con l'anima e col suo corredo di doti intellettuali, che costituisce l'elemento universale e connotativo della specie umana, al di là delle differenze fisiologiche particolari.

5. "Ma io già non assentisco à questa opinione"

A questo punto della nostra analisi, sembrerebbe che la posizione di Lucrezia Marinella si inserisca lungo la traiettoria di circolazione ed evoluzione di quell'idea di eguaglianza ontologica tra i sessi, che, come abbiamo visto, è presente sia in Moderata Fonte e Maria Gondola, prima di lei, sia nella riflessione di Arcangela Tarabotti, circa cinquant'anni dopo la prima edizione de *La Nobiltà et l'eccellenza delle donne* di Marinella. Ampliando l'orizzonte filosofico, si potrebbe facilmente individuare una duplice matrice di tale idea: da una parte nella tradizionale dottrina aristotelica di forma e materia,⁴¹ dall'altra nell'articolata declinazione neoplatonica della nozione di specie.⁴² Di queste due tradizioni, per altro spesso intrecciate tra

39 Ivi, p. 93.

40 Cfr. S. Plastina, *Filosofe della modernità*, cit., pp. 116-123; F. Medioli, *Tarabotti fra omissioni e femminismo: il mistero della sua formazione*, in A. Bellavitis, N.M. Filippini, T. Plebani (a cura di), *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, QuiEdit, Verona 2012, pp. 221-239; S. Mantioni, *Suor Arcangela Tarabotti e la sua indesiderata "stanza tutta per sé"*, cit.

41 Secondo Aristotele, la specie è una struttura ontologica e s'identifica con la sostanza stessa di ciascuna cosa; pertanto, connota la classe degli individui che hanno la stessa forma e che, dunque, partecipano della stessa essenza (cfr. *Metaph.*, Z 7, 1032b, 1-3; 1041b, 28). Allo stesso tempo la nozione di specie assume un valore logico, individuando il concetto universale, che designa questa stessa classe, e si può predicare di ciascun individuo compreso in essa (cfr. *Metaph.*, A 1, 981a, 10-11; B 3, 999a, 15-23).

42 In Ficino è ampio l'orizzonte semantico del termine *species*, che ricorre in ambiti diversi, come gnoseologia e fenomenologia, con significati talvolta contrastanti. Sotto il profilo ontologico, il termine *species* si ritrova all'interno della gerarchia classificatoria dell'essere, designando l'universale rispetto alla particolarità discreta e all'individualità (cfr. M. Ficino, *Teologia platonica*, III, 1, traduzione italiana a cura

loro, la posizione condivisa dalle pensatrici di Cinquecento e Seicento, sulle quali ci siamo soffermati brevemente in questa sede, si configura come una forma di sincretismo.

Tuttavia, è proprio a questo livello che Lucrezia Marinella propone un'interpretazione alternativa della questione, prendendo esplicitamente le distanze da questa posizione:

Ma io – afferma ancora nel capitolo III de *La nobiltà et l'eccellenza delle donne* – già non assentisco à questa opinione. 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 si come è, io direi che l'anime delle donne fossero *nella lor productione* vie più nobili di quelle de gli huomini [...].⁴³

Il brano sembra non lasci spazio ad alcuna ambiguità riguardo alla posizione dell'autrice, che si dissocia decisamente dall'opinione secondo cui l'anima della donna sia altrettanto nobile che quella dell'uomo, perché “è in tutto falsa”.⁴⁴ Inoltre, Marinella ritiene che le anime delle donne siano superiori e più nobili di quelle degli uomini, e adduce due ragioni a favore della sua interpretazione: una a priori, legata ad una vera e propria ontologia della differenza di genere, secondo la quale diverse idee di ‘uomo’ e ‘donna’ sarebbero presenti eternamente nell'intelletto di Dio, e sulla base di queste Egli avrebbe condotto la creazione degli esseri umani; una ragione *a posteriori*, secondo la quale “dalla eccellenza del corpo si conosce etiandio la nobiltà dell'anima”,⁴⁵ che trae ispirazione esplicita dall'idea neoplatonica di bellezza particolare come immagine della bellezza divina, e poiché “le donne sono più belle de gli huomini, che per il più sono rozzi et mal composti”,⁴⁶ esse, dunque, sono più simili a Dio di quanto non siano gli uomini.

di M. Schiavone, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1965, I, p. 219). Già Plotino affermava che “ogni singola specie è una solo per omonimia: la specie, in verità, implica una molteplicità, ed è una nel senso in cui lo è un esercito o un coro” (Plotino, *Enneadi*, prefazione di G. Reale, traduzione di R. Radice, Mondadori, Milano 2008, VI, II 10, p. 819). In Ficino, inoltre, mentre i generi sono soggetti ad “alternanze di accessi e recessi”, le specie delle cose “permangono sempre presenti ed immutate” (M. Ficino, *Teologia platonica*, X, 5, trad. it. cit., II, p. 51). Per approfondimenti si veda P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (1953), ed. riveduta con bibliografia aggiornata, Le Lettere, Firenze 1988. Segnalo anche B. Lotti, *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, in “Esercizi filosofici”, II, 2007, pp. 137-165.

43 L. Marinella, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne*, cit., p. 12. Corsivo mio.

44 Ivi, p. 13.

45 *Ibid.*

46 Ivi, p. 17.

Senza ritornare, in questa sede, sui dettagli della questione dell'ontologia della differenza di genere in Marinella, che ho già analizzato altrove,⁴⁷ vorrei soffermarmi brevemente sulla nozione di *spetie* nel testo della pensatrice veneziana. "Non è inconveniente – ella afferma nel brano citato sopra – che sotto una medesima *spetie* sieno anime quanto alla lor creazione più nobili et eccellenti dell'altre". E per rimarcare tale affermazione rinvia a Pietro Lombardo (1100-1160 ca.), *Magister Sententiarum*, autore del *Liber Sententiarum*, il quale nel luogo indicato da Marinella si chiede "se le anime siano per creazione tutte uguali, o se alcune siano più eccellenti di altre". Egli ritiene che "alcune eccellano per doti naturali", ossia che alcune abbiano un'essenza "più sottile" e siano "dotate di ingegno più acuto e di intelletto più perspicace" di altre, e perciò siano "più abili nella comprensione e nella memoria".⁴⁸ Lucrezia Marinella sembra andare oltre, sostenendo che la differenza tra le anime delle donne e quelle degli uomini sia precedente all'atto stesso della creazione e sia ontologicamente connessa alle idee di uomo e donna presenti nella mente di Dio.⁴⁹

In questa prospettiva, la nozione di specie assume una connotazione ontologica debole rispetto alle altre pensatrici coeve: se nella riflessione di Moderata Fonte, Maria Gondola e Arcangela Tarabotti la specie umana individua un universale, una vera e propria condizione ontologica comune a tutti gli esseri umani, e le differenze di genere sono relative alla sfera degli accidenti, in Lucrezia Marinella, invece, la specie umana è svincolata dalla nozione di anima e non riguarda la dimensione dell'essenza, ma, al contrario, sembra individuare l'insieme di quelle caratteristiche secondarie, come la razionalità e le capacità intellettuali, che sono comuni ad anime ontologicamente diverse, perché create sul modello di idee distinte presenti da sempre nella mente divina. Un'interessante implicazione di tale interpretazione, che tuttavia Marinella non tematizza espressamente, ma rimane in filigrana nella sua riflessione, è la presenza di un nuovo modello di essere umano, che non è più quello

47 E.M. De Tommaso, "Della natura et essenza del Donnesco sesso". *Ontologia della differenza di genere in Lucrezia Marinella*, in "Bruniana & Campanelliana", XXVI, 1, 2020, pp. 63-75. Sulla natura teologica e filosofica della teoria della bellezza come *divinae pulchritudinis imago* segnalò: V. Ferrari Schiefer, *La Teologia della bellezza di Lucrezia Marinella (1571-1653) in tre delle sue opere*, in "Annali di studi religiosi", II, 2001, pp. 187-207; M. Piana, *Divinae Pulchritudinis Imago*, cit.

48 P. Lombardo, *Sententiarum Libri Quatuor*, II, dist. xxxii, in *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, a cura di Jacques Paul Migne, 192, col. 729.

49 Cfr. L. Marinella, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne*, cit., p. 10.

maschile della tradizione aristotelica, né, in alternativa, il vago ed indifferenziato essere umano dotato di anima ma non di genere, proposto implicitamente dalla nozione ontologicamente forte di specie umana, bensì si tratta della donna, intesa come esemplare di umanità più nobile ed eccellente dell'uomo.

ENTRE *LIBIDO SCIENDI* ET CRITIQUE DE LA RAISON SPÉCULATIVE: LAURA BASSI ET LE PROBLÈME DE L'AUTORITÉ SCIENTIFIQUE

Elena Muceni*

Abstract

Laura Bassi (1711-1778) was the first woman awarded the title of professor and to be granted a paid lectureship in *Philosophia Universa* (1732). From the very beginning of her research activity, she focused on the problem of the requirements and criteria that scientific theorising should satisfy. Having embraced physics as her favourite domain of research, she detected and understood the difficulties arising from the need to reconcile the sense of power of human reason and the appetite for knowledge with the adoption of rigorous epistemological criteria. Indeed, Bassi addressed this question in her first *lectio publica*, the text of which has survived among her manuscripts. In the article, we will question this document, in order to seize Bassi's position on the legitimacy of the ambitions of human reason and on the gnoseological and theoretical conditions of scientific research.

Keywords: Laura Bassi, Epistemology, Speculative reason, Experimental Physics, Ethics

Première femme à se voir octroyer le titre de professeur,¹ ainsi qu'une chaire d'enseignement rétribuée de *Philosophia Universa* (1732), d'abord,

* PhD Università di Tor Vergata et Université de Genève.

1 Certaines notices disponibles en ligne, basées sur des narrations factices élaborées au cours de l'époque moderne attestent l'existence de plusieurs antécédents d'attribution de chaires universitaires à des femmes. Les figures mentionnées à ce propos sont celles de Bettisia Gozzadini (1209-1261) et de Dorotea Bocchi (1360-1436), qui auraient toutes les deux reçu le titre de docteur en droit, et donné par la suite des conférences à l'Université de Bologne, en exerçant ainsi une charge comparable à celle de professeur. Il s'agit en réalité de faits non documentés, qui ont été analysés et démentis par plusieurs études, parmi lesquelles P. Findlen, *Inventing the Middle Ages: An Early Modern Forger Hiding in Plain Sight*, in A. Blair, A.-S. Goeing (éds.), *For the Sake of Learning*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 871-896; D. Tappy, *Des femmes enseignant le droit à Bologne au Moyen Âge? Retour sur les récits concernant la fille de Jean d'André et d'autres prétendues juristes médiévales*, in M. Cavina (éd.), *L'insegnamento del diritto (secoli XII-XX)*, il Mulino, Bologna 2019,

et de physique expérimentale ensuite (1776), Laura Bassi (1711-1778) s'est heurtée au problème des conditions de validité du discours scientifique, dès le début de son activité de chercheuse. Ayant dirigé ses intérêts tout particulièrement vers la physique, elle a appréhendé les difficultés issues de la nécessité de concilier le sentiment de puissance de la raison humaine et le désir de connaître qui anime toute investigation philosophique avec l'adoption de critères épistémologiques rigoureux, aptes à garantir la solidité du savoir acquis par le biais de cette même recherche.

La question de l'antinomie entre l'élan naturel de la *libido sciendi* et l'exigence de « brider » la raison spéculative et lui empêcher de s'aventurer à examiner ce qu'elle ne peut pas saisir – ou ce qu'elle ne doit pas essayer de comprendre – est notamment évoquée et creusée par Laura Bassi dans l'un des rares témoignages de son activité qui nous sont parvenus: le manuscrit de sa première *lectio publica*. Dans la présente étude, nous allons d'abord essayer de mieux cerner l'identité de Laura Bassi à l'intérieur de la constellation des femmes savantes contemporaines, pour ensuite interroger le texte de ce cours, qui marque le début de sa carrière, et qui rapporte ses considérations sur les limites qu'il faut imposer à la curiosité philosophique. Nous illustrerons la particularité de certaines réflexions contenues dans ce discours à travers la comparaison avec celles d'une autre femme qui a réussi à se frayer un chemin dans la République des lettres grâce à ses travaux dans le domaine de la physique, Émilie Du Châtelet.² En élargissant davantage la perspective, nous formulerons, en conclusion, quelques observations sur des éléments récurrents dans les démarches adoptées par différentes femmes philosophes du XVIII^e siècle dans leurs travaux scientifiques.

1. Une exception parmi les exceptions

Avant d'examiner le texte du discours prononcé par Laura Bassi, nous voudrions porter l'attention sur quelques éléments de sa biographie,³ qui nous paraissent particulièrement significatifs et définitoires de son profil intellectuel.

pp. 89-109; T. Duranti, *Dorotea Bocchi. Di donne, università medievali e internet*, in « Storicamente.org », 15-16 (2019-2020), pp. 1-29.

- 2 Précisons que Bassi et Du Châtelet ne se sont jamais rencontrées, ni ont échangé directement. Les lettres de Voltaire à Bassi permettent d'établir que l'une connaissait le renom de l'autre et réciproquement.
- 3 Nous n'allons pas reparcourir ici la biographie de Laura Bassi qui est désormais assez connue; de nombreuses entrées d'encyclopédie détaillent sa vie, ainsi que plusieurs travaux de Marta Cavazza (entre autres *Una donna nella repubblica degli scienziati*, in R.

« Que celui qui a des oreilles les ouvre; et si un jour, à force de travail et d'efforts, vous monterez dans le sanctuaire de Minerve, dites: la sage plume [aile] de Bassi, qui nous a plu, à nous et au monde entier, nous a donné la force de voler jusque-là ». ⁴ Ces vers, composés par Christiane Marianne von Ziegler – femme de lettres appartenant au cercle de Gottsched⁵ – à l'occasion de l'attribution du doctorat à Bassi, célèbrent l'exploit de la Minerve bolonaise et soulignent sa valeur de tournant historique pour le genre. Ce même épisode inspira à une autre jeune allemande, Dorothea Leporin (plus tard Madame Erxleben), la rédaction d'une critique contre les préjugés qui légitimaient l'exclusion des femmes des études (1742), ⁶ ainsi que le projet inédit de briguer le titre de docteur en médecine⁷ – dessein qu'elle accom-

Simili (éd.), *Scienza a due voci*, Olschki, Firenze 2006, pp. 61-85; *Laura Bassi: Donne, genere e scienza nell'Italia del Settecento*, Editrice Bibliografica, Milano 2020), Paula Findlen (*Science as a career in Enlightenment Italy: The Strategies of Laura Bassi*, in « Isis », LXXXIV, 1995, pp. 441-469; *La Maestra di Bologna. Laura Bassi, una donna del Settecento in cattedra*, in M. Cavazza, P. Govoni, T. Pironi (éds.), *Eredi di Laura Bassi. Docenti e ricercatrici in Italia tra età moderna e presente*, Franco Angeli, Milano 2014, pp. 63-95) et Raffaella Simili et Luisa Cifarelli (*Laura Bassi–The World's First Woman Professor in Natural Philosophy*, Springer, Cham 2020; *Laura Bassi. Emblema e primato nella scienza del Settecento*, Compositori, Bologna 2012).

- 4 Nous traduisons, assez librement, les vers allemands: « [...] Wer Ohren hat, der öf-fne sie;/ Und habt ihr einst durch Fleiß und Müh/ Minervens Heiligthum estiegen;/ so sprecht: Der Bassi kluger Kiel,/ der uns und aller Welt gefiel, Gab uns die Kraft dahin zu fliegen », Ch.M. von Ziegler, *Vermischte Schriften [...]*, Universitäts Buchhandlung, Göttingen 1739, p. 60 (ode 12); transcription moderne disponible en ligne: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Ziegler,+Christiana+Mariana+von/Gedichte/Gedichte/Oden/12.+Ode>
- 5 Sur Gottsched et ses réseaux voir: E. Achermann (éd.), *Johann Christoph Gottsched (1700-1766): Philosophie, Poetik und Wissenschaft*, Akademie Verlag, Berlin 2014; M.H. Quéval, *Gottsched et son cercle: La traduction au service de la pensée libertine*, in « La Lettre clandestine », XXVII, 2019, pp. 81-107.
- 6 D. Leporin, *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten*, Johann Andreas Rudiger, Berlin 1742. Bien que publié en 1742, avec une longue préface de la plume de son père, Christian Polycarpe Leporin, ce texte fut composé vers 1737, avant que Dorothea ne soumette la demande d'admission à l'Université de Halle (voir note suivante).
- 7 Elle avait 16 ans quand elle apprit, par le biais d'une lettre de son précepteur, Tobias Eckard, la nouvelle du doctorat de Laura Bassi (lettre du 21 juin 1732, annexée à *Academische Abhandlung von der gar zu geschwinden und angenehmen, aber deswegen öfters unsichern Heilung der Krankheiten*, Johann Justinus Gebauer, Halle 1755, p. 145). Huit ans plus tard, motivée par cet exemple et souhaitant suivre les traces de son père, Dorothea Leporin soumit une pétition au roi Frédéric II pour obtenir la permission de suivre les cours de médecine à l'Université de Halle avec son frère, ce qui lui fut accordé en 1741. Des vicissitudes familiales défavorables lui empêchèrent de réaliser ce dessein dans les années

plit d'ailleurs, en devenant la première femme « docteure » de Prusse. Ces témoignages suggèrent que Bassi a été perçue par plusieurs contemporaines comme un modèle, une source d'inspiration et une pionnière, qui a ouvert de nouvelles possibilités pour les femmes, et ce dès son doctorat. Elle n'était pas pourtant la première femme de l'histoire à obtenir un doctorat, ni la première qui osait faire incursion dans ces forteresses de la domination virile du savoir qui étaient la philosophie et les sciences – comme les femmes erudites de l'époque, qui énuméraient par cœur leurs prédécesseures, le savaient certainement.⁸ Si Laura Bassi a été saluée comme une sorte de « rédemptrice » du genre féminin, c'est peut-être parce qu'elle sortait du lot, même à l'intérieur de cette galerie peuplée de portraits singuliers. Sa biographie fait d'elle une exception à bien des égards – dans la petite famille des savantes modernes célèbres – à commencer par sa condition. En effet, tandis que la plupart des femmes qui, à l'époque, se sont consacrées à la philosophie et à l'érudition étaient des aristocrates, Laura Bassi était issue d'une famille bourgeoise, son père, Giuseppe Bassi, étant avocat de profession. Elle n'était pas non plus une enfant de la balle, contrairement à Marie de Gournay,⁹ Gabrielle-Charlotte Patin,¹⁰ une Damaris Masham¹¹ ou encore une Anne Dacier,¹² qui avaient pu rassasier leur curiosité dans les riches

1740. Néanmoins, elle fut ensuite autorisée à soumettre et défendre des thèses en médecine qui lui valurent l'obtention du titre de docteur « en sciences médicales » (*Arzeneygelahrtheit*) en juin 1754.

- 8 Les écrits des femmes savantes de l'époque contiennent souvent des références à ces figures antérieures, ce qui témoigne d'une recherche active autour de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'histoire des femmes. La *Gründliche Untersuchung* de Leporin-Erxleben, par exemple, mobilise toutes les figures de cette tradition qui avait été reconstituée par l'*Historia mulierum philosopharum* de Gilles Ménage; dans la préface de son adaptation de *La Fable des abeilles*, Émilie Du Châtelet rappelle les exemples d'Anne Dacier et d'Antoinette des Houlières, par exemple; de la même manière, parmi les papiers de Laura Bassi on retrouve des notes personnelles où elle énumère d'autres femmes érudites du passé et leurs accomplissements.
- 9 Qui était fille « d'alliance » de Montaigne, comme l'auteur l'écrit dans les *Essais*. Voir M. Schiff, *La Fille d'alliance de Montaigne. Marie de Gournay*, Slatkine, Genève 1978.
- 10 Fille de Charles Patin et petite fille de Guy Patin. Celle-ci soumit une demande pour pouvoir discuter des thèses en vue de l'obtention doctorat à l'université de Padoue, après Elena Cornaro Piscopia, mais la demande ne fut pas admise, l'académie ayant décidé de supprimer à nouveau la possibilité de conférer le titre de docteur à des femmes.
- 11 Fille de Ralph Cudworth.
- 12 Son père était le célèbre philologue et helléniste, professeur de grec à Saumur, Tanneguy Le Fèvre.

bibliothèques familiales ;¹³ et elle n'était pas non plus la compagne d'un homme de lettres ou de science renommé, familiales d'Émilie Du Châtelet, Louise d'Épinay ou Louise Gottsched, car elle devint aux yeux du public la professeure, ou la *filosofessa*, Bassi six ans avant son mariage avec Giuseppe Veratti (1738), qui d'ailleurs reçut plus de notoriété de sa femme qu'il ne lui apporta. Sa formation, tout comme son accès au titre de docteur, ne fut pas orchestrée par ses parents – conformément à une bien triste pratique que l'on peut déceler dans les biographies de plusieurs femmes savantes italiennes – dans le but de forger un « phénomène » curieux, qui apporterait du lustre au nom de la famille.¹⁴ Autre détail singulier, elle était la seule survivante de sa fratrie: elle n'a donc pas acquis les premiers rudiments de l'éducation « accidentellement », pour ainsi dire, auprès des précepteurs de ses frères, comme ce fut le cas pour Anna Maria van Schurman, Émilie Du Châtelet ou Maria Gaetana Agnesi. D'un point de vue sociologique, Laura Bassi paraît ainsi incarner une exception absolue pour l'époque: son enfance est celle d'une fille issue d'un milieu aisée, mais pas aristocratique – elle vivra d'ailleurs des revenus de son travail –, qui grandit au sein d'une famille dont aucun membre n'avait une réputation d'érudit, et qui veille pourtant à ce que la jeune Laura reçoive une instruction, qui fut confiée notamment à un cousin, le père Lorenzo Stegani. Il n'est pas exclu que la conjoncture qui s'est produite dans la biographie de Bassi soit symptomatique d'une certaine tendance transversale favorable à l'éducation des filles, présente alors dans la culture italienne plus que dans les autres pays – comme paraissent le suggérer les traductions italiennes (destinées à un public bourgeois qui ne lisait pas le français) des *Some Thoughts Concerning Education* de Locke,¹⁵ que les éditeurs de Vérone et Venise ont enrichi avec des instructions pour l'éducation des jeunes filles.¹⁶ Les difformités, si l'on peut les appeler ainsi, par rapport aux portraits des autres savantes contemporaines, que l'on relève

13 Sans être fille d'érudits, Émilie Du Châtelet aussi avait joui d'un tel privilège pendant l'enfance, car trois pièces de l'hôtel particulier habité par les Breteuil étaient occupées par la bibliothèque.

14 C'est le cas par exemple de Maria Gaetana Agnesi (voir S. Casini, *Maria Gaetana Agnesi et la culture milanaise du XVIII^e et XIX^e siècle*, in N. Raschi, C. Trincherio (éds.), *Femmes de science. Quatre siècles de conquêtes, entre langue et littérature*, Carocci, Roma 2022, pp. 72-85), Elena Cornaro Piscopia et aussi de Cristina Roccati.

15 Sur les traductions et la fortune de ce texte au XVIII^e siècle voir notre étude: *Pétrir les hommes des lumières: un siècle de traductions de Some Thoughts Concerning Education*, in « Studi Lockiani », III, 2022, pp. 235-279.

16 Voir respectivement: *l'Arte dell'educare i fanciulli di Giovanni Loche inglese ridotta ad aforismi con alcune giunte*, Dionigi Ramanzini, Verona 1736 et *l'Edu-*

dans l'identité et le parcours de Laura Bassi ont contribué, il nous semble, à forger ce profil humain, intellectuel et scientifique de « franc-tireur », dont elle fera preuve dès son entrée à l'Académie des Sciences de Bologne et qui restera tel tout au long de sa carrière.

C'est paradoxalement à la santé fragile de sa mère que Laura Bassi doit la rencontre qui la conduisit vers son destin, puisque son aptitude à l'étude fut remarquée par le médecin qui fréquentait assidument la maison Bassi, à savoir Gaetano Tacconi (1689-1782), professeur d'anatomie à l'Université de Bologne et membre de l'Académie des Sciences. Devenu précepteur de Laura (qui possédait déjà le latin, le français et les lettres classiques) de sa propre initiative, celui-ci introduisit l'adolescente à la philosophie (notamment la logique, l'éthique, la physique et la métaphysique) et l'entraîna également à soutenir des discussions et des débats philosophiques. À partir de 1731, il invita d'autres membres de l'Académie des Sciences à assister à ces exercices, ainsi que des représentants de l'aristocratie bolonaise, parmi lesquels le cardinal Prospero Lambertini (Pape Benoît XIV en 1740), qui, à son tour, sollicita le Sénat de la ville afin que les capacités et les talents de Laura fussent reconnus officiellement. Ces requêtes furent exaucées en 1732, une année au cours de laquelle la jeune fille de 21 ans remporta une série de reconnaissances inédites: le 20 mars elle fut admise par acclamation comme membre honoraire (et première femme) à l'Académie des Sciences, le 17 avril elle défendit publiquement des thèses philosophiques pour obtenir le titre de docteur en philosophie (conféré le 12 mai), et le 27 juin elle affronta une deuxième soutenance pour être habilitée à enseigner. Suite à cela le Sénat de la ville lui attribua en octobre une charge rétribuée comme professeur honoraire de *Philosophia universa*: elle donna son premier cours public – dont nous allons examiner quelques extraits – le 18 décembre de cette même année. Dans cet enchaînement rapide, à l'apparence harmonieux, les sources secondaires signalent un point de discontinuité; une fêlure produite par un élan d'émancipation intellectuelle qui a laissé ses traces aussi dans les thèses défendues par Bassi au mois de juin 1732. Ces thèses sont d'une nature différente des 49, dont la plupart issues de la tradition scolastique et sur des sujets variés,¹⁷ qu'elle avait défendues lors de la soutenance des thèses doctorales. Son maître Tacconi, comme le révèlent les correspondances des académiciens, aurait voulu proposer ce modèle et faire débattre à Laura

cazione dei fanciulli del signor Locke quarta edizione. Aggiunto l'Istruzione de' fanciulli, e giovanette del sig. Carlo Rollin, Pitteri, Venezia 1775.

17 L. Bassi, *D.O.M. Laura Maria Catharina Bassi Civis Bononiensis Academiae Instituti Scientiarum Socia se suaque Philosophica Studia humiliter D.D.D., Lelio Della Volpe, Bologna 1732.*

des thèses d'éthique; elle opta en revanche pour douze thèses, dont plusieurs tirées des philosophes modernes, uniquement autour d'un sujet de philosophie naturelle, l'eau et ses caractéristiques.¹⁸ À travers cet acte de rébellion à son Pygmalion, Bassi a manifesté publiquement, il nous semble, son choix entre la science et l'érudition, terrain glissant et périlleux pour une jeune fille, où elle risquait d'être confinée dans le rôle ornemental de *monstrum* en philosophie. En embrassant officiellement la physique, quitte à compromettre le rapport avec son mentor – douloureuse affirmation de son autonomie intellectuelle – elle s'est orientée vers un domaine et une approche qui pouvaient la préserver de ce sort, lui permettant de se positionner dans l'« actualité » de la recherche à l'Académie des Sciences de Bologne.

2. De l'usage de la philosophie

Laura Bassi lut sa première *lectio publica* le 18 décembre 1732, comme on l'a dit, dans une salle de l'*Archiginnasio*, devant un auditoire composé d'autorités politiques, d'académiciens, d'hommes et femmes de lettres et de simples citoyens, qui avaient accouru pour assister à cet événement inédit, que la ville célébra avec la création d'une médaille commémorative en argent. Le discours, prononcé en latin, a dû consister dans la lecture partielle d'un texte manuscrit conservé à l'*Archiginnasio*,¹⁹ dont nous avons récemment traduit et édité en italien l'extrait prononcé en public.²⁰ Le corps du manuscrit comprend trois parties: une courte *praelectio* – qui contient, outre les salutations et les remerciements, des notes personnelles de Bassi sur son histoire et sa rencontre avec son maître et avec la philoso-

18 L. Bassi, *Theses de aqua corpore naturali. Elemento aliorum corporum. Parte universi*, Lelio Della Volpe, Bologna 1732.

19 Le manuscrit fait partie d'une liasse de documents cataloguée sous le titre: *Manoscritto miscellaneo di appunti, minute, in gran parte a carattere scientifico, in parte autografo di Laura Bassi*, MS. Fondo speciale Bassi Veratti, Biblioteca dell'Archiginnasio, serie 6, cartone 6, fascicolo 2. La liasse comprend deux copies du texte en question: la première, autographe, avec corrections et variantes que l'on peut interpréter comme la copie originale de 1732, et une copie d'une autre main, plus récente, dont le titre spécifie qu'il s'agit du texte (définitif) lu par Bassi à l'occasion de sa *lectio publica* « à la fin du mois de décembre 1734 ». La datation est incorrecte, mais les deux textes correspondent, sauf pour quelques erreurs de transcription. Le fond entier a été numérisé grâce à un projet conjoint entre l'Université de Stanford et la Bibliothèque de l'Archiginnasio.

20 E. Muceni, *Una ragazza in cattedra: la prolusione di Laura Bassi*, in « Rivista di Storia della filosofia », 2023, à paraître.

phie – une *lectio prima*, dont nous allons citer des passages, et une *lectio secunda*, que la professeure ne prononça pas, à cause d'un empêchement dont les sources n'expliquent pas la nature. Bassi détaille le déroulement de ce moment charnière de sa carrière dans une lettre adressée, dix ans plus tard, à Flaminio Scarselli, où elle évoque les thèmes abordés dans ces conférences. « L'objet de la première leçon », écrit-elle à son ami, « a été la nécessité de la modération dans les études philosophiques », tandis que la deuxième intervention illustre « un sujet de logique, en relation avec les deux autres que je n'ai pas pu traiter, et concernait la première des trois conditions nécessaires pour devenir un bon orateur ». ²¹ Les deux conférences préparées par Laura Bassi pour son début public contiennent donc des « instructions » et portent sur des conditions préliminaires, pour ainsi dire, pour être un bon philosophe, d'une part, et un bon dialecticien ²² et orateur, de l'autre. Elle explicite en effet les critères à appliquer pour bien choisir et cerner de manière adéquate l'objet de la recherche, pour bien mener les observations et les analyser correctement et, enfin, pour bien les exposer au public. Le but spécifique pour lequel le texte a été conçu, une *lectio inauguralis*, justifie l'importance accordée à la question des critères épistémologiques, des règles du raisonnement et des manières d'exposer ce même raisonnement; importance accrue du fait que, en l'occurrence, en ce jeudi de décembre 1732 l'orateur était une oratrice – ce qui, dans un monde où la prise de parole en public était « socialement » interdite aux femmes, représente un événement révolutionnaire.

3. *Le pabulum animi et l'appétit de savoir*

Les considérations sur l'épistémologie proposées par Laura Bassi dans la *lectio prima* paraissent s'inscrire dans le sillon de la réflexion cartésienne et, plus encore, malebranchienne, sur les causes de l'erreur dans la connaissance ; emboîtées dans une approche gnoséologique empiriste, de matrice essentiellement lockéenne, elles aboutissent toutefois à des conclusions qui se situent aux antipodes de ces philosophies dogmatiques, et qui excluent la légitimité même de l'élaboration de systèmes théoriques complexes, comme nous allons le voir.

21 Nous traduisons. Laura Bassi à Flaminio Scarselli, 17 juillet 1743, in *Alcune lettere di Laura Bassi* [...], Della Volpe al Sassi, Bologna 1836, pp. 14-15.

22 Bien que la lettre (écrite 11 ans après ces événements) n'y fasse pas référence, la dialectique, dans l'acception de raisonnement par opposés, constitue l'un des sujets principaux de la deuxième leçon, que Bassi ne put pas lire en public.

L'idée directrice de la dissertation exposée dans la *lectio prima* est la nécessité de trouver un équilibre entre l'élan spontané de la curiosité philosophique, naturelle et positive, et les freins que l'on doit imposer à l'intellect en raison des limites intrinsèques de nos facultés cognitives. Bassi commence son discours avec un éloge du désir de connaître et de la recherche philosophique :

Philosopher est avant tout une pratique honorable, méritoire et qu'il faut cultiver. Puisque la philosophie consiste dans l'examen des choses divines et humaines et dans la recherche approfondie des causes dont elles dépendent, on pourrait bien appliquer à cette étude universelle la définition que Cicéron a donné jadis de la contemplation de la nature – la branche la mieux connue de la recherche philosophique – : qu'il s'agit assurément d'une espèce de nourriture naturelle pour notre esprit et notre entendement.²³

Cette vision classique du savoir, et, en particulier, de la philosophie de la nature comme *animi pabulum* – nourriture de l'esprit – est précisée ultérieurement par Bassi à travers l'éloge du rôle morale de la connaissance, qui perfectionnerait la nature humaine et élèverait l'individu au-dessus de lui-même et de sa réalité insignifiante pour l'approcher de Dieu. Sur la base de telles prémisses, Bassi se précautionne contre les objections que le discours qu'elle entend développer pourrait attirer; elle prend en effet soin de préciser :

Cela étant, quelqu'un s'étonnera peut-être que je recommande la modération dans une discipline si digne de mérite [...] Mais, honorables auditeurs, n'est-ce pas vrai de toutes les choses estimables et louables, que le désir de les acquérir doit être quelques fois freiné, plutôt qu'encouragé ? [...] Le fait que la philosophie soit une pratique louable et vertueuse n'implique pas qu'il ne faut pas s'imposer des limites; au contraire, même le zèle philosophique doit être diligemment dirigée et validé par cet outil qui paraît être le plus effi-

23 Voici la transcription de l'original qui sera éditée dans l'étude que nous avons mentionnée (note 20): « Honesta inprimis laudabilis, atq[ue] expetenda res est philosophari. Si: n: [enim] id aliud quicquam non est, quam res divinas, humanasque, et causas, quibus hae res continentur acutē, subtiliterq[ue] investigare, si vero de universa hac investigatione illud vere affirmari potest, quod olim Tullius de naturae contemplatione, quae illius nobilissima pars est, animorum videlicet, ingeniorumq[ue] naturale quoddam quasi pabulum esse », Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Fondo Speciale Bassi Veratti, Fascicolo 2, serie 6, *Carte scritte di mano della Sig.ra Dottoressa Laura M.a Catterina [sic] Bassi Veratti* [dorénavant *Carte*], f. 47r. Ce passage contient une référence aux *Académiques de Cicéron*, qui écrit: « Est animorum ingeniorumque nostrorum naturale quoddam quasi pabulum, consideratio contemplatioque naturae: et indagatio ipsa rerum magnarum occultarumque habet oblectationem » (*Académiques*, I, 49).

cace dans les autres opérations de l'esprit, à savoir par cette modération que Pythagore appelait force de l'âme.²⁴

La référence à la conception pythagoricienne d'*animi robur*, synonyme de tempérance, ainsi que le choix d'expressions comme *intemperatus investigandi ardor* pour désigner le désir de connaître, permettent de mieux cerner la manière dont Bassi interprète l'inclination pour la recherche philosophique. L'usage de termes empruntés du champ lexical du corporel et de l'éthique suggère que Bassi considère la curiosité comme une forme de passion et, plus spécifiquement, comme un véritable appétit (la tempérance étant une modération des instincts physiques). La nécessité de maîtriser cette passion paraît ainsi relever d'une exigence d'ordre moral, outre qu'épistémologique. L'enjeu de la connaissance acquise à travers la recherche philosophique semble en effet dépasser pour Bassi le problème épistémologique, et impliquer, comme pour Malebranche, dont on perçoit la présence dans plusieurs sections du discours, des considérations de nature éthique. Elle écrit :

L'esprit humain tend constamment vers le souverain bien,²⁵ cette vérité suprême qui est en même temps son principe authentique et sa fin dernière et qui seule a le pouvoir de le rendre heureux. Par conséquent, il est tourmenté par une espèce d'inquiétude et d'excitation permanente: tantôt il tend vers le haut, vers l'éclat suprême de cette vérité, que sa nature l'oblige à contempler, tantôt il porte son attention à d'autres vérités, qui lui paraissent s'ajouter à la première spontanément et par extension, tantôt il tourne le regard vers des objets inférieurs et concrets, comme s'il rampait, en recherchant partout cette lumière, laquelle seule peut l'assouvir avec sa plénitude.²⁶

24 « Quae cum itā sint mirabitur fortassē quispiam, quod moderationem in re tam laudabili commendem [...] at verō non haec una est A.[Auditores] A.[Amplissimī] honesta res, ac laudabilis cuius cupiditati aliquando/ non incitamenta sint adhibenda, sed fraena. Non igit[ur] quod laudabile, atque honestum sit philosophari, propterea nullus philosophando adhibendus est modus, sed contra quo caeteris animi operib[us] id unum videt[ur] esse praestantius eo [47v] studiosius animus ipse moderatione, quae Pythagorae animae robur dicta est regi debet, ac confirmari », L. Bassi, *Carte*, f. 47r-47v.

25 L'auteure utilise ici l'expression *summum bonum*, un *topos* de la littérature et de la philosophie morale.

26 « Animus quippē humanus in summum bonum, quod idem est summum verum, eiusdemq[ue] animi principium ipsum, et finis ultimus, quo uno beatus esse potest assiduē fertur, urgetque ipse sese inquietus, gestiens, impatiens modo altius assurgit ad summae illius veritatis lumen, quod in se signatum habet contemplandum, modo ad alias veritates se vertit, quae ad primam illam simplicitate, atq[ue] amplitudine aliquo modo videntur accedere, modo in hiscē inferioribus,

Le penchant pour la recherche du vrai et le désir de connaître seraient donc des instincts intellectuels inscrits dans la nature humaine rationnelle, et, également, des expressions de notre inclination pour le souverain bien – *sommum bonum* –, donc de notre volonté. Ainsi la réflexion sur la soif de connaissance se prolonge dans des considérations de nature éthique et théologique: à travers la connaissance nous recherchons, selon Bassi, la vérité et le bien, dont Dieu est la source unique. Cultiver la science paraît donc une manière, pour elle, de s’approcher « moralement » de Dieu, même si le savoir que nous poursuivons à travers les sciences naturelles ne nous apporte aucune connaissance positive sur Dieu.

Il est intéressant de noter que le lien entre philosophie naturelle et théologie, que Bassi établit implicitement dans son discours, figure aussi parmi les considérations introductives des *Institutions de physique*, le manuel de physique composé par Madame Du Châtelet – le premier jamais écrit par une femme – paru en 1740.²⁷ Beaucoup plus confiante que l’académicienne de Bologne²⁸ dans le pouvoir de la raison et dans le potentiel des facultés cognitives humaines, la Minerve de Cirey écrit que « en étudiant la Nature, on découvre quelque partie des vûes, & de l’art du Créateur dans la construction de cet Univers [...] la connaissance des causes nous élève jusqu’au Créateur, & nous fait entrer dans le mystère de ses desseins, en nous faisant voir l’ordre admirable qui régne [*sic*] dans l’Univers ».²⁹ On reconnaît, dans ces considérations, les accents typiques des arguments cosmologique et téléologique de l’existence de Dieu,³⁰ de loin les plus fréquents sous la plume des déistes; mais la marquise enchérit, en affirmant que l’étude de la physique pourrait même nous ouvrir l’accès à la compréhension du projet divin. Ces mystères demeurent, en revanche, rigoureusement inaccessibles pour Laura Bassi qui prône une attitude d’humilité intellectuelle et impose aussi des limites « dogmatiques », à la soif instinctive de savoir ; pour elle

s’il veut être sage, le philosophe doit avant tout éviter que son entendement ne s’aventure, une fois ou l’autre, au-delà des limites de la nature humaine, et ne croie pouvoir atteindre, par le biais d’un petit élan de la raison naturelle,

concretisq:[ue] rebus oberrat, et quasi repit, ubiq.[ue] lucem illam quaeritans, cuius solum plenitudine potest satiari », L. Bassi, *Carte*, f. 49r.

27 É. Du Châtelet, *Institutions de physique*, Prault fils, Paris 1740. Rappelons que la rédaction d’une première version avait cependant été achevée déjà en 1738.

28 Elle deviendra aussi, avec Voltaire, membre de l’Académie des Science de Bologne en 1746, par l’entremise de Laura Bassi.

29 É. Du Châtelet, *Institutions de physique*, cit., p. 48.

30 Qui fait l’objet du chapitre II des *Institutions*.

les hauteurs inatteignables où se situent les connaissances qui relèvent de la religion et de la foi, et de pouvoir examiner celles-ci. Notre tâche, en tant que philosophes, ne consiste pas à examiner ces objets. Les conciles, les théologiens, les Pères de l'Église, eux seuls ont reçu des espèces de vaisseaux pour s'aventurer en mer et regarder, comme il est écrit, « *opera Domini et mirabilia ejus in profundo* » [les œuvres de l'Éternel et ses merveilles au milieu de l'abîme].³¹

4. *Utrum autem mavis, ex inopia saturitatem, an in copia famem ?*³²

En reprenant la métaphore de la connaissance comme « nourriture de l'esprit », on pourrait dire que Bassi articule son analyse autour de deux aspects de la recherche de la connaissance : d'un côté, elle se demande quel genre de nourriture l'on peut raisonnablement désirer et l'on est autorisé à désirer, au vu des caractéristiques des facultés de l'esprit humain et des impératifs du dogme; de l'autre, elle propose des critères pour choisir, parmi les « comestibles », les aliments les plus utiles et les plus bénéfiques.

Si nous ne sommes pas autorisés à sonder « les abîmes », comme elle les a définis à travers la citation du psaume 106,

Il nous sera permis toutefois d'examiner de façon libre et confiante du moins les choses créées qui tombent sous nos sens: la plupart de celles-ci sont en effet à notre portée. Par conséquent, elles ne pourront pas échapper à l'examen de l'intelligence, la diligence et la subtilité humaines, qui nous élèvent bien au-dessus d'elles et nous rapprochent de leur créateur.³³

31 « Primum ergo illud, si sapimus, videt[ur] esse cavendum Philosophanti, ne ultra naturae fines se se aliquando Animus erigat, summamq[ue] earum rerum, quae religionis, ac fidei sunt altitudinem brevi naturalis rationis modulō aequari, aut expendi posse confidat. Nostrum non est, qui Philosophi dicimur haec scrutari. Conciliis, Theologis, Patribus, Illis, Illis datae sunt naves, quibus tutō in mare descendant, atq[ue], ut ille aiebat, aspiciant opera Domini, et mirabilia eius in profundo », L. Bassi, *Carte*, f. 39 v. La citation finale se réfère au Psaume 106, 24-26: « Qui descendunt in mare in navibus, facientes operationem in aquis multis: Ipsi viderunt opera Domini, et mirabilia eius in profundo ».

32 « Que préférerais-tu ? être rassasié dans la disette ou souffrir la faim dans l'abondance ? » (nous traduisons). Cette citation de Sénèque (*Epistolae morales ad Lucilium*, 2, 19), qui reprend encore la métaphore du « repas de l'esprit », est utilisée par Bassi dans le discours.

33 « Atqui Creatura saltem, nostrisq[ue] subiecta sensibus libere, ac fident[er] licebit persequi. Sunt ea magnam partem nobis subiecta. Non igit[ur] humanam solertiam, subtilitatem, intelligentiam, quibus tantop[er]e supra ipsa extollimur, atq[ue] ad eorum Conditorem accedimus », L. Bassi, *Carte*, f. 49v.

Or, ces « choses créées qui tombent sous nos sens » constituent précisément l'objet de la physique, qui représente donc aux yeux de Bassi le seul domaine du savoir que l'on peut explorer avec confiance, et où l'on peut donner libre cours à la curiosité philosophique et espérer de saisir des vérités. Et toutefois, cette branche de la philosophie aussi comprend pour la professeure des notions qui dépassent les capacités de nos facultés et qui, de surcroît, se situent au-delà des fins de la recherche ; il s'agit notamment des aspects pour ainsi dire « métaphysiques », de la physique, à savoir « les principes et les causes cachés des choses créées », qui « demeurent souvent abstrus et mystérieux, même pour les philosophes qui les recherchent attentivement et avec zèle ».³⁴ Les débats philosophiques anciens et modernes autour de la nature et des causes obscures des corps ont montré que ces principes ne peuvent pas être découverts : il ne reste donc que suivre l'exemple de ces philosophes modernes qui, conscients de ne pas pouvoir atteindre, dans ce genre de recherche, des résultats plus satisfaisants que ceux auxquels sont parvenus leurs prédécesseurs,

[...] se sont tournés vers d'autres objets d'étude. [Ceux-ci se sont penchés] avant tout sur les propriétés évidentes des choses, et, plus encore, sur la définition des lois conformément auxquelles les corps – créés par ces causes et principes inconnus – se conservent et se transforment, car ils ont justement compris que cette connaissance ne dépasse pas les capacités de l'entendement humain et apportera des résultats utiles.³⁵

34 « Creatarum igitur rerum naturae, occultiores[ue] causae, ut abstrusae, atq[ue] abditae patescunt tamen \sedulo/ inquirentibus, acuteque de iisdem philosophantibus », *ibid.* La position adoptée par Bassi au sujet de la possibilité d'accéder à des vérités métaphysiques n'est pas définitive. Bien qu'elle s'aligne à l'approche empiriste, elle déclare que l'on ne pourra jamais affirmer avec certitude que ces vérités sont hors de portée pour l'homme et que, par conséquent, on doit renoncer à tout espoir de les trouver tôt ou tard. Elle invite néanmoins à diriger les efforts de recherche vers une autre direction (« Quin potius non difficilē concedam illud nedum concludi posse, neque unquam fore concludendum, eas res modum excedere cogitationis humanae ac propterea omnem abjiciendam spem esse eas aliquando inveniendi. Hoc tantū dico, hoc contendo, eam spem, omnemque inde partam earum rerum investigationem moderatione esse coercendam. Neque vero ille arrogantis nōtam effugere posse videretur, qui alitē philosophandum esse in tanta obscuritate, ac post illa praesertim exempla contenderet », *ibid.*, f. 51v).

35 « [...] totos se ad alia studia converterunt, in primis vero ad proprietates, quae in rebus elucent subtiliter venandas, sed multo etiam magis ad leges, quib[us] creat[ae] res ab ignotis illis naturis, et caussis regunt[ur], atq[ue] mutantur, in lucem proferendas; quod nempē nec supra humanam solertiam, et multo utilissimum fore intellexerunt », *ibid.*, f. 50r.

La professeure se tourne idéalement vers ces philosophes et les interpelle à propos des outils auxquels il faut avoir recours pour atteindre ces connaissances à la portée des hommes – les propriétés des choses créés et les lois qui président à leurs modifications. La réponse que Bassi accueille est celle qu'avancent les ouvrages des empiristes: toute la connaissance humaine est acquise au moyen de deux instruments, les sens et la raison, qui, pour produire la connaissance, doivent coopérer selon un schéma dicté par leur fonctionnement respectif.

Il paraît toutefois que, dans cette opération, l'on doit répartir les tâches entre ces deux facultés, de manière à ce que les sens jouent principalement le rôle d'explorateurs et, en qualité de guides, ouvrent la voie, tandis que la raison, tout en dirigeant les sens dans leur exploration, doit examiner les informations qu'ils ont collectées qui lui sont présentées; elle doit opérer des distinctions entre celles-ci, les rendre claires, les perfectionner au point de leur conférer la valeur et la clarté de connaissances authentiques.³⁶

Comme on peut s'y attendre, Bassi écarte la conception des idées innées, même si elle s'abstient de conférer un caractère dogmatique à son opinion à ce sujet;³⁷ elle adopte ainsi une approche gnoséologique assez largement partagée par les philosophes du XVIII^e siècle, sensibles aux contrecoups de la révolution lockéenne. Madame Du Châtelet aussi embrasse cette perspective : dans les *Institutions de physique*, elle définit métaphoriquement l'expérience comme « le bâton que la nature a donné à nous autres aveugles, pour nous conduire dans nos recherches » et précise que « c'est à l'Expérience à nous faire connaître les qualités Physiques, & c'est à notre raison à en faire usage & à en tirer de nouvelles connaissances & de nouvelles lumières ».³⁸ Ces prémisses communes concernant les outils pour l'étude des phénomènes débouchent cependant, chez Bassi et Du Châtelet, sur des visions différentes, voire incompatibles, à l'égard de la connaissance des causes des phénomènes eux-mêmes, comme nous allons le voir.

Bassi affirme que les sens nous permettent de connaître les propriétés des corps ainsi que les phénomènes et qu'en comparant ceux-ci entre eux

36 « Quorum tamen officia itā in hoc opere dispertienda esse videntur, ut sensus quasi exploratores quidem, et nūncii [sic] viam muniant ad philosophandum, ratio autem, cum eos dirigat in explorando, tum quae ab ipsis collecta sunt, atq[ue] ad se delata seligat, distinguat, ordinet, illustret, et ad scientiae dignitatem, claritatemq[ue] perficiat », *ibid.*, ff. 50r-50v.

37 Elle précise en effet, « Enimverō ut aliquas in nostra mente ingenitas esse notiones dicamus, nulla tamen ex iis est, quae nos de corporum natura admonet », *ibid.*, f. 50v.

38 É. Du Châtelet, *Institutions de physique*, cit., p. 10.

par le biais de la raison, nous sommes aussi à même de déduire certaines lois, qui décrivent comment ces transformations se produisent dans les corps. Or, aussi frustrant pour la raison que cela puisse paraître, c'est à ce point précisément que doivent s'arrêter nos ambitions. Au-delà de ce qui peut être expérimenté, au-delà des phénomènes, aucune science, dans l'acception d'une connaissance solide dont la vérité peut être admise par plusieurs sujets, ne paraît possible pour Bassi, comme les inépuisables controverses philosophiques qui ont traversé l'histoire le prouvent irréfutablement. L'impossibilité de trancher certaines questions découle de la présence de limites imposées par nature à la compréhension humaine qui, comme Bassi le spécifie :

[...] incarnent la frontière entre la certitude et le doute, l'évidence et le mystère, la vérité et l'opinion; et si, dans notre recherche, nous voulions les franchir nous nous retrouverions comme dans des espaces immenses, déserts, affreux, impraticables, partout enveloppés d'épaisses ténèbres et embarrassés d'inextricables équivoques.³⁹

Dans ces « territoires », où les sens nous abandonnent et la raison s'allie avec l'imagination :

[...] l'esprit peut se représenter toute sorte de choses: tout peut être conçu, essayé et adopté comme un principe inébranlable. Dans cette région de ténèbres, si je puis l'appeler ainsi, les uns ont cru voir une quantité de facultés, de je ne sais quelles qualités, et entités substantielles – non pas substances, mais « forces formatrices », forces sympathiques et antipathiques, agitations, répulsions et appétits – et une multitude d'autres entités, comme ils les appellent; d'autres supposent la présence de certaines configurations de corpuscules imperceptibles et éthérés, qui seraient partout, des dispositions, combinaisons, symétries et autres choses qu'ils n'osent pas définir et, moins encore, expliquer en d'autres termes; d'autres encore [auraient découvert] je ne sais si ce sont des espèces ou plutôt des fantômes ou des simulacres de choses de cette nature.⁴⁰

39 « [...] in quibus certi, et dubii, clari, et obscuri, veritatis, et opinionis veluti confinia sint posita, quos limites, si transgredi indagando velimus, in immensa quaedam spatia ingrediamur inculta, et horrida, et invia densissimis ubiq[ue] tenebris obsita, et inextricabilibus ambagibus impedita », L. Bassi, *Carte*, f. 51r.

40 « Jam hic quidquid effingendo potest, et conat[ur], et amplectit [ur], et retinere cogitur, in hac tenebrarum, ut ita loquar, regione alii quid[am] facultates, qualitatesq[ue] nescio quas, entia quaedam substantialia quid[am], sed non substantias, vires, formatrices, attrahentes, sympathias, antipathias, horrores, fugas, appetitus, et innumerabiles alias entitatum, ut vocant, cohortes videre sibi visi sunt. Alii corpuscolorum insensibilium configurationes quas[am], combinationes, depositiones, et symmetrias, quarum alias quasi ob oculos ponunt alias deffinire [sic],

En contre-jour de cette énumération des « chimères » métaphysiques, on entrevoit les silhouettes de quelques philosophes tenus pour des autorités scientifiques comme Kircher, Gassendi ou Swedenborg, mais la critique, non dépourvue d'une touche de sarcasme, paraît tout emporter sur son passage. Pour Bassi, l'ambition à retrouver les causes métaphysiques des phénomènes est vaine et encourage de véritables dérives intellectuelles, pour éviter lesquelles le seul antidote efficace est la « modération » du désir de connaître. Sur ce chapitre, elle aurait été en désaccord avec Émilie Du Châtelet, pour qui « la physique ne peut se passer de la métaphysique sur laquelle elle est fondée », ⁴¹ et qui choisit notamment d'imbriquer la physique de matrice newtonienne des *Institutions* dans le châssis de la métaphysique leibnizienne. ⁴² Plus authentiquement newtonienne que Du Châtelet, et même plus proche de l'interprétation néerlandaise du newtonianisme – radicalement expérimentale – que du newtonianisme proprement dit, ⁴³ Bassi paraît exclure la légitimité, sinon de toute incursion en métaphysique, du moins des résultats de ces explorations, que la raison entreprend sous l'impulsion de la *philosophandi cupiditas*, cet appétit excessif de savoir dont il était question au début du discours. La confiance de la raison humaine dans sa capacité de saisir et définir les causes métaphysiques des phénomènes est précisément, pour Bassi, la manifestation d'une espèce d'arrogance, comme elle l'appelle, qui s'empare de l'esprit en dépit des considérations, communément partagées par les savants, concernant les limites et la faiblesse des facultés humaines.

et certo designare [sic] non audent. Alii corpora quaed[am], sed tenuissima, sed etherea, sed quocumq[ue] penetrantia, alii alia huiusmodi nescio an verum genera, an larvas potius, ac simulacra invenerunt », *ibid.*, f. 51r.

41 Émilie Du Châtelet à Frédéric de Prusse, 25 avril 1740, lettre 237, in U. Kölving (éd.), *Correspondance d'Émilie Du Châtelet*, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, Ferney-Voltaire 2018.

42 Voir, entre autres, A. Reichenberger, *Émilie du Châtelets Institutions de physique*, Springer, Wiesbaden 2016 ou les études d'Anne-Lise Rey: *La figure du leibnizianisme dans les Institutions de physique*, in U. Kölving, O. Courcelle (éds.), *Émilie Du Châtelet: éclairages et documents nouveaux*, Ferney-Voltaire, Centre International d'Étude du XVIII^e siècle, 2008, pp. 229-240; *Le leibnizo-newtonianisme: la construction d'une philosophie naturelle complexe dans la première moitié du 18e siècle. La méthode d'Émilie du Châtelet entre hypothèses et expériences*, in « Dix-huitième siècle », XLV, 2013, pp. 115-129; *La Minerve vient de faire sa physique*, in « Philosophiques », XLIV, 2017, pp. 233-253; *Présentation: l'épistémologie inventive d'Émilie Du Châtelet*, in « Revue d'Histoire des Sciences », II, 2021, pp. 235-263.

43 Nous nous référons en particulier à Willem Jacob 's Gravesande (1688-1742) et Pieter van Musschenbroek (1692-1761).

5. Le comble de l'arrogance intellectuelle: les systèmes

Cette forme d'arrogance intellectuelle, qui exacerbe l'appétit du savoir est aussi à l'origine des « créations les plus fascinantes des philosophes », selon les mots de Bassi, à savoir les systèmes.

Qu'y a-t-il [...] – demande-t-elle – de plus exaltant que la possibilité de prévoir, à travers ces systèmes, la formation des corps, leur naissance, leur développement, leur succession, et les transformations réciproques des choses, non pas comme un ensemble d'événements inconstants et étrangers les uns aux autres, mais dans leurs principes très simples, dans leurs causes constantes et jusque dans les secrets, pour ainsi dire, et les trésors de la nature ?⁴⁴

Pour justifier sa critique de l'esprit de système, critique avant-gardiste en 1732, et qui prendra racine chez les philosophes des Lumières jusqu'à devenir un truisme dans la seconde moitié du siècle, Bassi apporte un exemple concret qui illustre les dangers auxquels l'ambition de la raison expose les chercheurs. Elle se saisit de l'exemple par excellence des dérives de l'esprit de système, à savoir le sublime « roman philosophique », dans les termes de Voltaire, dressé par Descartes. Le sarcasme impitoyable à l'égard du philosophe de La Haye que les lecteurs des *Lettres anglaises* découvriront en 1734, vibre déjà dans les expressions choisies par Bassi pour évoquer dans les esprits de ses auditeurs la genèse du système cartésien.

Imaginons – écrit-t-elle – quelle ardeur de philosopher a dû s'emparer de Descartes, lorsque celui-ci a vu son très célèbre système prendre forme, peu à peu, sur ces deux principes très simples, la matière et le mouvement. [Quelle exaltation a-t-il dû ressentir] quand d'une étendue indéfinie, informe et sans parties, après avoir introduit une force de mouvement déterminée constante, il a vu d'abord surgir d'innombrables parties [...] enfin, tout d'un coup, surgir les éléments de l'univers.⁴⁵

44 « quid .n. [enim] praeclarius est quam per eiusmodi Systemata rerum formationes, ortus incrementa, successiones, conversionēs[ue] in se mutuo non in hac tanta singularium eventuum varietatē, atq[ue] inconstantia, sed in ipsis simpliciss:[im] is earum initiis, in ipsis constantiss: [im]is caussis atq[ue] in ipsis, ut ita dicam naturae penētralibus, atq[ue] thesauris pervideri! », L. Bassi, *Carte*, f. 55r.

45 « Quem ardorem cogitandi fuisse in Cartesio putamus cum ex duobus illis simpliciss: [im] is principiis materia, et motu praeclarum illud suum Systema paulatim exurgere animadvertit. Cum ex indefinita [sic] quadam extensione, in qua nullae partes, nulla forma erat, certa dumtaxat vi motus in eam inducta continuo innume-

Après avoir rappelé la théorie cartésienne des tourbillons, et les corollaires concernant la formation des étoiles et des planètes et après avoir évoqué l'explication cartésienne sur le fonctionnement du système solaire, tirée du *Monde* (1664), Bassi s'exclame :

Excellent ! Bravo Descartes ! Déjà ces corps énormes ont été formés et placés au bon endroit et ils ont été disposés dans cette configuration qu'ils conserveront pour toujours ; déjà ces espaces immenses ont été remplis de tout ; déjà vous avez formé l'univers et lui avez donné un ordre définitif. Allez-y ! Il ne vous reste qu'à perfectionner notre planète et l'enrichir avec une variété de très belles choses. Doutez-vous, honorables auditeurs, que cet homme si génial puisse faire aussi cela ? Que lui manque-t-il pour compléter l'œuvre ?⁴⁶

Le sarcasme mordant de cette section de la *lectio publica* suggère que les partisans de Descartes ne devaient pas être nombreux à l'Université de Bologne à ce moment-là, même si certains principes du philosophe français figurent parmi les thèses défendues par Bassi lors de sa soutenance de doctorat. Pour elle, il ne fait aucun doute que le raisonnement déductif est à limiter en physique, et qu'il faut privilégier une approche de genre expérimentale, qui adopte les phénomènes comme point de départ de la recherche, mais aussi comme critères de vérités des conclusions auxquelles on parvient.

Entraîné par une *libido sciendi* débridée, Descartes, de déduction en déduction aurait découvert tout un système de corps majeurs et mineurs et expliqué la formation de l'univers. Mais, demande rhétoriquement la professeure, « Ce système a-t-il vraiment été érigé sur les phénomènes ? N'a-t-on pas plutôt adapté et ajusté les phénomènes au système ? De sorte que la nature, qui devrait orienter notre réflexion et être notre maîtresse, se trouve comme soumise, et forcée, pour ainsi dire, à obéir au système ? »⁴⁷

rabilem [sic] partium multitudinem oriri vidit [...] hia .v. [vērō] iam iam orituri Universi elementa? », *ibid.*, ff. 55r-55v.

46 « Euge, Euge Cartesi, iam ingentia ista corpora formata sunt; iam suis quaeque sedibus collocata; iam ordine obtinuerunt, quem perpetuo servatura sunt, iam immēsa illa spatia impleta omnia, iam demum Universum formasti, et constituisti. Age iam terra haec [56r] nostra tibi restat expolienda; ornanda est magna hac pulcherrimarum rerum varietate. Dubitatis A. [Auditores] H. [Honorabilēs] n[on] id facturum Hominem ingeniosissimum? Quid ipsi deesse posset ad opus absolvendum? », *ibid.*, ff. 55v-56r.

47 « Numquid ad ipsa aptatum fuit Sistema [sic], an ipsa potius ad Sistema accommodata fuerunt? Sic ut natura eidem servire, et parere coacta sit, quae nostrarum contemplationum dirētrix, et domina ēsse deberet? », *ibid.*, ff 56r-56v.

Bassi sauve néanmoins l'honneur de Descartes *in extremis* : si elle a évoqué et montré les failles de la cosmologie cartésienne, c'est uniquement dans le but d'exhorter les jeunes chercheurs à tempérer le désir de connaître et ne pas avancer des conclusions irréfléchies ou dépourvues de bases épistémologiques solides. Bassi conclut ce discours avec un nouvel appel à la maîtrise de soi et à l'humilité intellectuelle, qui est aussi une source de élim intégrité morale :

Habituons-nous donc à brider l'esprit et imposons aussi des règles à notre volonté et à nos désirs quand nous philosophons, comme nous le ferions dans toute occupation et soyons prudents [...] : demandons à l'auteur de tous ces biens, et à lui seuls, de nous donner la réponse infinie et divine de la grâce sur ces biens immenses et presque divins.⁴⁸

Considérations conclusives

La *bolognese filosofessa*, comme la baptista Algarotti – pionnier à son insu de l'écriture inclusive – a inauguré sa carrière académique, on l'a vu, avec un discours explicitant une mise en garde contre les excès de la philosophie et avec une invitation à orienter la recherche vers des objectifs concrets et de portée modeste. Sa réflexion, qui évoque aussi la nature eschatologique des limites que l'on doit respecter pour que l'exercice libre de la recherche rationnelle porte des fruits solides, contient un éloge implicite des avantages et de l'utilité d'une approche expérimentale, qui se révèle également un antidote contre la stérilité des rêveries métaphysiques. Le contenu du discours autorise, il nous semble, à considérer cette jeune académicienne comme une philosophe très « moderne » : sa censure de ce qu'on appellera « l'esprit de système », par exemple, ou son exhortation à garder une attitude critique, consciente et prudente, voire méfiante, à l'égard des inclinations de la raison spéculative la rapprochent des penseurs plus récents. Nous voyons Laura Bassi questionner la légitimité de certaines prétentions de la raison, s'interroger sur la possibilité et la pertinence de la métaphysique en général, un procédé d'où jaillira, cinquante ans plus tard, la philosophie transcendante. Mais la raison de Laura Bassi est, comme celle de Descartes ou de Malebranche, pratique dans son activité spéculative : elle approuve, dirige, choisit, et pour cela

48 « Qua dum mentem Philosophando assuescimus continere hoc praesidio eodem voluntati ipsi, atque moribus, quasi aliud agentes consulimus, ac providemus », *ibid.* f. 57r.

la vision de la connaissance présente chez elle des inflexions éthiques; la recherche de la vérité et celle du bien se confondent et l'erreur spéculatif n'est pas étranger, à d'un mal moral, tel que l'arrogance ou l'ambition. On comprend que Bassi a archivé une fois pour toute l'optimisme rationaliste caractéristique du XVII^e siècle, car elle se montre désabusée à propos l'infailibilité de la raison, sur laquelle elle voit s'exercer, avant de l'apprendre chez David Hume, l'influence prépondérante des passions. Son discours nous paraît ainsi annoncer des thèmes et des réflexions qui s'imposeront plus tard sur la scène philosophique européenne.

Mais la lecture de sa *lectio* permet également de tirer une autre conclusion, de portée plus générale, concernant l'attitude intellectuelle de cette femme de science, car ce texte met en lumière un éclectisme singulier à l'égard des sources. Laura Bassi ne se pose pas des limites doctrinales, pour ainsi dire, quand elle cherche à rassembler des instruments de travail : de Descartes, qu'elle ridiculise pour ses ambitions métaphysiques, elle récupère – comme plusieurs contemporains – les principes de la méthode; de Malebranche, la perception de la connaissance comme un acte de volonté et de recherche du *somnum bonum*, ainsi que la liberté de corriger les maîtres ; de Locke, la théorie de la connaissance ; de Newton, l'idée de détourner l'attention des causes aux lois des phénomènes. Cette manière de jongler avec les sources et les autorités a été également observée par les chercheurs chez Émilie Du Châtelet, dont les *Institutions de physique* mettent en scène un compromis original entre la physique newtonienne et la métaphysique de Leibniz.⁴⁹ Mais la fréquence à laquelle ce phénomène se présente – nous l'avons détectée, aussi chez d'autres contemporaines comme Anna Rosa Capecelatro ou Cristina Roccati – nous porte à conclure que cette originalité n'en est pas une. Si cet éclectisme se présente comme exceptionnel ce n'est, à notre avis, que par une distorsion de notre perception de la pensée moderne, due à l'usage de lunettes historiographiques qui interprètent cette réalité essentiellement en termes d'écoles philosophiques et de systèmes conceptuels. Or, si ces catégories doivent souvent être réajustées pour pouvoir s'appliquer à un penseur, elles se révèlent totalement inadéquates pour cerner les figures des femmes savantes de cette époque. Celles-ci paraissent faire leur entrée dans le domaine de la philosophie déjà vaccinées, pour ainsi dire, contre le virus du dogmatisme philosophique, ainsi que complètement immunisées contre le principe d'autorité, peut-être justement parce

49 Voir les contributions réunies par R. Hagengruber, *Émilie Du Châtelet between Leibniz and Newton*, Springer, Dordrecht 2012.

qu'elles n'ont eu accès à l'espace public que très tard et, exclues des universités jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, n'ont pas construit leurs identités intellectuelles dans le sillage d'une tradition. Guidées, certes, par leurs instituteurs et ensuite par les professeurs qu'elles ont choisis, elles ont néanmoins pu être, elles-mêmes, dans une certaine mesure, leurs propres maîtres.

ELISABETTA CAMINER
E MELCHIORRE CESAROTTI FRA VOLTAIRE
ED HELVÉTIUS: NUOVI CONTRIBUTI
ALL'ILLUMINISMO VENETO

(La “filosofia del gusto” come critica antidogmatica
del “pregiudizio” e del “fanatismo”)

Elisabetta Selmi*

Abstract

This paper explores the intellectual context of the Eighteen-century Venetian Enlightenment, with a special focus on the contribution of Elisabetta Caminer Turra (1751-1796). She was a playwright, a philosopher, a translator, and she played a central role in the circulation of the ideas of French *philosophes des lumières* in Venice. Furthermore, she worked both as a journalist and as an editor in the *Giornale enciclopedico*, and in the *Nuovo giornale enciclopedico*, which she founded in 1783. Through an analysis of several of Caminer's writings this paper shows that her thought was inspired by Melchiorre Cesarotti (1730-1808), especially his *Saggio sulla filosofia del gusto* ('Essay on the Philosophy of Taste', 1784), and it combined elements coming from Voltaire's rejection of prejudice with aesthetic categories taken from Locke's empiricism, Hume's sensism and Helvetius' physical sensibility.

Keywords: Elisabetta Caminer Turra, Melchiorre Cesarotti, Philosophy of Taste, Voltaire, Helvetius

La conoscenza dell'opera della vicentina Elisabetta Caminer Turra, giornalista, traduttrice, letterata coinvolta nelle accese polemiche sulla riforma del teatro veneto, nonché antesignana divulgatrice di una cultura sensibile al rinnovamento delle mode europee *au tournant des Lumières* ha incontrato, in quest'ultimo ventennio, un felice risveglio degli studi critici.¹ Sul suo ruolo da giornalista che svecchia, con piglio professionale

* Università di Padova.

1 Fra i vari e numerosi contributi di questi ultimi decenni, si cita almeno: R. Trovato, *Cultura italiana e francese nella corrispondenza inedita Albergati-Caminer*, in AA.VV., *Critica testuale ed esegesi del testo. Studi in onore di Marco Boni*, Patron, Bologna 1984, pp. 251-264; L. Ricaldone, *La scrittura nascosta. Donne di lettere e loro immagini tra Arcadia e Restaurazione*, Champion-Cadmo, Paris-Fiesole 1996; R. Unfer Lukoschik (a cura di), *Elisabetta Caminer Turra (1751-*

moderno, consuetudini e modelli della tradizione ‘gazzettiera’ veneziana, prima affiancando il padre, Domenico Caminer, poi assumendo nel 1777 la direzione, in prima persona, dei giornali della famiglia (dalla *Europa letteraria* al *Giornale Enciclopedico* al *Nuovo Giornale Enciclopedico*), con scelte editoriali che ne reindirizzarono via via gli orientamenti dalle forme dell’erudizione e del divertimento galante settecenteschi verso il coinvolgimento militante nelle battaglie intellettuali dei Lumi e nel progetto di una nuova cultura e socialità delle *Nazioni* di latitudine europea, molte pagine si sono scritte nel comune riconoscimento di un lascito non effimero con cui la Caminer seppe imporsi sulla scena della Repubblica delle Lettere.

Così come una più capillare puntualizzazione delle vicende letterarie e drammaturgiche che animarono lo scontro fra Goldoni e Carlo Gozzi in ragione dei progressi della riforma del teatro comico, implicando nel gioco delle parti anche la discesa in campo, suo malgrado, della Caminer² nel rovente *battage* di sfide e rivalità contro il monopolio teatrale gozziano, che si protrasse oltre il tempo della dipartita francese di Goldoni, in quei tormentati anni Settanta di polemiche sul “moderno teatro applaudito”³ e in un quadro di eccessi e di risentimenti allargati a una ribalta internazio-

1796). *Una letterata veneta verso l'Europa*, Esedue Edizioni, Verona 1998; C.M. Sama, *Becoming visible. A biography of Elisabetta Caminer Turra (1751-1796) during her formative years*, in “Studi Veneziani”, XLIII, 2002, pp. 349-388; M.G. Di Giacomo, *l'Illuminismo e le donne. Gli scritti di Elisabetta Caminer*, Università La Sapienza Editore, Collana *Studi e Ricerche*, Roma 2004; M. Liuccio, *Elisabetta Caminer Turra. La prima giornalista italiana*, Il Poligrafo, Padova 2010; R. Von Kulesa, *Elisabetta Caminer Turra e l'“Europa letteraria”*: *Riflessioni sulla traduzione*, in “Circula”, II, 2015, pp. 18-30.

- 2 Cfr. M. Berengo, *Giornali veneziani del Settecento*, Feltrinelli, Milano 1962; F. Fido, *Bettina in bianco e nero: ritratti letterari di Elisabetta Caminer*, in G. Cerboni Baiardi (a cura di), *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, Vecchiarelli, Roma 2001, pp. 391-397; C. Sama, *Becoming visible*, cit., pp. 360 sgg.; F. Soldini (a cura di), *Stravaganze sceniche e letterarie battaglie*, Marsilio, Venezia 2006; A. Scannapieco, *Carlo Gozzi: la scena del libro*, Marsilio, Venezia 2006.
- 3 Il “Teatro moderno applaudito” si costruisce come un *work in progress* che riunisce testi drammaturgici esemplari di diversi generi (come commedie, tragedie, farse), che rappresentano la concreta pratica spettacolare in atto nella Serenissima e che vengono via via recensiti sul *Giornale dei Teatri di Venezia*: costituisce pertanto il termometro dei successi e insuccessi delle opere e del gradimento del pubblico e radiografano gli stadi e le vicende del transito fra il testo predisposto per la scena e l’opera licenziata per le stampe e le Lettere, oltre a fornire la traccia delle polemiche teatrali che animarono le rappresentazioni. Le raccolte conoscono diverse pubblicazioni, si ricorda la stampa più curata (allestita dallo stampatore Antonio Fortunato Stella, come si legge nel ‘privilegio di stampa’): *Il Teatro moderno applaudito ossia Raccolta di Tragedie, Commedie, Drammi*

nale, giostrata spregiudicatamente dall'*Account* gozziano del Baretti,⁴ ha permesso di illustrare in termini meno aleatori la logica e le dinamiche che mossero i pretesti agonistici, simpatie e animosità fino alle più acerbe vicendevoli denigrazioni. Queste, ben rappresentate dalle *Prefazioni* militanti alle rispettive traduzioni del teatro francese ed europeo di Elisabetta (fra cui la *Gabrielle de Vergy*, “une tragédie le plus terrible” di Dormont de Belloy)⁵ e del *Fayel* di F. Thomas-Marie Baculard d'Arnaud,⁶ tradotto dal Gozzi – un capitolo delle *querelles* veneziane, ampiamente lumeggiato di recente dalla studiosa della Caminer, da Sama a Von Kulessa, da Rita Lukoschik a Susanne Winter,⁷ quanto da un più equilibrato aggiustamento di tiro dell'infelice parabola storiografia gozziana, operato dall'ultima critica e di cui ha dato conto Adriana Tavazzi⁸ –, si avvalorano oggi come i tasselli prominenti di una pagina non ordinaria né meramente ristretta nei limiti delle biliose contingenze o nel contesto di una dialettica di opposizioni e polemiche accademiche e ‘gazzettiere’ su scelte e pratiche concretamente

e *Farse corredata di Notizie storico-critiche del* Giornale dei Teatri di Venezia, Tomo I, in Venezia l'anno 1796.

- 4 *Account of the manners and customs of Italy* (Davies, London 1768), scritto in risposta alle *Letters from Italy describing the customs and manners of the country, in the years 1765 and 1766* di Samuel Sharp (1766), che aveva fatto conoscere il Gozzi nel contesto della pubblicistica polemica coeva e della *querelle* goldoniana. Baretti prima sulla “Frusta” poi nell'*Account* aveva attaccato la riforma del Goldoni. Gozzi lo leggerà nell'edizione in francese (Genève 1773) (cfr. V. Giulia, A. Tavazzi, “Giornalisti...Romanzieri...e Foglirolantisti dell'Adria”: il “Nuovo Corrier letterario” e Antonio Piazza nelle polemiche editoriali di Carlo Gozzi, in G. Bazoli, M. Ghelfi (a cura di), *Parola, musica, scena, lettura. Percorsi nel teatro di Carlo Goldoni e Carlo Gozzi*, Marsilio, Venezia 2009, pp. 583-606.
- 5 *Gabriella di Vergy. Tragedia in cinque atti e in versi del Sig. di Belloy. Rappresentata nel Teatro detto di Sant'Angelo l'Autunno dell'anno 1771*, pubblicata nel secondo Tomo delle *Composizioni teatrali moderne* (la seconda edizione, a spese di Pietro Savioni, esce a Venezia nel 1774). La storia intricata della traduzione della *Gabrielle de Vergy* è stata ora ampiamente ricostruita, nel quadro delle opzioni della Caminer per il genere misto, il *drame bourgeois* o *tragédie bourgeois*, da S. Winter, *Il cuore mangiato. Versioni teatrali francesi e italiane nel Settecento*, in G. Bazoli, M. Ghelfi, *Parola, musica, scena, lettura*, cit., pp. 551-565.
- 6 *Il Fayel. Tragedia del Sig. d'Arnaud. Tradotta in versi sciolti dal Co: Carlo Gozzi*, Colombani, Venezia 1772, la prefazione si legge da p. 26. Per le questioni della *Prefazione* di Gozzi al *Fayel* si veda anche: L. Giari, *Carlo Gozzi in guerra con le traduzioni del teatro francese moderno, ovvero i sentimenti nascosti sotto le idee*, in A. Fabiano (a cura di), *Carlo Gozzi entre dramaturgie de l'auteur et dramaturgie de l'acteur. Un carrefour artistique europeen*. in “Problemi di critica goldoniana”, XIII, 2007.
- 7 Cfr. S. Winter, *Il cuore mangiato*, cit., pp. 551-581.
- 8 Cfr. A. Tavazzi, *Giornalisti...romanzieri*, cit., pp. 585-586.

allestite nel circuito del teatro nostrano della Serenissima. Il dibattito aperto fra il Gozzi e la Caminer, sempre incluso nella vulgata storiografica fra i corollari della *querelle* goldoniana e, solo per effetto distorto del *Manifesto del Conte Carlo Gozzi... ai Fogliolantisti dell'Adria*, fatto convergere, fra meschine censure e feroci invettive rivolte a “infelici e molesti ingegnetti”,⁹ a senso unico contro l’“Europa letteraria” dei Caminer e delle loro scelte europee in termini di teatro, è invero un dibattito ben più dirimente. Questo coinvolse una pluralità di soggetti e questioni, ma soprattutto di livelli in cui si insinuò la polemica, sullo spartiacque di quell’onda lunga prodottasi dalla *querelle des anciens et des modernes* in grado di mobilitare, nel corso del secolo, istanze e scenari riformatori della civiltà teatrale nel suo complesso e rispetto alla valorizzazione di una funzione e di una filosofia civile della *mimesis* drammaturgica: autentico veicolo di diffusione delle idee moderne intorno a cui si strinse il nodo fra *nazione* e *civiltà*, “scuola delle virtù” di promozione allo “spirito [delle leggi] e della libertà”.¹⁰

Si allude qui a quel *parterre* che, nel secondo Settecento, chiama in causa il capitolo delle traduzioni europee destinate ad essere il termometro e lo strumento vitale di una “novità e arditezza” necessarie al progresso di una vera cultura moderna della parola e del teatro, e di un tribunale della critica e dello “spirito ragionatore” del secolo non arroccati su parametri e modelli di stile e di gusto pedanteschi, persistenti anche al fondo di quegli orientamenti intellettuali di vocazione modernista in cui – richiamando le *Osservazioni sull'arte del tradurre* di D'Alembert¹¹ – si doveva storicizzando “riumanizzare i Greci divinizzati”, ossia reinterpretare la dialettica fra l’antico e il moderno nel quadro di una nuova coscienza polifonica della ‘varietà’ del progresso (i volterriani “costumi degli uomini e rivoluzioni

9 In *Manifesto del Co: Carlo Gozzi, dedicato a' magnifici Signori Giornalisti, Prefattori, Romanzieri, Pubblicatori di Manifesti e Fogliolantisti dell'Adria*, s.n.t. (ma per il Colombani, in Venezia, 1772), p. 9.

10 Cfr. F.S. Minervini, *L'utopia della legge nell'Illuminismo meridionale. Saggi filosofici e modelli teatrali* (Genovesi, Personé, Pagano), in “Critica letteraria”, CXCVI, 2022, pp. 571-589, qui p. 585-587. La citazione è da F.M. Pagano, *Saggio sul gusto e sulle belle arti*, del 1785, ma soprattutto dal *Catechismo repubblicano* [art. 299], ampiamente discusso, riguardo al ruolo che ebbe nello sviluppo di modelli e concezioni avanzate del teatro rispondenti a quella *religione civile*, così detta da Filangieri, in cui si declinavano le nuove idee dei Lumi, già da A. Quondam, *Teatro senza rivoluzione: politica e sentimento nelle Opere drammatiche di Francesco Mario Pagano*, in “AASN”, XXXVI, 1975, pp. 347-371.

11 Ripreso in M. Cesarotti, *Ragionamento preliminare al corso di letteratura greca*, in E. Bigi (a cura di), *Dal Muratori al Cesarotti, IV. Critici e storici della poesia e delle arti*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960, pp. 287-303, qui p. 295.

dell'indole umana")¹² e dei valori e traguardi della civiltà europea; ma che, per i letterati italiani, si scontrava ancora con tutti i limiti di un giudizio calibrato su una misura prettamente retorica e una concezione univoca e invariante del Bello.¹³

È quanto nel suo anticonformismo da "spregiudicato europeista", come lo definiva il Binni,¹⁴ sostiene Melchiorre Cesarotti con tratti e ragioni tipicamente illuministi, in un'illustre epistola al classicista Clementino Vannetti,¹⁵ riguardo a una "novità e arditezza" del tradurre consacrati a una volterriana "idea di progresso come mito storico e programmatico del moderno",¹⁶ dove "l'eloquenza, la poesia [e il teatro] contraddistinguono il carattere delle nazioni" e dove "l'impero delle costumanze è ben più vasto

12 Voltaire, *Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain* (1745), in Id., *Essai sur le moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, a cura di R. Pomeau, Garnier, Paris 1963, II, pp. 815-816: "J'ai voulu [...] mettre sous mes yeux un précis de l'histoire du monde, laquelle nous intéresse davantage à mesure qu'elle devient plus moderne. Ma principale idée est de connaître autant que je pourrai les moeurs des hommes et les révolution de l'esprit humain".

13 Riguardo allo sviluppo in Cesarotti di un processo di "relativizzazione del gusto" guidato dalle letture progressive di una linea filosofico-estetica razionalistica e sensistico-empirista (introiettate originalmente dal professore padovano, fuori da quella logica contrappositiva tra razionalismo ed empirismo comunemente accolta da una certa vulgata storiografica), Stefano Arteaga la individuava nelle "profonde sorgenti dei Montesquieu, degli Hume, de' Voltaire, degli Alembert, dei Sultzer" (cfr. N. Borsellino, *Arteaga, Stefano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1962, IV, pp. 352-355; e M. Cesarotti, *Epistolario*, II, Molini Landi, Firenze 1811, Lettera LXXII, Bologna, 30 marzo 1784); oltreché nel confronto con Diderot, "sia il teorico dell'estetica, autore della voce *Beau* dell'*Encyclopédie*", sia presumibilmente il filosofo dei *Pensieri sull'interpretazione della natura*, come sostiene Romana Bassi nella sua ampia *Introduzione* a M. Cesarotti, *Saggio sulla filosofia del gusto*, a cura di R. Bassi, Marsilio, Venezia 2010, pp. 9-45, qui p. 25-26. La Bassi, mostra un Cesarotti debitore di Diderot: "per la nozione di una natura che manifesta infinite mutazioni delle sue forme", "una natura dinamica che se da un lato continua a presentarsi quale fonte d'imitazione per la poesia, dall'altro vale però a liberare la poesia dalla cristallizzazione e dalla codificazione dei suoi insuperabili modelli". Di rilievo per le fonti, l'estratto manoscritto dell'opera di Diderot, di mano di Giuseppe Toaldo, mentore di Cesarotti, che si legge nella Biblioteca del Seminario Maggiore di Padova, ms. 800.

14 W. Binni, *Melchiorre Cesarotti e la mediazione dell'Ossian* [1943], in Id., *Preromanticismo italiano*, III, Sansoni, Firenze 1985, p. 152.

15 La lettera di Melchiorre Cesarotti a Clementino Vannetti si legge in E. Bigi, *Dal Muratori al Cesarotti*, cit., pp. 507-508.

16 È la definizione che si legge in *Introduzione* di Fabio Finotti a *Il "Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica": l'antico, il moderno, l'origine*, in

di quello della natura [...] spande la varietà sulla scena dell'universo" e, a fronte di "un piccolo numero di principi invariabili [*secondo natura*]", "la cultura produce frutti diversi".¹⁷ Ragioni tutte, che inaugurano nuove modalità di giudizio e un cambio di mentalità nel rapporto fra il culto dei classici e l'afflato di una nuova tradizione e di una cultura europee in cui – dirà con straordinaria apertura Cesarotti, ancora nel 1785, prima dei dissesti provocati dalla Rivoluzione francese e da Napoleone – cifra è un "commercio d'idee di cui niuno ha la proprietà, tutti l'uso", e in cui tuona la denuncia dei pregiudizi e dei cattivi caratteri di un'"arte critica", tecnicisticamente retorica e provinciale, di un "italianismo" dove domina: "la servile imitazione, la superstizione della lingua, la scarsità delle idee, la timidezza eccessiva nello stile, l'abborrimento a tutto ciò che sente", per l'appunto, "di novità e di arditezza". Il discorso di Cesarotti, proiettato su direttrici che, con un netto anticipo di anni, troveranno poi significativi sviluppi nel ben più noto *battage* classico-romantico, provocato proprio dall'articolo staëliano sull'*Utilità delle traduzioni*, affianca un programma di riadattamenti (dai più illustri su Omero e Ossian ai più strettamente teatrali del *Cesare* e del *Maometto* di Voltaire) e riassume i contenuti teorici trattati nei suoi *Ragionamenti sulla tragedia e sull'arte poetica* (dal 1762) e nel *Saggio sulla filosofia del gusto*, nella storia intricata delle sue redazioni e dei ripensamenti da quel 1777, anno della cooptazione del *maître à penser* patavino nell'Arcadia romana di Gioacchino Pizzi. È un'Accademia in cui circolavano tensioni interne, non troppo sopite, riguardo al programma coltivato di "poesia filosofica" e didascalica, compulsivo di indirizzi intellettualistici ed estetici, vecchi e nuovi, che su un'onnipresente "sottomissione pregiudiziale ai modelli classici e alla supposta superiorità degli antichi"¹⁸ si prefiggeva di innestare tentate convergenze con le poetiche ed estetiche della "sensibilità", dell'"entusiasmo", dell'empirismo, da Du Bos a Hume e Locke.¹⁹ Cui Cesarotti mostra, nel *Saggio*, di voler replicare in nome di

M. Cesarotti, *Sulla tragedia e sulla poesia*, a cura di F. Finotti, Marsilio, Venezia 2010, pp. 9-60, qui p. 30-31.

17 Si traduce da Voltaire, *Résumé de toute cette histoire jusqu'au temps ou commence le beau siècle de Louis XIV*, in Id., *Essai sur le moeurs*, cit., p. 808.

18 Cfr. R. Bassi, *Introduzione*, cit., pp. 14-15.

19 Per l'analisi delle tensioni interne all'Arcadia del Pizzi, a cui il *Saggio* del Cesarotti era dedicato nella sua prima veste e con il titolo *Ragionamento spedito all'Arcadia* in termini di una scrittura militante e di discussione con le idee promosse dal programma arcadico dei nuovi ambiziosi "pastori filosofi", si rinvia alla ricostruzione dettagliata del libro di A. Nacinovich, *Il sogno incantatore della filosofia*. *L'Arcadia di Gioacchino Pizzi, 1772-1790*, Olschki, Firenze 2003, pp. 143-155; per la discussione di Cesarotti sulle categorie dell'entusiasmo

una scelta antipurista e di valorizzazione di una poetica espressivistica, di una “poésie de nature et de sentiment”, ritenuta superiore alla “poesia di riflessione e di spirito”.²⁰ Sono questi, altresì, le premesse e i paradigmi concettuali su cui si fisseranno i cardini del “naturalismo illuministico” dell’abate patavino (con una natura accettata “in tutte le sue differenze e marchi d’individualità”) che si proponeva di edificare una nuova “arte critica” del Moderno, di sentore vichiano nel suo ridisegnarsi su un’antropologia e una “filosofia della storia”, e sia pure di un Vico ‘personalizzato’ e riletto attraverso il filtro delle rimediazioni di Clemente Sibiliato e Giuseppe Toaldo.²¹ E, soprattutto, come è già stato notato, riletto attraverso i

cfr. P. Ranzini, *Verso la poetica del sublime: l'estetica "tragica" di Melchiorre Cesarotti*, Pacini, Pisa 1998. Il *Saggio* cesarottiano nella sua prima configurazione come *Ragionamento*... venne dato alle stampe nell’opuscolo arcadico intitolato: *Festa pastorale celebrata dagli Arcadi nel fausto giorno in cui nella Sala del Serbatoio di Roma fu collocata la dipinta Effigie dell'inclito Moronte abate Melchior Cesarotti*, per Luigi Vescovi e Filippo Neri, in Roma 1785, pp. 13-38. Nel *Saggio*, Cesarotti, che passa in rassegna alcune delle tesi più significative delle *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura* di J-B. Du Bos (Pissot, Paris 1770⁷), fra cui in particolare quelle su “le génie des Nations” (*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 1770, t. II, pp. 10-11), e della *Dissertation sur la règle du goût* di Hume (oltre che delle *Reflexions sur le passions* e della *Dissertation sur la tragédie*, lette nella traduzione francese del 1759: *Dissertations sur les Passions sur la Tragédie sur la Règle du goût*, Schneider, Amsterdam), procede a una serrata rettifica della concezione di “poesia filosofica” coltivata dall’Arcadia romana del Pizzi, in quanto il convergere di poesia-filosofia (che comunque devono mantenere la specificità dei loro linguaggi, così come il connubio di “piacere” e “utilità”) non si riduce a una filosofia che fa da serbatoio di argomenti per la poesia, ma a una nozione di filosofia al servizio della critica dei pregiudizi e della superstizione.

20 È quanto Cesarotti ribadisce in un’illustre lettera a Macpherson, scritta tra il 1762-1763, che si legge in E. Bigi, *Dal Muratori al Cesarotti*, cit., pp. 486-489.

21 Nelle Memorie *Della vita e degli studi dell’abate Melchiorre Cesarotti* (Nel Seminario, Padova 1810) e nell’*Elogio* scritti da Giuseppe Barbieri, il biografo che ambisce a presentare il Cesarotti nel cenacolo patavino delle sue amicizie intellettuali e nel suo ruolo di promotore della cultura moderna nel consesso dell’Accademia di scienze, lettere e arti di Padova, fondata nel 1779 e presso cui svolse l’ufficio di “segretario perpetuo”, lo ricorda come esempio del “filosofo-letterato” del suo tempo e sottolinea l’influenza del magistero di Giuseppe Toaldo e del dialogo con Clemente Sibiliato (e con il suo saggio *Sopra lo spirito filosofico nelle belle lettere*, letto in Accademia nel 1779) per la ripresa della “filosofia della storia” vichiana che – come sostiene Finotti – disegnerebbe in Cesarotti un percorso “non dal primitivo al moderno, ma dal moderno al primitivo ancora nascosto nel fondo del moderno”. Il collega Sibiliato si era interessato, soprattutto, delle *Orazioni inaugurali* di Vico in ragione dei suoi ripensamenti sul ruolo dell’eloquenza. La conoscenza della *Scienza nuova*, da parte di Toaldo, si documenta sul cit. ms.

capisaldi del razionalismo e della “critica del pregiudizio” del volterriano *Essai sur la poésie épique*:²² ossia, di un testo capitale nell’interpretazione settecentesca del “perfezionamento” e del “progresso” delle arti nel quadro di un cammino di “civiltà” e di una dialettica fra “natura” e “artificialità”, “barbarie” e “delicatezza”, declinata sull’eteroglossia e sulle individualità *des différents goûts des peuples* e delle Nazioni.

Si delinea così un cammino che impone nuovi parametri di giudizio, di sensibilità e di stile e che dà prova di assimilare profondamente l’idea volterriana della traduzione come confronto di culture e relazione fra sistemi letterari e intellettuali diversi, perché, come dirà Cesarotti nel suo commento e nella traduzione della *Préface des éditeurs*²³ alla *Mort de César* del signor de Ferney, tragedia-libero rifacimento del *Cesare* shakespeariano, la sua operazione non aveva inteso trasportare fedelmente un testo da una lingua in un’altra, ma piuttosto “riformare la cultura francese secondo un gusto inglese”. È quella stessa operazione che l’abate patavino ardiva di compiere con la traduzione dell’*Ossian*, rendendo inglese e reinverginando con nuovi colori ed armonie la consunta tavolozza della poesia italiana. La ‘poetica della naturalezza’, messa a fuoco dal Cesarotti, all’interno delle polarità del pensiero illuministico, fra ragione e sensibilità, tra l’universale razionale del giudizio e la singolarità dei sentimenti (delle passioni, della natura interna, scaturigine della “fantasia gagliarda” creatrice)²⁴ e dei gusti

803 della Biblioteca del Seminario Maggiore di Padova. Ma si veda in particolare G. Costa, *Melchiorre Cesarotti, Vico and the Sublime*, in “Italice”, 1, 58, 1981, pp. 3-15; A. Battistini, *Un “critico di sagacissima audacia”*: il *Vico* di Cesarotti, in G. Barbarisi, G. Carnazzi (a cura di), *Aspetti dell’opera della fortuna di Melchiorre Cesarotti*, Cisalpino, Milano 2002, 1, pp. 19-70; G. Pizzamiglio, M. Sanna (a cura di), *Momenti vichiani del primo Settecento*, Guida, Napoli 2001; e C. De Michelis, G. Pizzamiglio (a cura di), *Vico e Venezia*, Olschki, Firenze 1982.

22 Cfr. F. Finotti, *Introduzione*, cit., p. 151, n. 24: “La trattazione di Cesarotti sul ‘genio delle nazioni’ segue gli sviluppi ‘internazionali’ dell’illuminismo di Voltaire, “the Difference of Genius between Nation and Nation”. *L’Essai sur la poésie épique*, pubblicato in inglese (1727), tradotto poi in francese, prima da Desfontaines (1728) e, nel 1733, dallo stesso Voltaire, si apre proprio con un capitolo intitolato *Des différents goût des peuples*.”

23 La *Préface des éditeurs* alla *Mort de César*, *preface* che è riconosciuta di Voltaire, venne pubblicata a partire dall’edizione di Amsterdam del 1736 delle opere dell’autore.

24 M. Cesarotti, *Ragionamento sopra l’origine e i progressi dell’arte poetica*, in Id., *Sulla tragedia e sulla poesia*, cit., pp. 130-131, dove polemizzando con gli aspetti dell’intellettualismo del Gravina e le sue tesi della *Ragion poetica*, afferma: “il piacer dell’imitazione è in ragion composta della imitazione stessa e della bellezza delle cose imitate, che le cose della natura o degli uomini, non essendo mai o rade volte perfette, per produrre il massimo diletto è necessario o sceglierle

(conformi allo “spirito delle Nazioni” e a un’idea storicizzata di progresso e di critica del pregiudizio, che illumina i vari stadi di civiltà e si apre alle “antichità barbariche”) mette a nudo la coscienza infelice e l’inattualità delle diatribe regolistiche sull’imitazione, avversando ogni insulsa presunzione universalizzante dei baconiani *idola tribus* ed *idola fori*: ossia dell’abito retorico e teorico “di farsi schiavo d’un autore, d’una nazione, d’un secolo, di adorarne i difetti stessi, e dar tortura all’ingegno per giustificarli a dispetto della ragione e del gusto”.²⁵

Sulla traccia baconiana si dà così scacco a quella vichiana “boria delle nazioni” (gli *idola fori* legati al linguaggio)²⁶ e a quella “boria dei dotti” (gli *idola theatri* di Bacon), figlie dei ‘pregiudizi’ che impongono la supremazia di una nazione su un’altra, di una lingua rispetto a un’altra, del passato sul presente, di una scuola o di un autore. Di conseguenza – continuava Cesarotti –, discutendo riguardo alla variabilità del “genio retorico” della lingua, in polemica con il Condillac, che lo riteneva “immutabile”, come, “derivando da principi diversi, non *potesse* avere come l’altro [*ossia*: “il genio grammaticale”] una rigidità immutabile”, tale per cui non vi era dubbio che esso fosse “il risultato del modo di concepire, di giudicare,

o perfezionarle; che essendovi due sorte di imperfezioni, l’una che consiste nella mediocrità del bello, l’altra nella mistura del difettoso, converrà perfezionare in ambedue queste non meno gli oggetti che i caratteri, le passioni, le azioni. Avrebbe finalmente compreso [*sempre il Gravina*] che nelle cose le quali imitate dilettono, vi son due spezie di piaceri: l’uno che vien da natura, l’altro che nasce dalla educazione, dall’uso e da’ pregiudizi. Il primo è assoluto, universale, immutabile, l’altro relativo, nazionale, soggetto a mille cambiamenti [...]”. Discutendo poi con “l’eccellente discorso *Sopra la regola del gusto* di Hume”, riguardo alla poesia come “scienza pratica” che trae le regole dall’esperienza, e quindi con l’idea dell’imitazione dell’empirismo, ridotta a pratica, sostiene: “ella [*la poesia*] non ha bisogno di strumenti; ella non deve i suoi principi ad alcuna cosa esterna, ella li trova tutti nell’animo ove rinchiusa fermenta; le passioni la svegliano, la fantasia la veste”.

- 25 M. Cesarotti, *Saggio sulla filosofia del gusto*, cit., p. 71. Il nodo delle questioni qui trattate, che porta al criterio della ‘relativizzazione dei gusti’, era già stato impostato da Hume (*Della regola del gusto*, cit., pp. 430-431) alla luce della critica dei pregiudizi, con esiti che sfociavano in conseguenze scettiche sul piano del giudizio e della morale. Cesarotti pur rifacendosi a Hume, lo rettifica con la teoria degli *Idola* esposta da Francis Bacon negli aforismi 39-67 del I libro del *Novum Organum*, e procede per via di distinguo dallo scetticismo del filosofo inglese (cfr. R. Bassi, *Note a Saggio sulla filosofia del gusto*, cit., pp. 92-93).
- 26 F. Bacon, *Novum organum* [ora in F. Bacone, *Nuovo organo*, Bompiani, Milano 2002], I, 43; I, 44. Per la “boria delle nazioni” che è lessico vichiano, cfr. G.B. Vico, *Principi di scienza nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni*, (1744), dignità III, par. 125, p. 495.

di sentire che domina presso i vari popoli, quindi il “genio della lingua” è propriamente l’espressione del “genio nazionale”.²⁷

Il discorso, che segnala perspicuamente la sua derivazione dalle teorie del *De l’Esprit* di Helvétius²⁸ per il quale la lingua, come la morale, sono espressioni del popolo e del suo pensiero, nonché della forma di governo e delle leggi che lo reggono, non della realtà geografica o del clima, come aveva sostenuto Montesquieu nell’*Esprit des lois*, mostra di declinare una ‘filosofia del gusto’ nella dimensione di “un’etica della critica”, esercitata – come a ragione sostiene la Bassi²⁹ – per mezzo della capacità di “giudizio del gusto”, inteso quale *ethos* e motore educativo verso una scelta di libertà individuale e civile dai “pregiudizi dell’istinto” e della cultura, ossia dagli *idola* dogmatici radicati dalla superstizione e dal “fanatismo”.³⁰ Perciò Cesarotti, nella progressiva messa a fuoco della sua nozione di “gusto delle nazioni”, storicizzata e riversabile sul piano della pratica e dei principi della ‘morale politica’, perché parametro di discernimento e di libertà (“dall’adorare un nome sull’altrui fede”, dal cedere al “basso indegno artificio di far la corte all’opinione dominante” e “lusingare i pregiudizi d’un paese e d’una setta”)³¹ e giudizio unitario che illustra, stando ai presupposti evinti

27 M. Cesarotti, *Saggio sulla filosofia delle lingue*, in *Opere scelte*, a cura di G. Ortolani, le Monnier, Firenze 1945, I, p. 109.

28 Ne parla ampiamente F. Piva, *Contributo alla fortuna di Helvétius nel Veneto del secondo Settecento*, “Aevum”, XLV, 5/6, 1971, pp. 430-463, a tale saggio si fa riferimento anche per le modalità della rilettura di Helvétius, praticate negli ambienti intellettuali veneti.

29 Cfr. R. Bassi, *Introduzione*, cit., pp. 44-45.

30 L’Helvétius in *De l’esprit* era venuto ampiamente dissertando sulle cause morali e politiche circa “l’evoluzione delle idee e del carattere degli uomini” (*De l’esprit*, disc. III, capp. XXVIII-XXX). Cesarotti e il suo circolo lo leggono presumibilmente nella edizione parigina del Durand, del 1758. Nonostante la sorvegliatissima censura verso le opere di Helvétius in ambiente veneto, l’opera “andava per le mani di molti”, e come affermano anche suoi acerrimi critici, come il gesuita bassanese Giambattista Roberti, il riconoscimento e l’importanza del valore del testo appariva indiscussa: “il famoso *Esprit* del signor Elvezio che senza controversia va tra i primi dei libri moderni” (in G. Roberti, *Della probità naturale*, in *Opere*, Bassano 1797, VII, p. 180). Nel 1766, il giansenista bresciano Giuseppe Almici pubblica le *Osservazioni sopra il libro del signor Elvezio, intitolato lo Spirito*, a Brescia, con i tipi di Giambattista Bossini. Il commentario intende presentarsi come un’operazione di confutazione dei contenuti più spregiudicati e contrari alla morale cattolica del testo helvetiano, ma agisce anche in termini di bonifica e di neutralizzazione degli esiti irreligiosi delle teorie più fruibili del pensiero di Helvetius, di cui, peraltro, si apprezza lo stile eloquente e la “novità di materie” (*Osservazioni sopra il libro*, cit., p. 5).

31 M. Cesarotti, *Riflessioni sopra i doveri accademici*, in E. Bigi, *Dal Muratori a Cesarotti*, cit., pp. 277-278.

dalle teorie helvetiane, il nodo cogente che lega, nei diversi stadi della civilizzazione, lingua, pensiero e forme di governo, finiva per argomentare:

tutto ciò dunque che cangia, o modifica il secondo genio [*il genio della nazione*], dee necessariamente portar tosto o tardi anche nel primo una alterazione corrispondente. Ora chi non conosce le vicissitudini morali e politiche delle nazioni, e la loro influenza mal contrastata dal clima, influenza che trasforma un popolo di eroi in una greggia di schiavi, e al rozzo e libero linguaggio della schiettezza repubblicana sostituisce la politezza lusinghiera e l'ingegnosa urbanità della corte?³²

Helvétius, nel *De l'homme*, aveva sostenuto che "l'expérience prouve donc le caractère et l'esprit des peuples changent avec le forme de leur gouvernement".³³ Cesarotti, nel rimarcare che "il carattere retorico di tutte le lingue è progressivamente alterabile", riprende e riadatta la tesi helvetiana che "le cose morali e politiche colla loro lenta influenza portano un'alterazione nel sistema intellettuale del secolo, e ne configurano il genio"; così che "il genio nazionale prepara e forma a poco a poco quello degli scrittori".³⁴

Nel luglio del 1774, sarà proprio il *Giornale Enciclopedico* di Elisabetta Caminer a dare voce e visibilità divulgativa ad alcuni dei *riflessi* teorici più avanzati della "critica del gusto" cesarottiana, a segno di un indubbio programma condiviso, attraverso la *review* di Giovanni Scola (e di Elisabetta) del *De l'homme* di Helvétius, letto nell'edizione londinese postuma delle *Opere*, del 1773.³⁵ Considerando la censura in cui era incorsa l'opera da parte dei Riformatori dello Studio di Padova, in quanto testo "pernizioso, contrario alla morale, ai principi e alli buoni costumi",³⁶ l'intervento sul *Giornale* mascherava una regia di scelte e interessi che andavano ben

32 *Ibid.*

33 C.-A. Helvétius, *De l'homme*, in *Oeuvres Complètes d'Helvetius*, Crapelet, Paris 1818, II, p. 208.

34 M. Cesarotti, *Saggio sulla filosofia delle lingue*, cit., p. 114. Nella riedizione del *Saggio*, nel 1800, dopo gli anni della cruenta parabola rivoluzionaria, Cesarotti aggiunge la nota dolente: "l'autore non prevedeva che dentro pochi anni si sarebbe trovato il modo di conciliar l'antipatia religiosa con l'indifferenza, e il pieno scetticismo morale col più assoluto dogmatismo politico" (*Saggio sulla filosofia delle lingue*, in E. Bigi, *Dal Muratori al Cesarotti*, cit., p. 395).

35 G. Scola [ed E. Caminer], *De l'homme... Dell'uomo, delle sue facoltà intellettuali e della sua educazione. Opera postuma del Sig. Elvezio*, Società tipografica, Londra 1773, *Giornale Enciclopedico*, VII, Luglio 1774, p. 65.

36 *Ordine degli Illustrissimi ed Eccellentissimi Riformatori dello Studio di Padova* (cfr. F. Piva, *Contributo alla fortuna di Helvétius*, cit., p. 438).

oltre la logica delle mere contingenze informative. Fatto è che i redattori, si crede non fortuitamente, indirizzano l'attenzione dei lettori proprio su quei passi del *De l'esprit* e del *De l'homme* da cui anche Cesarotti aveva attinto stimoli e argomenti per la sua "filosofia del gusto" come esercizio di discernimento e battaglia illuministica contro i pregiudizi.³⁷ Merita, a tal proposito, di essere riportato per esteso il passo esemplare con cui Scola e Caminer, sulla traccia del pensiero helvetiano, discutono sulla teoria climatica di Montesquieu riguardo alla varietà del "gusto" e dei caratteri del "genio delle nazioni"; passo che, fra l'altro, si conclude con l'esortazione a "un severo esame" assunto a regola di un sistema di idee capace di "scuotere le antiche tenebre dell'opinione e del pregiudizio", e che si rivela un perfetto *pendant* dell'invito alla "intima persuasione" rivolto da Cesarotti, nelle *Riflessioni sopra i doveri accademici*, ai suoi auditori perché si incammino verso una liberatoria "dottrina del gusto" ("niente si adotti senza un esame severo, senza una piena conoscenza di causa [...] e vogliansi piuttosto *errar giudicando*, che appagarsi di *coglier nel vero credendo*"):³⁸

È noto a tutti gli studiosi, che Montesquieu nel suo *Spirito delle leggi* fa dipendere i costumi, le legislazioni e i governi per la maggior parte dal clima, il quale forma gli uomini con diversità d'organizzazione; e che all'opposto Elvezio nell'Opera sua dello *Spirito* tutto attribuisce all'educazione. Quest'indecisa questione è forse una di quelle, che non si decideranno giammai; noi non oseremo pronunciare chi dei due nominati grand'uomini abbia adottato ragioni più probabili; ma siccom'egli è impossibile il far nascere l'uomo medesimo sotto a due climi differenti, e il farlo passare successivamente per due differenti generi di educazione senza che le idee prodotte dall'una si frammischino con quelle dell'altra, potremo concludere, che una quistione la quale dovrebbe

37 Si veda la complessa argomentazione di Cesarotti sull'analisi che "il piacere, e il dolore, benché sieno sentimenti così diversi, pure 'non differiscono molto nella loro causa'" (M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il diletto della tragedia*, cit., pp. 73-74), che parte dalle *Réflexions critiques* di Jean Baptiste Du Bos e dalle *Réflexions sur la poétique* (1685) di B. Bouvier de Fontenelle, entrambi letti e filtrati da Cesarotti attraverso la *Dissertation sur la Tragédie* (1759) di Hume e la sua opinione sulla "trasfusione delle passioni" (p. 79) per approdare al pensiero del *De l'Esprit* (1758) di Helvétius: "Per ridurre i vari sentimenti di piacere ad un principio generale, io dirò, che questo non può nascere, se non dall'idea del vantaggio e dell'istruzione che l'uditore, o lo spettatore ricava da un fatto atroce e compassionevole" (*Ragionamento sopra il diletto*, cit., pp. 86-87). *L'Esprit* di Helvétius *diviene per Cesarotti* l'ultimo anello di una catena di riflessioni che parte da Condillac, Locke/Hume per confluire in Helvétius (cfr. anche la Lettera, da Padova, a Giuseppe Toaldo, 19 maggio 1760, in *Lettere d'uomini illustri*, Biblioteca del Seminario di Padova, ms. 733).

38 M. Cesarotti, *Riflessioni sopra i doveri accademici*, cit., p. 277.

dipendere affatto dall'esperienza, non sarà mai decisa in modo infallibile e convincente. Checché ne sia, gli sforzi però de' gran genj, anche relativi a quelle verità che la misteriosa natura non lascia scoprire, sono sempre utili al genere umano, *poiché il severo esame a cui vengono richiamate tutte le idee scuote le antiche tenebre dell'opinione e del pregiudizio, e scioglie lo spirito dagli inciampi della finta verità, rimettendolo nell'ardita libertà di ricercare con attenzione, e di dubitare con fondamento.*³⁹

Il programma cesarottiano segna il passo con cui lo "spirito filosofico" permea linguaggi e nozioni del tribunale della critica e indirizza i progressi di un'arte poetica aperta a un criterio dominante di "relativizzazione del gusto", dove le questioni retorico-estetiche (degli stili e modelli) si annodano con quelle antropologico-culturali dei 'sistemi delle Nazioni' e dei governi, secondo quella prospettiva tracciata da Voltaire e ripresa dal *De l'Esprit* di Helvétius nella configurazione del legame che si instaura fra il piacere e l'utilità /interesse assunto quale motore dei popoli e degli sviluppi delle lingue. Di cui una ricaduta esemplare si rivela, infine, quella che induceva il Cesarotti, nel 1785, nel *Saggio sopra la lingua italiana*, profondamente influenzato dalle teorie di Condillac e di Locke nella ricerca di un linguaggio naturale dipendente dalle impressioni dei sensi e dagli impulsi immaginifici delle passioni, a sostenere che non esistesse in origine e non avesse senso alcuno "una gerarchia delle lingue, dal momento che ogni lingua veniva manifestandosi come creazione di un popolo ignorante che cerca di esprimersi".⁴⁰

La riflessione sul gusto, che Cesarotti condivise con il cenacolo dei sodali e allievi (dal Toaldo al Sibiliato, da Matteo Franzoia a Giovanni Scola e Alberto Fortis, figure, queste ultime, che costituiranno poi una presenza determinante nella conduzioni dei giornali e delle battaglie critiche di Elisabetta Caminer), stretto intorno al suo insegnamento in Accademia e in quei salotti privati, di vivace diffusione della cultura dei Lumi, quale quello di una *salonnière* come Francesca Capodilista, madre del Fortis,

39 G. Scola, *De l'homme [...] Dell'uomo*, cit., p. 65. Corsivo nostro.

40 Il magistero cesarottiano in termini di 'gusto' e 'lingua' incide radicalmente sulla formazione e il pensiero di Giovanni Scola, il maggior collaboratore ed *alter ego* della Caminer sul *Giornale Enciclopedico* che nell'articolo pubblicato nel settembre del 1777 rielabora le idee cesarottiane a sostegno "di un buon italiano, intellegibile [*sic*] a tutti in cui si possano esprimere le idee correnti" "a profitto pratico della società", e che in un altro articolo del gennaio 1779, auspica, sulla traccia di Locke, Condillac e D'Alembert, il progresso di "una lingua forte, precisa, armoniosa, ch'esprima distintamente tutte le idee e nello stesso tempo in cui scuote il cervello, tocchi anche il cuore, richiami l'anima al sentimento reale e non la faccia vagare per la sfera delle chimere".

non si confina nel dominio dell'eloquenza e degli *idola theatri*, affinando nuove "modalità di giudizio" e di critica della superstizione e dei fanatismi, quanto dei dispotismi stessi gerarchici, intellettuali e reali, delle forme della cultura e degli Stati. Tutto ciò, però, senza mai dimettere quella intrinseca e genetica vocazione umanistica a una ritrovata consonanza di *ethos* e *poiesis*, di etica e retorica (alla radice, peraltro, della lezione dello stesso Bacone), di antidoto verso esiti e conseguenze teoriche e pratiche inclini a un più o meno radicale scetticismo, come nella *Regola del gusto* di Hume o nel pensiero di un certo sensismo utilitario.

Che il dibattito sollevato dalle convinzioni e dal programma del Cesarotti potesse sfociare in terreni inquieti ed estranei al tradizionale *battage* retorico della scena letteraria, lo testimonia *apertis verbis* una lettera che il padovano Gasparo Patriarchi scrive a Giuseppe Gennari,⁴¹ due letterati partecipi del *côté* gozziano degli avversari della gallomania e in rapporto non sempre pacifico con l'abate patavino; una lettera che riassume tutta l'ostilità e le incomprensione suscitate, negli anni Sessanta, dalla divulgazione delle teorie cesarottiane quali si erano venute enucleando nel *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica*:

la gente savia, dotta, perita, biasima, ripudia, detesta la nuova dottrina del Cesarotti, e vi so dire che se il conte [*Gaspare*] Gozzi non avesse rispetto a sua Serenità [*il doge*] e all'eccellentissimo Grimani, vorrebbe ribattere, non di fronte, ma collo scherzo, e ridendo, la sfacciataggine di quest'uomo. Vergogna! per adulare uno straniero [*Voltaire*] e per beccarsi qualche encomio e raccomandazione da lui, vilipendere tutti gli altri e Greci e Latini e Francesi e Italiani, e dire di quelle cose che sono contro ragione! [...] Un fanatico, un millantatore, un impostore che dice male di tutti non mi farà mai rinunciare a quelle dottrine che appresi da' buoni maestri, da' sani filosofi e da' più accreditati scrittori; *ché cotesta sua poesia universale, cioè che a tutti universalmente debba piacere, è una chimera, uno sproposito, una pazzia.*⁴²

41 L. Melchiori, *Lettere e letterati a Venezia e a Padova a mezzo il secolo XVIII: da un carteggio inedito*, Cedam, Padova 1942.

42 Corsivo nostro. La lettera si legge in L. Melchiori, *Lettere e letterati*, cit., pp. 22-24. Lo "straniero" adulato è plausibilmente Voltaire e si fa riferimento al programma di traduzioni volterriane di Cesarotti, così come il riferimento a Girolamo Grimani si motiva con il fatto che l'abate patavino dal 1759 era stato il precettore dei figli del patrizio veneziano; mentre il concetto di una "poesia universale" chiama in causa il passo del *Ragionamento sopra l'origine*, cit., pp. 111 sgg., dove si chiarisce l'idea di "una poesia infinitamente varia, ma universale", conciliando la tesi illuministica di una "ragione universale" con quella sensistico-empirista della "varietà inesausta" "della natura" e della "infinita diversità degli oggetti, risguardata sotto diversi punti di vista, [*che*] fa diverse

La “dottrina” del Cesarotti e il programma di traduzioni volterriane con cui l’abate padovano intendeva riformare l’orizzonte di attese e dei gusti del pubblico teatrale nella prospettiva di un sistema tragico improntato “a fini educativo-illustrativi”,⁴³ quale volterriana “palestra” di divulgazione delle idee e “miglior scuola del pubblico costume”, e di un impegno traduttorio che si avvale del Voltaire tragico per dare scacco allo “stile galante” di metà Settecento, rappresentano i prodromi che indirizzarono l’officina teorica, le scelte progettuali e la pratica drammaturgica di Elisabetta Caminer. Lo stretto legame che, soprattutto negli anni Settanta, stringe la letterata-giornalista e il maestro patavino affiora con evidenza dagli stessi carteggi cesarottiani dove, dal *corpus* delle lettere in francese che Cesarotti scrive all’eclettica e audace organizzatrice di cultura, si evince l’entità di un rapporto non occasionale di influenze esercitate dal maestro patavino, ma anche di vicendevoli scambi intellettuali, come nelle epistole dove Melchiorre discute con la Caminer della formula della nuova rivista, *Il Giornale Enciclopedico*, nato sulle ceneri dell’*Europa Letteraria*, di cui Elisabetta assume la direzione nel 1774 per riconfigurarla secondo i modelli del più aggressivo e militante giornalismo inglese e francese (dall’Addison a Voltaire e Diderot), e sborza un programma di indirizzi sensibile alla diffusione di un “illuminismo internazionale”.⁴⁴ Cesarotti la orienta a ridare anima agli *Estratti*, ossia a quelle rubriche impersonali erudito-informative (che in genere, accoglievano, tutt’al più, tonalità satiriche d’eredità ‘gazzettiera’), in favore di scritti originali in grado di spaziare nell’enciclopedia dei saperi, allargando così la cerchia dei lettori.⁴⁵ Negli articoli vergati dalla Caminer scorre la nuova linfa di uno stile battagliero, che erompe dagli argini di una praticata “impersonalità giornalistica”, strumento di un’ironia pungente e corrosiva con cui si veicola la qualità di un esercizio critico eccentrico ai pregiudizi, che la scrittrice riconduce alla lezione del Voltaire, del quale si profonde il pensiero a piene mani nelle pagine della Rivista.

Proprio nell’*Avviso*, che apre il numero d’esordio e promozionale del *Giornale Enciclopedico*, all’atto del suo trasferimento nella sede

impressioni negli animi umani” (M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il diletto della tragedia*, cit., p. 128).

43 Cfr. A. Beniscelli, *Cesarotti, Alfieri e i nodi del tragico* [2001], ora in Id., *“I più sensibili affetti”. Percorsi attraverso il Settecento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2022, pp. 307-331, qui p. 313.

44 Cfr. M.G. Di Giacomo, *L’illuminismo e le donne*, cit., pp. 33 sgg.

45 M. Cesarotti, *Epistolario*, in Id., *Opere*, vol. 36, II, Landi, Firenze 1815, pp. 304-306 (Lettera LXXXV).

vicentina (1777),⁴⁶ la giornalista dà conto della scelta del titolo con termini che riecheggiano il lessico e i concetti del *Dictionnaire raisonné* dell'*Encyclopédie*: si riporta, infatti, la parola *Enciclopedia* a un'idea di "concatenazione di cognizioni", dal momento che lo scopo del giornale intende focalizzarsi su una volontà "di raccogliere e presentare unite le cognizioni diverse"

le quali rimanendo sparse, e pel poco esteso commercio fra' librai d'Italia e gli Oltramontani, e pella disistima che certe nazioni hanno d'alcune altre, e per ragioni politiche e trascuratezza di molti, sarebbero in gran parte ignorate. L'autrice di questo foglio [...] non vuol già spargere un'aria di ampollosità sulla sua impresa, né dar ad intendere ch'ella sia necessaria all'umanità, che il mondo colto non possa farne a meno [...]: questi luoghi comuni della venalità o dell'amor proprio, non fanno l'elogio di un'opera. *Ma s'egli è vero che le cognizioni dell'intelletto, per una certa concatenazione di cause e d'effetti di fisico e di morale, sieno utili al cuore, e che il sapere contribuisca alla felicità, un repertorio di siffatte cognizioni, una relazione esatta e seguita del loro stato e de' loro progressi, un mezzo onde conoscer quell'opere che i vari amatori possono quindi procurarsi, un'unione di diversi pensieri di genti colte, non sarà per avventura inutile affatto.*⁴⁷

La Caminer mostra così di rifarsi al concetto enciclopedico di Diderot e al metodo critico di D'Alembert, con una mappa del sapere che intende far leva su una pluralità di interessi in grado di rispondere a un pubblico di lettori di diversa estrazione e cultura, in nome di un progresso intellettuale

46 In una lettera a Lazzaro Spallanzani, del 3 maggio 1777, Elisabetta lo informa: "Il Giornale Enciclopedico ch'era una volta l'Europa letteraria, passa da Venezia a Vicenza. I molti affari del padre mio non permettono di farsene una occupazione principale, egli consente ch'io me ne addossi il pensiero".

47 E. Caminer, *Pel "Giornale Enciclopedico". Avviso*, febbraio 1777. Foglio volante citato da Marino Berengo, *Giornali veneziani del Settecento*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 385 sgg. Corsivo nostro. Il Tomo primo del *Giornale Enciclopedico* esce nel gennaio 1774, Nella Stamperia Fenziana, in Venezia; nel 1777, la redazione e la stampa del giornale passa a Vicenza ed Elisabetta Caminer, che già aveva guidato il processo di lenta trasformazione della *Europa Letteraria* in *Giornale Enciclopedico*, assume la completa direzione della rivista, avvalendosi della collaborazione di intellettuali emergenti e rappresentativi delle diverse discipline cui si aprono le rassegne e gli indirizzi enciclopedici del giornale, e in particolare dell'avvocato vicentino Giovanni Scola, un convinto assertore della filosofia sensista e di Locke, di cui si fa divulgatore sul *Giornale Enciclopedico* attraverso le traduzioni del padre Francesco Soave. Della formazione di Giovanni Scola verso le tesi empiriste e la filosofia di Helvétius di critica alla metafisica e alla religione discute F. Piva, *Contributo alla fortuna di Helvétius nel Veneto del secondo Settecento*, in "Aevum", XLV, 3/4, 1971, pp. 234-287, qui p. 239-240.

messo al servizio di un modello di ‘civilizzazione’ umana, in cui si accorda il “fisico” con il “morale”, le istanze della ragione con le urgenze dei sensi e del cuore nel cammino che deve condurre verso una parabola felicitaria. La Caminer non nasconde anche la sua adesione alla lezione pedagogica di Locke, non solo riguardo al rilievo che viene concesso all’*esperienza*, ma soprattutto rispetto ai principi gnoseologici su cui si forma l’azione educativa dei giovani. Nella *Review* alla *Raccolta di opuscoli attinenti all’educazione della gioventù*, pubblicata sul *Giornale* nel settembre del 1779, si legge infatti:

Si presentino ai giovani i vari oggetti dell’universo: le molte idee cui somministrano riscalderanno, scuoteranno il loro cerebro, senza le nozioni del quale non può l’uomo percepire né fare confronti; queste idee molteplici e chiare perché offerte ai sensi da oggetti reali e semplici li faciliteranno questi confronti e produrranno giudizi, coltivato il cerebro, assuefatta la mente a simili funzioni, ella comincerà a stabilire principi, formerà raziocinii estesi e tanto più giusti, quanto che avranno per base la realtà delle cose, quindi s’incamminerà con riuscita alla felice scoperta della verità. Si osservi molto e diligentemente, il resto verrà da sé: ecco in una parola il sistema.⁴⁸

E conclude, nella sua tensione progressista di stampo cesarottiano (rispecchiata nella galleria di nobili ‘filosofi sperimentali’ – il solito Bacon, Newton, Locke, Franklin, Beccaria –, apprezzando un modello di educazione come scelta antidogmatica ed esercizio consapevole e di libero discernimento) verso una ‘verità di ragione’ che deve accordarsi con la ‘verità di sentimento’ e con la ‘verità di fatto’ per trionfare sul pregiudizio e sull’errore, che altro non sono che il “vizio” della “viltà d’animo”, indicando come “la facoltà di comprendere che, quasi affilata dall’uso delle cose, penetra nella sostanza delle nozioni, stabilendo se siano uniformi o no, che non venera, non esamina, che dietro alle tracce della verità scopre e rigetta l’errore [...] servi a formare Newton, Bacon, Locke, Franklin, Beccaria”.⁴⁹

Già nella lunga *review*, comparsa in tre puntate sul *Giornale* nel maggio, giugno e ottobre del 1777, e dedicata alla presentazione di un “pos-

48 Si collega alla *Review* del 1777: E. Caminer, *Guida dell’intelletto nella ricerca della verità. Opera postuma di Gio. Locke tradotta e commentata da Francesco Soave*, in Milano, per Gaetano Motta, 1776, in “Giornale Enciclopedico”, maggio, giugno, ottobre 1777 (*Proseguimento della guida dell’intelletto di Locke*, giugno 1777, pp. 3-10; *Fine della guida dell’intelletto di Locke*, ottobre 1777, pp. 33-40).

49 Cfr. M. Cesarotti, *Saggio sulla filosofia del gusto*, cit., p. 39.

thumous work” di Locke,⁵⁰ tradotto da Francesco Soave, la *Guida dell'intelletto nella ricerca della verità*, uscita a Milano, per i tipi del Motta, nel 1776, la Caminer, con il presumibile supporto di Giovanni Scola, discutendo insieme del valore della traduzione, dell'empirismo e dell'educazione, veniva affermando il rilievo speculativo dell'opera lockiana (il “libro buono” di “così gran Filosofo”), ma anche l'importanza formativa di un intervento giornalistico in grado di trasformare le elitarie astrazioni del linguaggio filosofico in uno strumento ‘sensibile’ e comunicativo di interesse ed educazione ‘popolare’ e di sviluppo civile di nuovi piaceri, e, per l'appunto, quello della cultura per tutti. Sono, del resto, gli anni del *Newtonianismo per le dame* di Algarotti e di un ritrovato progresso sociale felicitario da realizzarsi con gli strumenti del pensiero e delle scienze, e con la pratica di una “ragione morale” collettiva, immessa nelle forme secolarizzate di uno “spirito filosofico” sottratto al controllo della metafisica e della religione. I veloci mutamenti di mentalità impongono scelte editoriali nuove, e di queste Elisabetta si giustifica nella *review* lockiana per avere trasformato il modello di un tradizionale *Estratto* in una lunga e impegnata *digressione*, ormai convertita in un articolo originale e di tendenza a cui l'aveva plausibilmente condotta lo stesso lungimirante programma del Cesarotti. Con il consueto piglio militante, giostrato nelle pieghe di un'ironia dissacrante e antifrastica, la Caminer così avallava le finalità nascoste della sua “arditezza”:

Ma non è arditezza il frammischiar degli scherzi alla grave Filosofia e dei *riflessi* da Giornalisti alle decisioni di Locke? Nulladimeno che importa? Se anche per questo l'estratto presente divenisse lungo oltre il solito, vi sarà chi faccia un delitto dell'estendere l'estratto d'un libro buono per comodo specialmente di chi non lo leggesse per esteso, di render sensibili con alcuni esempi comuni le massime astratte di così gran Filosofo? Lo scopo nostro, facendo un giornale, si è di render conto dell'opere altrui e di spacciare eziandio i nostri buoni o cattivi pensieri, di studiare noi medesimi un'opera grande per mezzo dei nostri estratti e nel tempo stesso divertirci se ce n'è caso.⁵¹

Tali snodi concettuali, in cui si manifesta la qualità dell'aggiornamento del Giornale e la sua impresa di divulgazione delle idee moderne, lasciano intravedere anche la presenza di una rete di relazioni, via via intessuta con i centri culturali e gli animatori del pensiero più avanzato della penisola

50 Si tratta del *An Essay Concerning Humane Understanding*.

51 E. Caminer, *Guida dell'intelletto nella ricerca della verità*, cit., maggio 1777, pp. 3-11.

nella diffusione delle istanze filosofiche dei Lumi. Si va dalla Milano degli articolisti del *Caffè*: dal Verri (del *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*) e dal Beccaria – nelle sue controverse *Ricerche intorno alla natura dello stile* fra estetica e morale⁵², nella loro radicalità di derivazione da una teoria lockiana assunta attraverso le tesi di Helvétius sulla predominanza della “energia” (l’entusiasmo e il “sublime incoato” dei “piaceri dell’immaginazione”) e del dolore nella radice psicofisiologica dei comportamenti umani, sociali e creativi, che regolano la dialettica e l’educazione dei sentimenti, difficilmente conciliabili, dell’“amor di sé” e dell’“amor della specie”/della “compassione”:⁵³ sentimento, nel disegno di una “moralità associata”, al massimo grado civile, “frutto dell’educazione e fondamento del diritto” per Helvétius (categoria concettuale e pedagogica cruciale – si ricorda – anche per il Cesarotti, nei tormenti della sua riflessione volterriana sul ‘tragico’ moderno e sul rapporto tra “terrore”, interesse/compassione nell’affinamento popolare del pubblico) – alla Napoli della migliore tradizione dei Lumi, quella del Genovesi e dei suoi allievi. Ma, soprattutto, delle pagine della genovesiana *Diceosina, ossia della filosofia del giusto e dell’onesto* (1766), testo capitale, anch’esso, nella meditazione della *uneasiness* lockiana dell’*Essay* e del ‘dolore morale’, quale “radice psicofisiologica della vita degli individui”⁵⁴ e dell’operare civile, sulla quale rifondare l’eloquenza perché “il gusto del pubblico” è il “gran principio

52 C. Beccaria, *Ricerche intorno alla natura dello stile*, G. Galeazzi, Milano 1770.

53 Si rinvia all’analisi di Silvia Contarini in *Nota introduttiva a Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, in *Discorsi del Conte Pietro Verri (1781)*, Carocci, Roma 2001, pp. 26-28. Il testo uscì a Livorno nel 1773, con il titolo *Idee sull'indole del piacere*.

54 J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1979, II, xx, §6, p. 230: “The *uneasiness* a Man find in himself upon the absence of anything whose present enjoyment carries the *Idea* of Delight with it, is that we call *Desire*; which is greater or less, as that *uneasiness* is more or less vehement. Where, by the by, it may perhaps be of some use remark, that the chief, if not only spur to human Industry and Action is *uneasiness*”. Cfr. A. Lamberti, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020 (in part. *Antropologia e Storia delle Nazioni*, pp. 93-104); A. Genovesi, *Della diceosina. O sia della filosofia del giusto e dell’onesto*, a cura di N. Guasti, con una presentazione di V. Ferrone, Centro di Studi sull’Illuminismo europeo Giovanni Stiffoni, 2008, I, I, XV, pp. 26-28. L’*Essay* di Locke è quello al centro della *review* della Caminer; il concetto di *uneasiness* viene diffuso, come dimostra sia la lettura di Genovesi sia quella del Verri e di Beccaria, attraverso la versione francese che lo immette nella costellazione semantica (con anche una radice originaria agostiniana ricondotta sul terreno morale) del termine *inquiétude* dalla traduzione di Pierre Coste (cfr. A. Genovesi, *La prima autobiografia* (1750), in “*Rivista Storica Italiana*”, LXXXIII, 1971, p. 819).

motore delle Nazioni”, nonché di un’etica e di un’antropologia pensate in modo moderno e sottratte all’ipoteca teologica. Un capitolo, quello delle relazioni del *Giornale Enciclopedico* con i Lumi meridionali, ancora in buona parte da sondare e, si crede, per nulla marginale se Francesco Griselini scrivendo a Genovesi il 7 luglio del 1764, e constatando la drammatica urgenza di ricucire i *disiecta membra* del “Regno d’Italia”, riconosceva il valore della stampa giornalistica nell’aver cercato di ovviare ai disagi della distanza, ripristinando il flusso comunicativo di cultura e libri fra il Nord e il Sud, come nel meritorio sforzo messo in atto dal *Giornale* della Caminer, dove

vi capitano sott’occhio opere di economia o di politica, pubblicatesi a Venezia: *Beansobre, Sonnenfels, Necker* tradotti. Come vi si annuncia l’opera di Filangeri. Nient’altro che per essa si aspetta l’Italia un rinnovamento dal Mezzogiorno. Nel dar conto della *Diceosina* del Genovesi, e nel farvi sopra le glosse, come non si salva il suo merito [...], e a chi lo dice non altro che traduttore di concetti stranieri, come ben si risponde che il divulgare è già uno scoprire! L’elogio del Gorani al Bandini, del Galanti al Genovesi, voi dal *Giornale* li conoscete. A proposito dei dubbi mossi dal Mably ai Fisiocratici, si afferma che pochi scrittori politici o economici ebbero un favorevole incontro come l’*Ordine naturale della Società*; e a proposito della stampa bassanese delle lezioni del Genovesi se ne parla.⁵⁵

Non solo la testimonianza del Griselini, ma anche i carteggi già avviati, dagli anni Quaranta, dal Genovesi con Muratori e con Antonio Conti,⁵⁶ in

55 In P. Preto, *Griselini Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 59, Enciclopedia Italiana, Roma 2002, on-line.

56 Centrale la lettera di Genovesi a Muratori del 29 giugno 1747 (in A. Genovesi, *Autobiografia, lettere ed altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 59-60) in cui, oltre a discutere sulle “dotte *Riflessioni sul buon gusto*, che hanno tanti giovani valorosi destati in tutta Italia alla vera maniera del pensare”, Genovesi elogia “i primi miei maestri che mi han tratta dall’oscurità e dall’errore”, e che son stati “il suo [*di Muratori*] *Buon gusto, i Trattenimenti* del [*Bernard*] Lamy e la *Ricerca della verità* del Malebranche, ne’ quali io quasi per caso m’abbattei”. A. Lamberti, *Sapere critico e filosofia civile*, cit., p. 75, rileva come “il carteggio tra Muratori e Genovesi risulti in buona parte perduto”; un carteggio, secondo quanto fa sapere Domenico Forges Davanzati, nell’avvertimento *A cortesi leggitori* della raccolta da lui curata delle *Lettere familiari* di Genovesi, che “è presumibile fosse durato a lungo, fino alla morte di Muratori nel 1750”. Antonio Conti nel 1743 aveva pubblicato un’*Illustrazione del Parmenide di Platone* e lavorava intorno a un *Trattato sulle idee*, rimasto incompiuto, di cui inviava la prefazione a Muratori. Nel 1745 entrava in contatto con Genovesi, per tramite di Giuseppe Orlandi, professore presso l’Università di Napoli, al fine di discutere la questione dell’origine delle idee (A.

cui si discute sulle *Riflessioni sopra il buon gusto* del prevosto modenese, nel contesto di una critica della Scolastica e di una riforma della religione nel suo significato etico e sociale rispetto alle categorie moderne della ‘pubblica utilità’ e felicità, o si intreccia un dialogo aperto con l’abate patavino sulle contraddizioni e sulla crisi della metafisica, documentano una circolazione di idee e opere che partecipano di un comune risveglio filosofico, che si vuole sempre più marcatamente civile nella costruzione di un sapere utile per l’uomo. È un programma che dall’anatomia delle passioni e dalla nuova antropologia post-cartesiana sfocia nelle teorie della “filosofia del gusto” e della sensibilità in un libero confronto con le principali correnti del pensiero moderno e con un processo di assimilazione “eclettica” e “storica”, dove i contenuti tradizionali dell’erudizione si rinnovano con l’indagine speculativa e scientifica, legata all’idea di una ragione sperimentale (l’onnipresente Bacone, il “gran Bacon” del Cesarotti, assunto a icona promozionale della verità dei moderni), inscritta nella sfera pratica delle questioni della riformabilità etica e sociale e nell’ambito delle categorie estetiche delle funzioni, dei piaceri o vizi dell’immaginazione (le illusioni della fantasia, le credenze erronee e le “chimere metafisiche”, i falsi appetiti). È, in fondo, il “filo di Arianna”, come dirà poi Cesarotti nel *Ragionamento sopra la tragedia*, che conduce alla *libertas philosophandi* del programma e del cenacolo patavino, nell’eclettismo di una poetica “in dialogo con la riflessione europea” e di “una ‘filosofia del gusto’ che assume la dimensione di “un’etica della critica”⁵⁷ (“il giudizio di gusto inteso come virtù”).

In tale direzione si comprende più chiaramente anche la presenza, per nulla estemporanea, sul *Giornale Enciclopedico*, degli articoli di Giovanni Scola, sull’agricoltura (nei numeri di maggio, luglio, dicembre del 1777) e della *review* della Caminer sul “lusso”: un tema ampiamente dibattuto nel Settecento e di squisito interesse genovesiano nello schema della “teoria stadiale dei progressi civili”, con forti suggestioni dall’*Esprit de lois* di Montesquieu⁵⁸ e da Helvétius, in rapporto con le funzioni del commercio,

Conti, *l’illustrazione del Parmenide di Platone con una Dissertazione preliminare*, Pasquali, Venezia 1743; cfr. A. Genovesi, *Lettera II. All’abate Antonio Conti, A Venezia*, in *Lettere familiari*, P. Savioni, Venezia, 1787², I, p. 11 e p. 299).

57 R. Bassi, *Introduzione*, cit., pp. 44-45.

58 Genovesi fu tra i primi a leggere Montesquieu (*Esprit de lois*), che è un testo ampiamente discusso anche da Toaldo, Cesarotti e amici: R. Faucci, *Genovesi commentatore di Montesquieu*, in B. Jossa, R. Patalano, E. Zagari (a cura di), *Genovesi economista nel 250° anniversario dell’istituzione della cattedra di commercio e di meccanica*, Istituto Italiano per gli Studi filosofici, Napoli 2007, pp. 233-244.

nel processo psico-fisiologico dell'analogia sensistica che dagli sviluppi del commercio delle idee e delle arti si estende a quello della nazioni e al linguaggio dell'esordiente 'economia politica'. Nell'ottobre del 1781 sul *Giornale Enciclopedico*, dando conto della discussione sul lusso, che si era svolta presso l'Accademia Olimpica di Vicenza, la Caminer così osservava: "Sembra che oggidì la maggior parte degli scrittori si accordi nel definire il lusso, come l'uso che si fa delle ricchezze e dell'industria per procurarsi una grata esistenza";⁵⁹ strumento, quindi, non necessariamente negativo, ma da regolare nel sistema del progresso civile e della "pubblica felicità", secondo la logica delle nuove classi emergenti.⁶⁰

Per tornare, invece, alle questioni del programma di traduzioni volterriane del Cesarotti e di riadattamento dei testi del teatro europeo, da parte di Elisabetta Caminer, nelle sue varie *Raccolte di composizioni teatrali*, tradotte spigolando nel paniere della "varietà" dei "gusti delle nazioni", su cui si riaccendono le discussioni drammaturgiche in merito alla ricerca di uno stile tragico attuale e di una caratteriologia scenica in linea con i cambiamenti avviati, lungo il secondo Settecento, dall'incidenza dell'inchiesta sulle passioni e sulla sfera dell'affettività (via via sempre più lontana dai canoni classici della classificazione aristotelica, quanto dalla sua originaria matrice moderna cartesiana) e dalle poetiche/estetiche della sensibilità, s'impone ancora, come preminente, la comprensione degli indirizzi coltivati dalla Caminer e delle ragioni che la orientarono verso scelte conformi al magistero cesarottiano e condivise con quella coralità di presenze partecipi del suo programma. Che le vie tracciate dal maestro patavino intendessero promuovere le istanze di una nuova antropologia curvata sui risvolti inquieti e complessi di un "fisiocentrismo", nell'accezione usata da Jean Deprun,⁶¹ riassuntivo delle dinamiche in cui si sviluppa la dialettica moderna della percezione e della rappresentazione (tragica, in specie) del "piacere" e del "dolore", e dell'educazione di un pubblico a un 'gusto' consono alla natura delle "anime sensibili" – quella 'emozionale' dell'interesse, nella gamma polivalente dei suoi significati, fra il "toccante/commovente" di Voltaire e l'utilità di Helvétius, e quella morale dell'"entusiasmo" e dell'autocoscienza degli spettatori ("l'idea del vantag-

59 La discussione sul lusso era un tema molto diffuso nel dibattito accademico francese, in Italia soltanto l'Accademia Olimpica di Vicenza la promosse nel settembre del 1781; una discussione di cui la Caminer fece un breve sunto sul "Giornale Enciclopedico", ottobre 1781, pp. 27-32.

60 Cfr. C. Camino, *Lusso e benessere nell'Italia del Settecento*, Franco Angeli, Milano 2014, pp. 111-112.

61 Cfr. J. Deprun, *La philosophie dell'inquiétude en France*, Vrin, Paris 1979, pp. II sgg.

gio che lo spettatore ricava da *un fatto atroce e compassionevole*)⁶² che trasforma “l’illusione dello spettacolo” in “realità” introiettata⁶³ –, è dato che si documenta, ad apertura di pagina, nei *Ragionamenti* cesarottiani sui progressi poetici e tragici, e tanto più in quelli di chiosa del *Cesare* e del *Maometto* volterriani. Quanto poi Elisabetta Caminer nella vasta latitudine europea della sua impresa traduttoria – dalle Tragedie di Voltaire, di De Belloy, di Baculard d’Arnaud, dai drammi di Mercier, modello privilegiato dalla traduttrice, ai lidi della rivoluzionaria drammaturgia di Lessing, con la traduzione della giovanile *Sara Sampson*, di approdo a un moderno ‘sentimento della compassione’, disarticolato dal canone aristotelico e coniugato con una “reale esperienza di vita”,⁶⁴ in virtù di una ritrovata coesistenza con il nuovo alfabeto critico delle estetiche emozionaliste, di impulso alla svolta verso il nuovo ‘dramma borghese’ –, mantenesse sempre vivo, nel corso degli anni Settanta/Ottanta, il dialogo con l’*entourage* intellettuale ed accademico cesarottiano, lo dimostrano sia la *Prefazione al secondo tomo della Nuova raccolta di composizioni teatrali* (1744) sia, ancora dopo il 1785, la testimonianza di un carteggio fra la Caminer e il senatore veneziano Pietro Zaguri, riguardo alla richiesta di un parere sullo stile tragico del teatro alfieriano.

Del carteggio ha dato ampia notizia, in tempi recenti, Laura Sannia Nowé,⁶⁵ sottraendolo all’oblio in cui era incorso a causa della sua pub-

62 M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il diletto della tragedia*, cit., p. 86 e p. 96, dove si fissa “la natura della compassione” e “del terrore” tragico, che viene a sostituire la tradizionale categoria dell’“orrore” dell’interpretazione aristotelica dei classici: “La compassione è un dolore mitigato dalla moralità, per una disgrazia atroce, procacciata da un personaggio interessante [*la categoria settecentesca dell’interesse che si sviluppa sull’onda della valorizzazione empatica dello spettatore in rapporto alla scena*] a cagion di qualche imperfezione”. “Il terrore è un timore violento, ma mitigato dall’utilità, per cui lo spirito si concentra in se stesso affine di premunirsi contro l’idea di un male atroce, ch’egli potrebbe tirarsi addosso per qualche colpa, o difetto [*il terrore aristotelico ormai reinterpretato con le categorie dell’utilità helvetiana e con l’analisi di Locke e Hume sul dolore*]”. A Voltaire che si staglia in posizione di rilievo alla fine del *Ragionamento*, p. 138, come il “poeta di tutte le nazioni”, si uniscono, per l’influenza esercitata sui “principi di gusto”, i “lumi filosofici” del “libro del sig. Elvezio” (il *De l’Esprit*) e la “dissertazione di Hume *Sopra la regola del gusto*”.

63 Cfr. M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il Cesare del Signor di Voltaire* (che insieme al *Ragionamento sopra il Maometto*) si legge in Id., *Sulla tragedia e sulla poesia*, cit., pp. 167-177, qui p. 168.

64 Cfr. G.E. Lessing, *Drammaturgia di Amburgo*, a cura di P. Chiarini, Bulzoni, Roma 2005, p. 199 sgg.

65 L. Sannia Nowé, *Alfieri in Laguna. Elisabetta Caminer Turra e Pietro Zaguri giudici dello stile tragico (1785)*, in R. Puggioni (a cura di), *Lettere sul teatro*.

blicazione in una miscellanea erudita che vide la luce a Torino, nel 1793: una raccolta di *Saggi dell'Accademia degli Unanimi* di celebrazione dei meriti culturali e patriottici del sodalizio, che si era fregiato della partecipazione o della corrispondenza del giovane Alfieri, di Tommaso Valperga di Caluso e di una folta schiera di letterati piemontesi e liguri, ma anche di un manipolo significativo di eruditi e intellettuali veneti, quali Andrea Rubbi, lo stesso Pietro Zaguri, con il fratello Marco, vescovo di Vicenza, e l'immane Cesarotti.

Lo scritto della Caminer, che si legge in testa alla *Difesa dello stile delle tragedie del Sig. Conte Vittorio Alfieri* dello Zaguri, è un giudizio critico impegnato e militante, con un respiro di larghi orizzonti, che s'interroga su pregi e demeriti dello stile alfieriano, iscrivendosi in quella galleria di dibattiti sollevati dall'invio del terzo volume dell'edizione Pazzini Carli delle tre tragedie di Alfieri, *Ottavia*, *Timoleone*, *Merope*, su cui mostra di intervenire anche il Cesarotti con un parere predisposto per il *Giornale de' Letterati di Pisa*. I due opuscoli sono complementari⁶⁶ e presuppongono una regia di censure e di lodi che, oltre al giudizio, che sta a cuore in particolare al Cesarotti delle passate meditazioni sulla *Mort de César* volterriana,⁶⁷ con cui si valuta non astrattamente ma sui parametri di un'estetica empatica della ricezione, i nuovi equilibri ricercati dall'Alfieri nella resa drammaturgica dell'innesto del "compassionevole" nell'"ammirabile", "dell'amabile" nel "terribile",⁶⁸ si discute, anche in

Percorsi nell'epistolografia scenica europea tra XVI e XIX secolo, Bulzoni, Roma 2012, pp. 147-167.

- 66 *Lettera critica di S.E. il Signor Pietro Zaguri senatore della Serenissima Repubblica di Venezia tra gli onorarii il Cordiale. Difesa dello stile delle tragedie del Sig. Conte Vittorio Alfieri preceduta da una lettera della Gentildonna Elisabetta Caminer Turra*, in *Saggi dell'Accademia degli Unanimi*, presso Giacomo Fea, Torino 1793, I, pp. 76-106 (la lettera di Elisabetta è alle pp. 77-80). *Lettera dell'abate Cesarotti*, in "Giornale dei letterati di Pisa", LVIII, marzo 1785. È sufficiente a documentarlo il confronto fra i rispettivi passi che nelle *Lettere/Pareri* di Caminer e Cesarotti sottolineano i "vizi" della dizione alfieriana, rispetto alla "naturalzza", al "sentimento" e all'"armonia" tragici. Il tutto a indicare precise convergenze critiche in ragione di un indirizzo di "gusto".
- 67 Cfr. B. Alfonzetti, *Il corpo di Cesare. Percorsi di una catastrofe nella tragedia del Settecento*, Mucchi, Modena 1989, pp. 214-215 (sulla posizione del Cesarotti censore del *Maometto* di Voltaire).
- 68 Cfr. A. Beniscelli, *Cesarotti, Alfieri e i nodi del tragico*, cit., pp. 323-328; ma anche G. Pizzamiglio, *Melchiorre Cesarotti: teoria e pratica della tragedia tra Voltaire ed Alfieri*, in Ch. Bec, I. Mamczarz (éd.), *Le Théâtre italien et l'Europe (XVII-XVIII sec.)*, Olschki, Firenze 1985, pp. 33-51.

termini di “declamazione” ed *actio* attorica, sulle capacità dello “stile” alfieriano di agire la “grandezza dei sentimenti” per “scuotere gli animi degli spettatori”.⁶⁹

Se, invece, si ritorna, al dialogo con Cesarotti degli anni Settanta, nel vivo del cantiere delle traduzioni teatrali, volterriane e dei testi del “genio nazionale” europeo, nonché della riflessione teorica e degli sviluppi giornalistici che ne commentano l’operato, lo scritto programmatico di scelte e intenti condivisi è, indubbiamente, la *Prefazione* al tomo II della *Nuova raccolta di composizioni teatrali* del 1744: un’antologia comprensiva della varietà dei sottogeneri scenici che scandiscono la storia dei progressi e dei gusti internazionali e dell’ampia forbice in cui si muove la traduttrice nell’adozione del verso o della prosa, con opzioni di linguaggio e di stile in grado di assecondare i “movimenti del cuore” e “l’eccitazione delle passioni” o tastare le tonalità del “dramma flebile”, della “satira sociale”, dell’“esemplarità ammirativa” privata. La *Prefazione* illustra, con il lessico e le nozioni della “filosofia del gusto”, senso e destinazione dell’ecclettica impresa traduttrice, del babelico assemblaggio di testi orchestrato non per servire a un’erudita imitazione, ma a una pratica performativa e civile di acculturazione critica e di risveglio antropologico: un risveglio, se mai, rivolto a un’altra ‘moderna’ imitazione, quella dell’inesauribile varietà della natura, fonte stessa del “piacere” e del “dolore” della vita e della Scena. Il tomo, comprensivo di opere le più diverse – dalla citata *Sara Sampson* al *Solimano* francese di Favart, prescelto per l’afflato gnomico che riflette lo spirito e la poetica dell’amato, da Elisabetta, testo di riferimento, le *Novelle morali* di Marmontel; dalla “farsa inglese” di Dodsley, *Il cieco di Bethnal Green*, alla *Sposa in lutto* del Congreve, tragedia inglese “delle meno atroci”, titolo di merito per la Caminer che condivide con Cesarotti l’insofferenza verso un teatro dell’atrocità ostentata e gratuita (“ossia non temperato da verun bene, né compensato dalla nostra utilità”),⁷⁰ peculiare del “genio” della Nazione inglese – è un esemplare banco di prova del “sistema di confronti” messo in opera dal “piano” della traduttrice. Un piano che si snoda non per dare “un Saggio affatto sufficiente de’ vari Teatri, ma un’idea del gusto delle varie Nazioni, presentando loro alcune fralle cose che furono e sono tuttora più da esse applaudite”.⁷¹ Tale chiosa, di sapida

69 R. Calzabigi, *Lettera a Vittorio Alfieri sulle sue prime quattro tragedie*, ora in Id., *Scritti teatrali e letterari*, a cura di A.L. Bellina, Salerno Editrice, Roma, 1994, I, pp. 185-232, qui p. 211.

70 M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il diletto della tragedia*, cit., p. 87.

71 E. Caminer, *Prefazione*, a *Nuova Raccolta di Composizioni Teatrali Tradotte. Tomo secondo*, P. Savioni, Venezia, 1774, p. 4.

antifrasi, è la cifra stessa di un programma a lungo ripensato e condiviso che la *Prefazione* sa ben modulare:

Dopo essermi accinta, più per compiacere altrui che per mia propria elezione, all'impresa di dar un saggio de' Teatri delle principali Nazioni d'Europa, dopo d'aver scorsi per condurla a fine numerosissimi volumi di siffatti Teatri già da' Francesi tradotti, io mi sono avveduta quanto sia difficile il giugnere a siffatto scopo, e quanto lungo lavoro si richiederebbe per compiere a dovere l'assunto. L'Arte drammatica, la cui origine in ogni luogo fu la Burletta o poco di meglio, si è per modo tale avanzata, che quasi tutte le Nazioni, quale con più, quale con meno felice riuscita, sonosi formate un Teatro abbondante, e tutti questi Teatri esigerebbero, per poter essere conosciuti bastevolmente, un numero di volumi particolare a ciascuno. L' eseguire questo progetto sull' esempio de' Francesi, de' Tedeschi, e d'altri non sarebbe peravventura cosa disutile pel Filosofo che si compiace di riflettere sullo spirito umano: dacché le opere teatrali, e rappresentando i costumi de' popoli, e dimostrando qual sia il loro genio relativamente a quanto ancora non appartiene ad essi, potrebbero servir di pietra di paragone, e far dedurre non difficili conseguenze intorno alla opinione e alla realtà di moltissime cose. [...]

A differenza di que' traduttori, che innamorati de' loro modelli trovano in essi ad ogni momento delle meraviglie, e pretendono di trar tutto il mondo nella loro opinione, io ho già detto francamente e ripeto, che tutte queste opere teatrali non potranno piacere egualmente a' leggitori Italiani, o perché tutti i Teatri non sono giunti alla perfezione, o perché misurando tutte le cose sulle nostre idee, noi giudichiamo le teatrali su quella che di siffatta perfezione ci siamo formati; nella guisa appunto, che facciamo applausi alla grandezza, all'eroismo, alla virtù fuor di natura de' Greci e de' Romani qualora gli vediamo su' nostri Teatri, e condanniamo come deboli e languide quelle Rappresentazioni ove siffatte cose non sono condotte all'eccesso, unicamente perché di questa grandezza romana, di questo rimoto eroismo ci siamo formati un'idea gigantesca. Gli è vero però, che saremmo ingiusti se su queste idee nostre, e sul nostro gusto solamente, negassimo del merito a quelle cose ancora che non lo incontrano, pella sola ragione appunto che non lo incontrano. Euripide e Sofocle piacquero a' Greci, Shakspear trasportò gli Inglesi, Lope de Vega, Calderone sono celebrati dagli Spagnuoli; Cornelio, Racine, Moliere, Voltaire formano le delizie de' Francesi, Goldoni è il poeta moderno prediletto dagli Italiani:⁷² *ma l'atrocità di Shakspear, ma lo strampalato di Calderone dispiacciono a' delicati e regolati Francesi; ma il mellifluo di Racine, il comico nobile di Moliere non incontrano il gusto degli eccessivi Inglesi.*⁷³ E chi per questo negherà grandissimo merito agl'illustri Autori che

72 Si ricorda che tale prefazione rientra anche nel gioco di polemiche e repliche fra il Gozzi e la Caminer della *querelle* goldoniana.

73 Dietro alle considerazioni della Caminer si legge la traccia del *Discours sur la Tragédie* di Voltaire (*Discours sur la Tragédie à Milord Bolingbroke*, in

piacquero alle proprie rispettive Nazioni, che dipinsero i loro costumi, che dimostrarono il loro genio? Comunque ella sia tuttavolta di questo, non è faccenda da me l'esaminare a fondo il bello reale che può trovarsi nelle cose di teatro, l'importanza dello stare attaccato alle regole.⁷⁴

Oltre ai passaggi che più visibilmente scoprono la dipendenza dalla matrice del Cesarotti e che si svolgono in parallelo con i lemmi critici dei *Saggi del gusto* e *sulla tragedia*, a partire dal netto rifiuto di un "gusto" e di un canone esclusivi che alimentano i pregiudizi e generano le maschere contraffatte del fanatismo, è la rassegna dei "gusti delle nazioni" in rapporto con le singolarità dei 'costumi', del 'genio dei popoli', che denuncia l'orizzonte cesarottiano in cui si muove la traduttrice, tarando il confronto e il giudizio sulla 'varietà' che ne esprime l'indole e ne illustra le scelte teatrali in ragione di una storicizzante scala antropologica degli stadi del progresso e dei "vizi" intrinseci per "eccesso di natura" o "per eccesso di civiltà" (le "atrocità" barbariche degli inglesi, le "chimere metafisiche" degli spagnoli, "la noiosa galanteria" e il "raffinamento" dei francesi). Un Cesarotti – si ricorda – riguardo ai parametri e all'asse storicizzante vichiano dei progressi/regressi delle arti (e, quindi, dei "gusti") fra natura e civiltà ("naturalezza" ed "artificio"), istinto, ragione, sensibilità, in dialogo con le teorie sui "gusti nazionali" del *Discours sur la Tragédie* e della *Dissertation sur la Tragédie ancienne et moderne* di Voltaire, già dal tempo dei *Ragionamenti sopra il Cesare* e il *Maometto*, e dei bilanci sul modello shakespeariano e il teatro inglese con "opere così mostruose", ma con "scene ammirevoli" ed "energia" dell'azione;⁷⁵ dialogo ora, di nuovo, rilanciato a seguito della traduzione della *Semira-*

Les Oeuvres complètes de Voltaire, 5 (1728-1730), Voltaire Foundation, Oxford 1998, pp. 171 sgg). Ma anche la *Dissertation sur la Tragédie ancienne et moderne* [1749], in Voltaire, (1746-1748), *Les Ouvres*, Voltaire Foundation, Oxford 2003, pp. 160-161. La *Dissertation* era premessa alla *Semiramis* che Cesarotti tradurrà nel 1771: M. Cesarotti, *La Semiramide del signor di Voltaire trasportata in versi italiani*, Allegrini e Pisani, Firenze 1771. Nella stessa raccolta di volgarizzamenti volterriani esce anche la traduzione di Elisabetta Caminer dell'altra tragedia del signor di Ferney, *I Pelopidi*.

74 E. Caminer, *Prefazione*, cit., pp. 3-6.

75 Cesarotti mostra di meditare profondamente sul passo della *Dissertation* volterriana (cit., p. 158) relativa al *Brutus*, che recita: "Souffrez donc que je vous présente *Brutus* [...] à vous qui m'apprendiez du moins à rendre à ma langue cette force et cette énergie qu'inspire la noble liberté de penser; car les sentiment vigoureux de l'âme passent toujours dans le langage".

mide che il *maître* padovano licenziava ai torchi nel 1771,⁷⁶ subito seguito dalla Caminer con i suoi riadattamenti dei volterriani *Pelopidi* e delle *Lois de Minos*.

Del resto, per Cesarotti, come per la Caminer, cruciale si pone e si porrà per la dialettica progressista della critica dei pregiudizi, nel temperamento dei “gusti delle nazioni” e nell’esercizio educativo popolare di un “teatro” “scuola della vita civile”⁷⁷ perché “proporzionato ognora allo stato morale degli spettatori”, il ripensamento del passo del *Discours* volterriano sui processi di alterazione rispetto all’incivilimento, e di positiva assimilazione/integrazione, nel dialogo interculturale fra le nazioni, dei gusti individuali: “c’est à la coutume, qui est la reine de ce monde, à changer le goût des nations, et à tourner en plaisir les objets de notre aversion”.⁷⁸

Se, insomma, ogni nazione ha un suo gusto, e quindi anche suoi propri vizi allo sguardo che li giudica dalla prospettiva degli altri popoli e dal loro diverso quoziente di sensibilità, come nel caso di maggior rilevanza, per il teatro e la tragedia, dell’atrocità ripugnante del “terribile greco” e delle mostruose “carneficine” degli inglesi,⁷⁹ non per questo risulta preclusa la possibilità di un “perfezionamento” o di una “naturalizzazione” capace di trasformare la repugnanza, rovesciandola in “ammirazione” e in “piacere” (compreso, per inciso, lo stesso “orrido” di Shakespeare). Il discorso, tutt’altro che insignificante, tocca un nodo centrale nell’indagine che Cesarotti e Caminer conducono sugli effetti e il “vantaggio” di un “orrore tragico”, sempre più relegato al margine dalle istanze di una civiltà che ambiva a porre sotto altre stelle e nell’ordine della nuova *sensiblerie* della “compassione” i paradigmi etici e culturali con cui andava trattata, nei differenti universi della conoscenza, dalla fisiologia alla morale alla tragedia, la sensistica dialettica di “piacere” e “dolore”. A rileggere le voci sul *dolore*, la *felicità* e la *virtù* dei redattori dell’*Encyclopédie* non sfuggono, nella limpida prosa dei collaboratori di D’Alembert e Diderot, le tracce di un’interlocuzione militante partecipe della “battaglia antistoica” avviata da La Mettrie sul piano della liquidazione dei modelli, fino allora dominanti, di un eroismo, morale e tragico, solitario che aveva attratto l’età di Corneille e di Descartes, ma che ormai appariva in tutta la sua inattualità nella ricerca di nuovi parametri rispondenti alle esigenze di un’etica collettiva e socia-

76 M. Cesarotti, *Epistolario*, in *Opere*, cit., XXXVI, II, Lettera LXXIX a Madame Caminer, p. 293.

77 M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il Maometto*, cit., p. 179.

78 Voltaire, *Discours*, cit., p. 171.

79 M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il diletto della tragedia*, cit., pp. 125-126.

le.⁸⁰ È il *file rouge* che scorre dietro alle stesse parole taglienti con cui la Caminer, nella *Prefazione*, non lesina stoccate al fanatismo antiquario dei cultori di una “grandezza romana” e di “un rimoto eroismo” assolutizzato in una “idea gigantesca”; ma è anche la “ragion critica” che motiva lo sbotto di Cesarotti, in una lettera compresa nel carteggio con Saverio Mattei, del biennio 1777-78, dove si parla dell’invio al corrispondente napoletano delle tragedie volterriane, e si discute dei tragici classici e di Metastasio, nei confronti della pedagogia stoica del dolore: “io odio quella rigidità stoica, che indura e dissecca il cuore: e una filosofia che affoga la natura la crederò sempre falsa”.⁸¹

Da raffinato conoscitore dei progressi del “teatro moderno”, Francesco Albergati Capacelli, l’altro importante mentore e amico della Caminer, oltre che suo accanito paladino nella *querelle* gozziana, con quella *Lettera d’un anonimo scritta ad un amico*, edita anni or sono da Enrico Mattioda,⁸² enuclea, nello scritto di feroce satira contro l’ottusità malevola e pedantesca dell’avversario, le coordinate intellettuali e critiche che indirizzarono le Raccolte traduttorie di Elisabetta e le scelte esemplari dei testi con cui intese perseguire un comune disegno di restauro e rilancio di un “pericolante teatro” italiano, nel suo significato pieno di strumento civile di consenso e di formazione, del “bello e dell’utile”, quanto di una teatralizzazione dei sentimenti e della compassione. Il disarmo dell’orrore, del “fatto atroce”, nella sua versione dispotica da *ancien régime*, eccedente “i confini di virtù” e d’interesse, implica la ricerca di nuove tonalità tragiche che Albergati Capacelli individua nelle forme di un “orrore giovevole e grato” che si risolve nella “contemplazione lagrimevole”, “il terrore mitigato dall’utilità” di Cesarotti, praticata nella dimensione istruttiva delle sventure private e familiari, come nei drammi che la Caminer decise di scegliere per la sua opera di educazione del gusto. Fra cui, in specie, il *Béverley* di Saurin o il *Fabbricatore inglese* di De Falbaire, espressione, secondo le censure del Gozzi, solo di “dannosi semi” di una “insidiosa scienza del secolo” o di una immorale “dannata disperazione di suicidio”, vengono riabilitati dal Capacelli nell’ottica di un teatro di “più verosimili avvenimenti”, consoni ai “costumi moderni”: abile mossa, da parte dell’Albergati, nella difesa delle opzioni con cui ‘Bettina’ aveva saputo, con notevole audacia, aprire la strada al tratta-

80 In proposito, importanti le pagine dell’*Introduzione* di Silvia Contarini all’edizione dell’*Indole del piacere e del dolore*, di Pietro Verri, cit., pp. 26-28.

81 M. Cesarotti, *Epistolario*, cit., II, pp. 270-280; p. 283. Corsivo nostro.

82 Cfr. E. Mattioda, *Il dilettante per mestiere*, cit. La *lettera di un anonimo scritta ad un amico* si legge alle pp. 164-196.

mento del suicidio nella sfera della ragioni private, senza più schermi o aureole nobilitanti di giustificazioni morali e patriottiche, come nel *Catone* dell'Addison. Commenta, infatti, il Capacelli: “se Catone fu reputato un eroe nel darsi la morte, può il fabbricatore inglese egli ancora pretendere il nome stesso”.⁸³

Che la Caminer accettasse, nell'elezione dei testi da tradurre, la sfida su opere che si avventuravano in territori inquieti con argomenti di critica sociale e del pregiudizio, lo dimostra anche la stessa selezione che attua nel *corpus* delle tragedie volterriane, con la scelta dei *Pelopidi*⁸⁴ e delle *Lois de Minos* (1773),⁸⁵ considerata, quest'ultima, il “testamento filosofico” a teatro di Voltaire, nella sua condanna di ogni forma di fanatismo e superstizione e nella concezione deista della religione.⁸⁶

Le leggi di Minosse, come recita la ‘rubrica’ della traduzione, si fa specchio attualizzante, nella lontananza della vicenda mitica, di un ‘soggetto’ di grande rilievo nel dibattito illuministico: quello del dispotismo del potere e dell'ingiustizia della legge e della possibilità di abrogarla quando non sia fondata sullo *ius gentium*, che ripropone la dolente interrogazione volterriana sulla “ferrea necessità delle leggi fisiche”, sul Caso e sulla “precarietà della vita umana”. Ma la Caminer sembra, soprattutto, attratta dal motivo dell’“orrore di quegli orribili sacrifici che ci vengono riferiti dagli Antichi superstiziosi”, che ritorna in diverse tragedie di Voltaire, come un *Leitmotiv* di un'inchiesta sul tema scottante dell'impostura e della “frode sacerdotale”: tema al centro anche del *Maometto* volterriano, che Cesarotti riteneva la tragedia cui si dovesse concedere “la palma” “a cagione della sublime ed importantissima veri-

83 A. Capacelli, *Lettera d'un anonimo*, cit., p. 191.

84 *I Pelopidi* sono inclusi con una nuova ristampa in *Il teatro di Voltaire trasportato in lingua italiana*. Tomo terzo, Giacomo Antonio Vinaccia, Venezia 1781.

85 Il testo si legge in *Nuova Raccolta di composizioni teatrali tradotte da Elisabetta Caminer Turra*. Tomo Terzo, Stampatore e libraio sul Ponte de' Barattieri, Venezia 1775. *Le lois de Minos. Tragédie* viene ripresa nella edizione di Gabriel Cramer, Ginevra 1773, che comprende anche una densa raccolta di scritti sparsi di Voltaire, sia in prosa che sotto forma di epistole in versi; è comunque un testo la cui attribuzione è dubbia. Nelle note di Voltaire alla *Tragédie* si esplicita come l'attualizzazione dei contenuti del dramma ruotino intorno al problema dell'intolleranza religiosa e della superstizione e del fanatismo: “Contro questa malattia epidemica (il fanatismo) non esiste altro rimedio che lo spirito filosofico, il quale diffuso gradualmente, alla fine mitiga il costume degli uomini e previene gli eccessi del male”.

86 L. Tallone, *La filosofia va in scena: il problema della teodicea nel teatro di Voltaire*, in “Filosofia”, LXVI, 2021, pp. 103-116.

tà ch'ella insegna".⁸⁷ "Ella", infatti – ribadiva il Cesarotti –, "squarcia il velo a quella formidabile impostura" "che nascondendo il capo nel cielo spazia sopra la terra col ferro e fuoco alla mano, e la cangia in un Teatro di straggi".⁸⁸

Lo stesso interesse mostra di orientare la regia dell'audace impresa traduttoria che la Caminer pubblica sul *Giornale Enciclopedico*, nel marzo del 1777: impresa in cui dichiara, nell'*Estratto*, di cimentarsi con un'opera di Helvétius, *Le Bonheur... La Felicità poema in sei canti del sig. Elvezio nuova edizione, a cui fu aggiunto un seguito di lettere scritte dall'autore al sig. di Voltaire* (edizione di Londra 1772), nel contesto di un disegno di divulgazione del pensiero del filosofo francese condotto con Giovanni Scola, che sullo stesso numero era intervenuto su *Le vrai sens. Opera postuma di Helvétius*,⁸⁹ nascondendo le sue simpatie per le tesi helvetiane dietro la maschera di una confutazione degli approdi ateisti di Claude-Adrien.⁹⁰ In realtà, la Caminer non traduce *Le Bonheur*, ma il *Fragment d'une épître sur la superstition (Epistola sul fanatismo)* che accompagnava il poema, motivando la sua scelta con il valore di un testo che "deplora l'abuso fatale che i sacerdoti del paganesimo hanno fatto della loro autorità, così d'aver proscritto fra gli uomini l'uso della ragione".⁹¹

Al di là dei meriti e delle soluzioni letterarie della traduzione, di cui si darà conto in altra sede, l'operazione della Caminer è un tornante ulteriore di un faticoso cammino di penetrazione e assestamento, negli ambienti intellettuali della Serenissima, di quella cultura dei Lumi che negli Settanta ispira gli ideali riformatori delle *querelles* letterarie, estetiche e teatrali nell'intreccio con il dibattito sui progressi della "pubblica felicità". La strategia degli interventi del versatile attivismo della Caminer, fra Giornali, Traduzioni e Teatro, ne è, si crede, una testimonianza palese, così come la *gnome* della *plaque* traduttoria helvetiana, di cui, qui in chiusura, si offre un modesto assaggio.

87 M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il Maometto*, cit., p. 180.

88 *Ibidem*.

89 G. Scola, *Le vrai sens...Il vero senso del sistema della Natura umana. Opera postuma del Sig. Elvezio*, in "Giornale Enciclopedico", aprile 1777, pp. 101-106. Come informa Piva, *Contributo alla fortuna di Helvétius*, cit., pp. 452-453, *Le vrai sens* è un libretto pubblicato a Londra quattro anni prima sotto il nome di Helvétius, "ma non è sicuramente del filosofo francese".

90 Dell'intervento della Caminer su *Le Bonheur*, ossia sull'*Épître*, dà ampio conto F. Piva, *Contributo alla fortuna di Helvétius*, cit., pp. 454-460.

91 E. Caminer Turra, *Le bonheur...La Felicità, poema in sei canti del Sig. Elvezio; nuova edizione, a cui fu aggiunto un seguito di lettere scritte dall'autore al Sig. di Voltaire*, Londra 1772, in "Giornale Enciclopedico", marzo 1777, pp. 88 sgg.

[Caminer, *La felicità poema (Epistola sul fanatismo)*]

In quel momento si copri la Terra
Di tenebroso errore; il Fanatismo
Nato sopr'a feral tomba, e nodrito
Nel tempio degli Dei dal cieco Errore,
Vide Credulità prestargli ommaggio.

Nelle sue man lo scettro è fatal dono
Dell'Ignoranza; il suo poter ei stende
Sul timido Universo, infino al Cielo
Estolle il capo, negl'abissi ha il piede
La terra è il trono suo, l'Empireo il copre.

Tanto è suo schiavo quanto più si crede
D'esser il mondo in libertà... Lo cinge
Di folli vision insana schiera,
E "degli uomin Signore", in fronte ha scritto.

MISCELLANEA / MISCELLANEOUS

OLTRE LA *PRIVACY* INFORMATIZIONALE: LIBERTÀ DI SCELTA E DI IDENTITÀ NELL'ERA DELLA PROFILAZIONE ALGORITMICA

Simona Tiribelli*

Abstract

The protection of individual identity is one of the most prominent and discussed issues within the debate in the field of ethics of artificial intelligence (AI) and ethics of algorithms specifically. However, thus far, the debate has mainly focused on the threats raised by AI and algorithm-based ICTs to personal identity in terms of informational privacy infringements, while no specific contribution has been developed on their impact on individual moral identity and, in particular, on our freedom to develop an authentic moral identity. This paper aims at filling this gap. To do so, by drawing on moral philosophy, we pursue an ethical inquiry and show how algorithm-based ICTs can negatively affect the preconditions of our freedom of choice and action and, by doing so, erode over time our freedom to develop authentic moral identities. Finally, we pinpoint key ethical criteria that acknowledge, but also go beyond existing informational privacy-preserving solutions, in order to design algorithm-based ICTs that can ensure at least at a minimum threshold the protection of our freedom to choose, act, and therefore, to develop authentic moral identity in our hyper-profiled *onlife* environments.

Keywords: Artificial Intelligence, Algorithms, Autonomy, Choice, Identity

Introduzione

L'applicazione pervasiva di tecnologie digitali di informazione e comunicazione (ICT) sempre più basate su sistemi di intelligenza artificiale (IA) quali, in particolare, gli algoritmi di apprendimento automatico e profondo, ormai in quasi ogni ambito della vita umana – dalle innumerevoli applicazioni nel vasto mondo dell'*Internet of things* (IoT) ai fornitori di servizi *online* (*online service providers*: OSP), quali i motori di ricerca Internet,

* Università di Macerata.

gli aggregatori di notizie e i *social networking services* (SNS) – ha reso la questione della tutela dell'identità individuale, principalmente recepita dal dibattito come protezione della *privacy informazionale* dell'individuo (Blume 2002; Steeves, Lucock e Keer 2009; Nissenbaum 2010; Ess 2010; Polonetsky e Tene 2013; Hull 2015; Floridi 2016), uno dei temi centrali negli ambiti dell'etica e dell'intelligenza artificiale (IA) e, in particolare, dell'etica degli algoritmi (Mittelstadt et al. 2016; Tsamados et al. 2022). A segnare l'urgenza del tema è stato soprattutto lo scandalo di Cambridge Analytica (Rosenberg 2018), che ha visto lo sfruttamento intenzionale dei sistemi algoritmici che regolano i nostri più comuni OSP e SNS per la profilazione e l'acquisizione di informazioni personali di milioni di utenti con lo scopo di influenzarne le scelte di voto e, nello specifico, le relative identità socio-politiche, per soddisfare obiettivi e interessi di parti terze. Le prime preoccupazioni etiche sulle capacità delle ICT basate su algoritmi di inferire caratteristiche, abitudini, preferenze e interessi degli utenti erano infatti confinate alla sfera commerciale e alle scelte o al comportamento di acquisto *online* degli utenti; dunque, erano esclusivamente rivolte alle tecniche di profilazione e *targeting* di tipo pubblicitario a fini commerciali (Richards 2013). Di conseguenza, la ricerca e le soluzioni riguardanti l'utilizzo delle ICT algoritmiche si sono principalmente incentrate sulla tutela delle scelte e delle identità degli utenti come consumatori attraverso aggiornamenti delle regolamentazioni e normative sulla *privacy* (Calo 2014) e delle tecniche di protezione dei dati (Turow 2011). Il caso di Cambridge Analytica ha invece esteso il portato e le preoccupazioni etiche relative all'impiego delle tecnologie algoritmiche sulle enormi quantità di dati oggi disponibili sugli individui ben oltre la sola sfera commerciale. Lo sfruttamento intenzionalmente dannoso dei sistemi algoritmici al fine di influenzare sia le scelte sia le identità sociali e politiche degli utenti ha posto in luce su come sia qualcosa di più profondo a essere in pericolo: la libertà decisionale, sia di scelta sia di azione degli individui e – aggiungiamo –, con esse, la libertà di sviluppare identità non solo socio-politiche, ma anche morali *autentiche*, ovvero informate da ragioni, valori, credenze e progetti morali fondativi, sviluppati e avallati in modo libero nel tempo.

A livello istituzionale, un esempio di questo riconoscimento lo si trova nell'adozione da parte del Comitato dei Ministri dell'Unione Europea (UE), nel febbraio del 2019, della *Dichiarazione* sulle pericolose e invisibili capacità manipolative degli algoritmi, in cui l'UE invita gli Stati Membri a una maggiore vigilanza sull'uso dei dati personali degli utenti – dagli stessi di sovente divulgati per premi relativamente piccoli di convenienza personale – poiché utilizzati per alimentare e allenare tecnologie dotate del-

la capacità di *prevedere e rimodellare* le preferenze degli utenti. Nel mondo accademico, il giurista Brett Frischmann e il filosofo Evan Selinger descrivono questo potere di influenza detenuto dalle tecnologie algoritmiche tramite il concetto di “ingegneria tecno-sociale”, riferendosi con questo ai quei processi tramite cui tali tecnologie, monitorando a livello micro, meso e macro le nostre vite e utilizzando i dati derivanti da tale monitoraggio continuo per costruire ambienti “tecno-sociali” in cui “technologies and social forces align and impact on how we think, perceive, and act” (Frischmann e Selinger 2018, p. 4), riplasmano profondamente come pensiamo e conduciamo le nostre vite, poiché inseriti in spazi progettati per renderci prevedibili e riprogrammabili. In modo simile, l'accademica e scrittrice Shoshana Zuboff, ne *Il Capitalismo della Sorveglianza* (2019), denuncia gli algoritmi come forze che trattano l'esperienza umana quotidiana in modo strumentale e come materia prima gratuita da cui inferire e ricavare prodotti dotati di alto potere predittivo tramite cui poi indurre specifiche modifiche comportamentali. Dal caso in questione, il corpo di letteratura sul tema è aumentato esponenzialmente e si distingue al suo interno tra coloro che argomentano a favore della definizione dei sistemi algoritmici come strumenti di manipolazione pubblica (Susser, Roessler e Nissenbaum 2019) e coloro che ne intravedono un potenziale esclusivamente persuasivo (Williams 2018). Tuttavia, poche sono le riflessioni, soprattutto in ambito filosofico-morale, che esaminano criticamente l'impatto e le conseguenze etiche dei sistemi algoritmici sulla formazione dell'identità personale e, nello specifico, sulla formazione della nostra identità morale, quale frutto dinamico di scelte, azioni e comportamenti sviluppati, criticamente vagliati e consolidati liberamente nel tempo. Queste riflessioni riconducono principalmente le sfide all'identità sollevate dagli algoritmi a violazioni della *privacy* degli individui e l'identità è innanzitutto intesa e concettualizzata in termini informazionali (Floridi 2006): l'idea di base è che noi siamo costituiti dalle nostre informazioni e che, dunque, violare le nostre informazioni (violazione della *privacy*) significa violare la nostra identità (si pensi, ad esempio, ai fenomeni di *data breach* quali divulgazioni accidentali o illecite di dati).

Sebbene tali riflessioni apportino un contributo fondamentale alla comprensione, nelle nostre società odierne, dell'identità personale come strettamente connessa a questioni di *privacy* individuale (Floridi 2005, 2016), le soluzioni per la sua tutela prospettate finora, da sole, non si sono dimostrate sufficienti alla protezione dell'identità personale nelle società algoritmiche contemporanee. Infatti, la possibilità che vi sia uno spazio di *privacy* o, come definito in letteratura, non soggetto a profilazione algoritmica, che

esprimerebbe il cosiddetto diritto e imperativo etico to *let be alone* (Floridi 2016; Ess 2010, p. 108), rivendicato nelle riflessioni menzionate, ovvero di uno spazio informativo privo di interferenze algoritmiche, che ci permetta di essere “masters of our own journeys and keep our choices and identity open” (Floridi 2005, p. 310), sembra essere difficile sia da individuare sia da tutelare. Come affermato da eminenti filosofi e giuristi nell’ambito dell’etica dell’IA e degli algoritmi (Watcher e Mittelstadt 2019), l’utilizzo illecito delle tecnologie algoritmiche per catturare informazioni personali sempre più intime, anche in quei paesi dell’UE dove sono già in atto normative giuridiche aggiornate (quali il *General Data Protection Regulation*: GDPR), è molto complesso da scovare e regolamentare, a causa della fitta rete di algoritmi in cui siamo immersi e, soprattutto, della continua e sempre più variegata quantità di dati che produciamo e con cui, anche indirettamente, li alleniamo. A questo proposito, si pensi a tecniche di profilazione algoritmica come il *collaborative filtering*, che consente di inferire e scoprire informazioni predittive relative a interessi e preferenze di un insieme dato di utenti a partire da quantità indifferenziate di dati, oppure alla possibilità di profilazione per associazione tramite dati di valore apparentemente neutro che riescono a fungere da *proxy* per risalire a connotati e caratteristiche di categorie o gruppi giuridicamente definiti come protetti (ad esempio: minoranze etniche). Sebbene fondamentale, l’attuale concettualizzazione della questione della tutela dell’identità individuale quasi esclusivamente nei termini di protezione della *privacy* informazionale non sembra, da sola, e a oggi, fornirci alcuna bussola propriamente etica, e dunque ulteriore a quella giuridica esistente, su come orientare *by design* il funzionamento dei sistemi algoritmici affinché non rappresentino un limite o pericolo allo sviluppo dell’identità socio-politiche e, soprattutto, morali degli individui. In aggiunta, sebbene tali contributi riconoscano la stretta interconnessione tra libertà di scelta e di identità (Floridi 2005, Floridi e Taddeo 2018), invitando alla tutela dell’identità individuale come il diritto all’apertura delle nostre scelte, azioni e delle nostre identità, un’indagine propriamente etica, che tragga spunti dalla filosofia morale, sull’impatto delle tecnologie algoritmiche sulla nostra libertà di scelta, di azione e di identità in un ambiente ormai totalmente digitalizzato, interconnesso e/o, per utilizzare un noto neologismo attuale, “*onlife*” (Floridi 2014), è al momento ancora assente nel dibattito. Il presente lavoro tenta di colmare questa lacuna fornendo una prima concettualizzazione dell’impatto delle ICT basate su algoritmi sulla nostra libertà di scelta e di azione *onlife*, mettendone in luce, nello specifico, le implicazioni etiche che ne derivano sulla nostra libertà di sviluppare identità morali autentiche, ovvero orienta-

te e informate da valori e progetti morali fondativi criticamente sviluppati, espressi e avallati in modo libero nel tempo. La tesi che sosteniamo è che un'indagine etica sull'impatto degli algoritmi sulle condizioni che possono garantire, almeno a una soglia minima, la nostra libertà di scegliere, di agire e, nel tempo, di sviluppare identità morali autentiche possa offrire una prospettiva fruttuosa per integrare gli approcci di *privacy* informazionale attualmente sviluppati in letteratura per la tutela dell'identità individuale. In particolare, cerchiamo di porre in luce come tale indagine possa illuminare condizioni o dimensioni specifiche che richiedono di essere tutelate e che dunque possono indicare criteri di *design etico* (*ethics by design*) delle tecnologie algoritmiche al fine di preservare, almeno a una soglia minima, e/o promuovere la nostra possibilità di scegliere e agire liberamente e, così facendo, nel tempo, sviluppare autentiche identità morali.

A tal fine, il lavoro si struttura in tre sezioni.

Nella prima sezione, poniamo in luce quali siano le condizioni necessarie ma non sufficienti riconosciute – con un certo accordo – dal dibattito sviluppato in filosofia morale al fine di garantire la nostra libertà di scelta e azione a una soglia minima, illuminando, al contempo, come tali condizioni necessitino di essere ripensate nei contesti di scelta contemporanei, quelli delle nostre società *onlife*, sempre più permeate da algoritmi e, dunque, digitalizzate e/o datificate; in sintesi: nelle nostre società dell'informazione. Una volta messe in luce brevemente tali condizioni, la seconda sezione si incentra sull'analisi di come le tecnologie algoritmiche stiano impattando sulle condizioni *sine qua non* al fine di tutelare a una soglia minima la nostra libertà di scelta, azione e di formazione di una identità morale autentica. Infine, nella terza sezione, sulla base delle condizioni evidenziate e dei risultati della nostra indagine etica, indichiamo alcuni criteri complementari o integrativi, non sostitutivi, di quelli offerti dagli approcci esistenti di *privacy* informazionale a tutela dell'identità individuale, illuminando come possano rivelarsi preziosi per la progettazione di ICT algoritmiche in grado di salvaguardare, almeno a una soglia minima, la nostra libertà di scelta, di azione e di formazione di identità morali autentiche nell'era della profilazione algoritmica.

1. *Libertà di scelta, azione e identità onlife*

Al fine di indagare se e come le tecnologie algoritmiche stiano inficiando la nostra libertà di scelta, di azione e di identità, è preliminare tentare di mettere in luce *quali* siano le condizioni che rendono possibile la nostra li-

bertà di scelta e azione, perlomeno a una soglia minima, e soprattutto come oggi necessitano di essere ripensate alla luce dell'enorme processo di da-
tificazione che interessa, senza esclusione, ogni ambito della nostra realtà.

Se siamo liberi nella scelta è una questione emblematica che interroga la tradizione filosofica fin dalle sue origini. Sebbene siano stati molteplici i tentativi filosofici e scientifici di liquidarla, dalle neuroscienze alla fisica fino alla biologia, inaugurando controversie secolari relative alla sua natura o *statuto metafisico* (si consideri il dibattito filosofico sulla libertà di scelta come libertà della volontà o libero arbitrio), l'esercizio della libertà di scelta e di azione, ovvero la libertà di scelta nella sua *valenza pratica* quale possibilità dell'individuo di scegliere e agire liberamente a) dato un contesto o disponibilità di *opzioni alternative* e b) secondo motivi di cui può dirsi *in controllo*, si è mostrata resiliente ai plurali condizionamenti e ostacoli che molti filosofi (e non solo) le hanno contrapposto nel tempo, quali, solo per menzionarne i principali, la prescienza divina, il determinismo fisico e gli innumerevoli condizionamenti socio-ambientali, neurofisiologici e genetici.¹

Sebbene nella considerazione della libertà e, nello specifico, nei concetti di scelta e azione, si intreccino ambo le dimensioni, metafisica (*natura della libertà*) e pratica (*esercizio della libertà*), è esclusivamente a quest'ultima a cui il presente lavoro intende riferirsi: alla possibilità di un esercizio libero della scelta, il cui darsi non è solo imprescindibile per l'attribuzione di responsabilità,² oltre che di colpa e biasimo, ma anche – e di particolare interesse in questa sede – per lo sviluppo di una identità morale autentica, ovvero di un'identità che riflette ragioni, valori e progetti morali scelti e, dunque, avallati in modo libero nel tempo. Sebbene la tradizione filosofica, soprattutto nell'ambito morale, abbia spesso trattato le due dimensioni in modo congiunto, facendo dipendere l'esercizio di scelte e azioni libere dallo statuto libero o non libero della volontà, è possibile trovare delle eccezioni, oltre che in alcuni scritti di filosofi eminenti quali *On Liberty and Necessity* (1654) di Thomas Hobbes, o *Freedom of Will and Freedom of Action* (1985) di Rogers Albritton, già nel pensiero di Immanuel Kant, che distingueva in modo preciso fin dalla *Critica della Ragion Pura* (1787) la

1 Per un approfondimento del dibattito su libertà di scelta e determinismo (determinismi) e, nello specifico, per un'ampia, dettagliata e sistematica trattazione delle teorie che difendono l'idea che gli esseri umani siano liberi nonostante le teorie contrarie, si veda De Caro (2004). Per una ricostruzione storica del dibattito, si veda Mori 2001.

2 Sull'idea di libertà quale condizione di possibilità (*ratio essendi*) della responsabilità, necessario è il rimando alla *Critica della Ragione Pratica* di Kant (1788).

concezione di libertà definita come trascendentale, o libero arbitrio *stricto sensu*, e una concezione di libertà pratica, conoscibile tramite i sensi e l'esperienza sensibile, come libertà di scegliere e agire – o dirigere la propria condotta – per amore di beni più lontani e sensibili. Senza pretesa di ricostruire il dibattito sulla libertà di scelta in ambito filosofico morale, sia per limiti di spazio, sia poiché ci condurrebbe lontano dal nostro scopo, ovvero l'analisi dell'impatto dei sistemi di IA e degli algoritmi sulla libertà di scelta, azione e identità, precisiamo che non tratteremo, dunque, della natura intrinseca della libertà di scelta (libero arbitrio) che tende a riferirsi al concetto spesso vago o enigmatico di volontà, bensì del suo esercizio e, dunque, delle condizioni necessarie ma non sufficienti (*sine qua non*) al fine di poterne garantire la possibilità, soprattutto nelle nostre società contemporanee, in cui gli ambienti di scelta sono sempre più permeati se non governati da algoritmi.

Nel dibattito sviluppato nell'ambito della filosofia morale sulla libertà di scelta è possibile rintracciare da Cartesio in poi, non senza disaccordi, una certa convergenza su almeno due condizioni congiuntamente necessarie o *sine qua non* (De Caro 2004; Mori 2001) all'esercizio libero della scelta: la *disponibilità di opzioni alternative* e l'*autonomia* o principio di autodeterminazione. In altre parole, una scelta può dirsi davvero libera *se e solo se* a) l'agente può agire diversamente da ciò che *de facto* fa e *se e solo se* b) i motivi e le ragioni delle sue scelte risultano in suo controllo, ovvero non siano il frutto di scelte casuali o di coercizione (De Caro 2004, p. 4). È chiaro che se un agente è libero di eseguire una certa scelta e azione, sarà anche libero di non eseguirla. Allo stesso tempo, è anche intuitivamente chiaro che per garantire questa libertà, la scelta tra potenziali corsi di azione non può essere casuale, vale a dire, non può derivare da fattori completamente fuori controllo dell'agente (come quando, per esempio, un agente decide se compiere una certa azione sulla base del lancio di una moneta, o quando è costretto a compiere una certa scelta), quanto piuttosto il risultato di ragioni e motivi di cui può dirsi in controllo. Al di là delle sfumature concettuali che le condizioni messe in luce acquisiscono nell'ampio dibattito filosofico sulla libertà di scelta, queste rappresentano il minimo comune denominatore di molte tradizioni filosofiche, anche all'interno di un altro dibattito sulla libertà di scelta, che non analizzeremo in questa sede, di natura socio-politica (Skinner 2008, 2012). Per lo scopo della nostra analisi, tali condizioni ci forniscono un primo terreno di valutazione etica per comprendere l'impatto delle ICT algoritmiche sulla nostra libertà di scelta, azione e, nel tempo, di sviluppo di identità morali autentiche. Nella prossima sezione, infatti, vagliamo se le ICT stiano minando la nostra libertà

di scelta, azione e identità creando nuovi vincoli o condizionamenti sulle condizioni evidenziate; in altre parole, indaghiamo se e come tali tecnologie interagiscono, abilitando o disabilitando, promuovendo o ostacolando, le condizioni *sine qua non* sopra menzionate. Prima di inoltrarci nell'analisi etica in questione, tuttavia, è necessario interrogarsi sulla necessità di ripensare o perlomeno ricontestualizzare le condizioni sopra citate negli ambienti in cui compiamo le nostre scelte, le nostre azioni e, con esse, sviluppiamo le nostre identità sociali, politiche e morali; ambienti sempre più digitalizzati, datificati, dunque iper-connessi, ibridi o *onlife*: ambienti sempre più concepibili in termini informativi.

In effetti, con l'avvento della quarta rivoluzione (Floridi 2014), o rivoluzione digitale, ovvero della crescente ibridazione o digitalizzazione del mondo contemporaneo, è ormai quasi inconfutabile l'idea secondo cui viviamo completamente immersi in un ambiente informativo: un ambiente in cui incessantemente ci nutriamo in *input* ed elaboriamo e riproduciamo informazione in *output*. Tutto – dai nostri nomi e caratteristiche psico-fisiche fino alle nostre più intime preferenze, valori, abitudini, opinioni, credenze, affiliazioni, interazioni, orientamenti – non è più solo teoricamente (o idealmente) concepibile e descrivibile in termini informativi, ma è concretamente codificabile in dati (processo di *datafication*) in cui osservare e, soprattutto, da cui estrarre enormi quantità d'informazioni sensibili sulle persone, sulle loro più profonde connessioni, e sul mondo, nella sua generalità e complessità, a livello micro e macro. Si pensi a quanto le nostre cronologie di ricerca datifichino i nostri pensieri o interessi in semplici *queries*, quanto i luoghi che visitiamo sia *online* (es. siti web) che *offline* (luoghi fisici) digitalizzino le nostre abitudini, stili di vita, frequentazioni, ma anche forniscano dati sul nostro stato sociale, economico e persino medico. A proposito di quest'ultimo, dovrebbe sorprenderci che solo di recente, lo scorso luglio 2022, a seguito del dibattito post sentenza della corte suprema *Roe vs. Wade* sull'aborto, Google ha annunciato che cancellerà i dati di geolocalizzazione delle utenti (specifica, quella del genere femminile, non di poco rilievo a fini di profilazione) che si recheranno in ospedali, cliniche abortive o di fertilità. Questo annuncio è emblematico di quanto non solo ciò che è accaduto e che è accaduto, ma anche ciò che sta per o potrebbe accadere, ovvero il *range* delle nostre possibilità, dei nostri possibili corsi di azione futuri, sia datificabile. In sintesi, la diffusione e l'uso pervasivo delle ICT algoritmiche, insieme alla nostra presenza totalizzante nei SNS, permettono di pensare e ri-concettualizzare l'ambiente iperconnesso o *onlife* che abitiamo in termini informativi. Senza inoltrarci nella possibilità di una modifica ontologica dell'ordine delle cose o dell'essenza

del mondo, come avanzato da alcuni rinomati filosofi nel settore (Floridi 2005), analisi che ci ricondurrebbe verso un dibattito di stampo più metafisico che pratico sul reale e sulla libertà di scelta, è sufficiente questa riconcettualizzazione informazionale del modo in cui pensiamo agli ambienti in cui siamo immersi per comprendere la necessità di ripensare anche ai contesti e alle condizioni che rendono possibile la nostra libertà di scelta secondo una prospettiva informazionale. Quivi, riconosciamo e prendiamo le mosse dagli apporti delle teorie contemporanee sull'identità informazionale (Floridi 2016), poiché cruciali, come anticipato nella sezione introduttiva, alla comprensione del ruolo centrale dell'informazione negli ambienti iperconnessi contemporanei, per illuminarne le implicazioni ulteriori sulle condizioni necessarie all'esercizio libero delle nostre scelte.

Secondo questa prospettiva, l'esercizio della nostra autonomia non risiede solo nel controllo delle nostre informazioni (Floridi 2016), controllo – come affermato sopra – oggi sempre più difficile da esercitare, sia da parte delle istituzioni sia dagli utenti; quanto nella possibilità di avallare criticamente ciò che a livello informazionale – quelle informazioni (o opzioni informazionali) – può dare origine o costituirsi come potenziale motivo delle nostre scelte. Questo poiché ogni aspetto e componente di noi stessi e del mondo, infatti, può essere datificato come informazione, e dunque ogni informazione trasmette e incorpora, oltre che un dato descrittivo, uno specifico portato etico normativo di valori, orizzonti di significato, credenze e preferenze, che apre a diverse possibilità e scelte e, dunque, a corsi di azione alternativi e, nel tempo, a percorsi di formazione identitaria (socio-culturale, politica e, in particolare, morale) distinti. Ciò significa anche riconcettualizzare, oltre che l'autonomia (o principio di autodeterminazione), l'altra condizione identificata per garantire a una soglia minima la nostra libertà di scelta, di azione e, nel tempo, di identità: la disponibilità di opzioni alternative. La nostra disponibilità di opzioni alternative, infatti, può essere ripensata, alla luce di un ambiente ibrido che ingloba la dimensione dell'*online* o cyber-spazio, come disponibilità *onlife* di opzioni informazionali. In altre parole: se tutto può essere considerato, incorporato o inglobato come informazione o tradotto in termini informazionali, ogni dato informazionale può costituire una opzione che informa o sui cui l'individuo può agire nel processo decisionale: ogni dato informazionale può costituire una opzione alternativa, ovvero potenzialmente dotata del portato sia descrittivo sia normativo per aprire a corsi di azioni alternativi. Possono essere dunque considerate opzioni tutte quelle informazioni (su noi stessi, il mondo e gli altri) che informano e sono disponibili al soggetto nel processo decisionale. In sintesi: possono essere concepibili

come opzioni quelle informazioni che sia costituiscono sia incorporano – nel processo decisionale – possibili corsi di azione alternativi, ponendo l'individuo nello stato di a) poter *fare altrimenti*.

Gli ambienti che abitiamo offrono potenzialmente una serie infinita di opzioni informazionali. Tuttavia, a seconda dei contesti sociali e ambientali in cui siamo inseriti, possiamo accedere ad alcune piuttosto che ad altre: in sintesi, a contare è l'effettiva disponibilità delle opzioni informazionali a cui possiamo accedere o meno e, a fini di una garanzia minima di libertà di scelta, di azione e di identità, un livello sufficiente di eterogeneità informazionale tale da garantire l'apertura delle scelte e, dunque, a corsi di azione realmente alternativi.³ È interessante accennare a come le prime riflessioni sui media digitali avevano posto particolare enfasi sulla possibilità di godere, negli spazi *online* (o cyberspazio), di una disponibilità di scelte e opzioni e di un grado di libertà di espressione e formazione identitaria diametralmente maggiore rispetto a quello fruibile negli spazi analogici (Bakardjieva e Gaden 2012). Tali riflessioni sottolineavano come risiedesse nelle libertà o opzioni di scelta illimitate offerte⁴ dagli ambienti *online* (il noto motto: nel *cyberspazio* puoi essere e diventare chiunque tu voglia) – resa in realtà possibile dalla loro iniziale a-regolamentazione – risiedesse nel loro rapido sviluppo e nella forte presa sugli individui. Pertanto, l'idea diffusa era che la compenetrazione e ibridazione tra spazi analogici, fisici o incarnati (*offline*), e digitali o virtuali (*online*), negli ambienti di cui disponiamoci oggi, per l'appunto *onlife*, avrebbe aperto a scenari e soprattutto a contesti di scelta in cui vedere notevolmente potenziata la nostra disponibilità o *range* di opzioni alternative – a livello sia quantitativo, sia e soprattutto qualitativo (eterogeneità) – e, con esse, la nostra autonomia, autorialità o possibilità di autodeterminazione attraverso lo sviluppo di percorsi identitari molteplici e inediti; in sintesi: spazi nuovi, di promozione della libertà di scelta, di azione e di identità. Tuttavia, le cose sembrano presentarsi diversamente, sia alla comune percezione empirica collettiva, sia sulla base dei fenomeni o pericoli illuminati dagli studi evidenziati in *ouverture* a questo contributo.

3 In altri termini: la nostra libertà di scelta tra alternative non è mai assoluta, ma dipende sempre da certe informazioni disponibili (nonché da altri fattori, come, ad esempio, l'educazione, ecc.); in questo senso, i nostri *range* di opzioni di scelta sono sempre – almeno parzialmente – predefiniti: scegliamo in contesti in cui siamo sempre orientati a considerare una serie di opzioni alternative come effettivamente disponibili, piuttosto che altre (ringrazio un *referee* anonimo per la richiesta di esplicitazione).

4 Aggiungiamo: offerta (informazionale) quantomeno più ampia, se comparata a quella ad esempio delle ICT tradizionali, considerata l'assenza di limiti temporali e, in una certa misura, spaziali, che connota gli ambienti *online* o il cyberspazio.

Come mostriamo nella prossima sezione, negli ambienti (o contesti di scelta) informazionali, in cui prepariamo e compiamo le nostre scelte e dove sviluppiamo, nel tempo, le nostre identità, quali ambienti caratterizzati da disponibilità *onlife* di opzioni informazionali, la fruibilità (o disponibilità) e l'eterogeneità delle opzioni accessibili al soggetto non sono oggi solo influenzate da fattori o agenti sociali, culturali, geografici e/o politici, ma anche da forme di agenzia completamente nuove o da agenti artificiali, che non solo possono creare una illusione di maggiore libertà di scelta, azione e di identità, grazie all'uso combinato di tecniche di profilazione e personalizzazione dei contesti di scelta *onlife*, ma rischiano di predeterminarli in modi che rischiano di erodere profondamente la nostra autonomia sulle nostre scelte e azioni e, con esse, di minare la nostra autorialità – e autenticità – nello sviluppo identitario. È all'indagine di questa azione algoritmica sulle condizioni che abbiamo posto in luce come *sine qua non* della nostra libertà di scelta, azione e identità nei contesti informazionali delle nostre società contemporanee che dedichiamo la sezione a seguire. Nello specifico, non indagheremo la natura degli agenti algoritmici, ovvero, se siano o meno agenti morali, a cui è stato dedicato un corpo consistente di letteratura nell'ambito dell'etica dell'IA e degli algoritmi (Liao 2020); approfondiremo, invece, valutandone al contempo la relativa bontà, il ruolo di influenza o *governance* che le tecnologie algoritmiche esercitano prima a) sulle opzioni a noi disponibili a livello informazionale nei contesti di scelta *onlife*; poi b) sull'autonomia che possiamo esercitare su ciò che – a livello informazionale: credenze, valori, ragioni, progetti morali – informa e motiva le nostre scelte, azioni e comportamenti e, nel tempo, definisce lo sviluppo delle nostre identità sociali, politiche, culturali e, in particolare, delle nostre identità morali.

2. *Intelligenza artificiale e libertà di scelta, azione e identità: nuovi vincoli epistemologici e pratici*

Per decomprimere il crescente ruolo di *governance* svolto dagli algoritmi nei contesti di scelta *onlife* contemporanei e, soprattutto, illuminarne il *modus operandi*, soprattutto in relazione alle condizioni *sine qua non* della libertà di scelta sopra evidenziate, è sufficiente considerarne il loro ruolo proprio rispetto a quel processo di *datafication* che caratterizza oggi strutturalmente le società contemporanee e che, nel digitalizzare (quasi) ogni aspetto o elemento del reale, ne permette una sua ricompressione informazionale.

Questo processo di *datafication*, secondo cui tutto può essere tradotto in dati e, dunque, essere oggetto di analisi, processazione e semanticizzazione (produzione di informazione e conoscenza), è infatti governato da algoritmi: modelli costituiti da segmenti di codice matematico e incessantemente alimentati da quei dati che direttamente cediamo (*provided data*), spuntando la clausola del consenso informato, ad esempio, quando accediamo o fruiamo di determinati OSP o SNS; da tracce *onlife* che lasciamo indirettamente (*observable data*) interagendo con elementi digitali, dati relativi alle nostre ricerche *online* come i siti web che consultiamo, alle nostre interazioni sia con gli altri che con l'IoT, ai nostri spostamenti e acquisti *online* e *offline*; e infine, da quei dati *derivabili* e/o *inferibili*, ovvero veri e propri nuovi set di dati e di informazioni tratte dalla correlazione (inclusa analisi probabilistica) dei dati già raccolti, precedentemente menzionati, con altri enormi set di dati ampiamente disponibili, aggregati e disaggregati. Le ultime due categorie di dati (osservati, inferiti o dedotti) comportano un basso livello di consapevolezza degli individui interessati, appunto poiché trattati o creati senza alcun coinvolgimento diretto degli stessi. A capo di questo trattamento, processazione e semanticizzazione troviamo appunto diverse tecniche algoritmiche. Infatti, sono oggi molteplici e diversi sia i modelli sia le tecniche algoritmiche che vengono impiegate per governare la fitta rete di ICT digitali dispiegate nelle nostre società informazionali e sulle massive quantità di dati disponibili. Tra questi, gli algoritmi di *machine learning* (ML) detengono un importante primato, proprio in virtù della loro natura probabilistica, che permette loro di sviluppare e dotarsi di un potenziale e/o capacità predittiva. Infatti, a differenza dei modelli statistici o deterministici – che al fine di soddisfare un obiettivo o svolgere un compito prestabilito sono progettati per seguire una serie predefinita di regole o istruzioni –, gli algoritmi di ML sono progettati per imparare in modo probabilistico *come* raggiungere un compito o obiettivo predefinito senza che vi siano percorsi causali predefiniti. Nel caso dei modelli probabilistici, infatti, gli *output* non sono il risultato di una serie di istruzioni algoritmiche, ma vengono dedotti e inferiti direttamente dai dati. Questo è reso possibile dall'impiego di diverse tecniche algoritmiche con *task* differenziati, il cui comune denominatore è la processazione di grandi set di dati, di solito disaggregati, e lo sviluppo di innumerevoli e rapidi tentativi (per errore) – nella forma di scommesse probabilistiche – volti a inferire o scoprire quali modelli (*patterns*), nodi (attribuzione di pesi) e correlazioni sono *di valore* per l'obiettivo predefinito, ovvero permettono loro di svolgere nel modo più efficiente il compito/obiettivo pre-stabilito, qualunque esso sia – sebbene, nelle ICT e nei SNS, questo tenda a coincidere con la massimizzazione del click di ciò che in-

crementa gli utili (acquisti, film, pubblicità, abbonamenti, solo per citarne alcuni) dei *providers* tecnologici che si celano dietro alle piattaforme o ai servizi in questione.

Tali tecniche algoritmiche sono definite nello specifico tecniche di scoperta della conoscenza (*knowledge-discovery techniques*) e, tra queste, la profilazione algoritmica a scopi predittivi – o profilazione predittiva – è tra le più pervasive. In breve, tale tecnica agisce scalando enormi quantità di dati per generare prodotti di previsione comportamentale che si basano su processi di etichettatura e categorizzazione dell’utenza nel suo insieme. Scalando i dati disponibili, le tecniche in questione permettono di estrarre (*data mining*) associazioni, affinità, caratteristiche su grandi numeri di utenti di valore, poiché ne accomunano il comportamento di scelta, sviluppando così prodotti predittivi nella forma di profili identitario-comportamentali tramite cui etichettare gli individui e poi raggrupparli in categorie di utenza a cui presentare contenuti/contesti informazionali specifici, ovvero personalizzati, designati al fine di raggiungere la *task* predefinito (ad esempio: come portare una certa utenza verso l’acquisto di certi prodotti nel modo più efficiente). I profili assegnati dagli algoritmi agli utenti non sono dunque altro che prodotti di previsione – per associazione o affinità – delle nostre identità culturali, socio-politiche e morali, a loro volta dedotte a partire da quelle caratteristiche, preferenze, vulnerabilità, credenze e valori (solo per citarne alcuni) inferibili dal nostro “stare al mondo *online*”: prodotti che dovrebbero predire, date certe caratteristiche, come è probabile che ci comporteremo, sceglieremo e agiremo in futuro.

In tal senso, è possibile mettere in luce un duplice ruolo di *governance* svolto dagli algoritmi: tali sistemi decidono – nella forma di scommesse probabilistiche – quale sia l’identità dell’individuo in questione e, sulla base di questo profilo, determinano i contenuti informazionali che saranno a lui disponibili, come specifico utente, parte di un gruppo determinato algoritmicamente. In altri termini: ubiqui algoritmi di profilazione decidono come identificarci e categorizzarci, governando il “modo in cui siamo visti”, dove il profilo assegnato all’utente tende ad assumere la forma di un aggregato di macro-caratteristiche che lo descrivono in relazione ad altri utenti, come caratteristiche comuni tra utenti, poiché sviluppato in modo funzionale al raggiungimento di obiettivi di parti terze; obiettivi che spesso non coincidono con quelli delle persone/utenti in questione. Per comprendere il portato di questi algoritmi basti pensare a come, sulla base di tali profili, a un particolare utente può essere escluso l’accesso a una determinata università o posizione lavorativa, a un programma di cure speciali o a tasso di mutuo agevolato, alla visualizzazione di un’offerta di lavoro *online*

oppure a un'assistenza sanitaria speciale – e tutto ciò sulla base di ragioni spesso precluse, per proprietà commerciale, o complessità algoritmica, agli interessati (Pasquale 2015). In altre parole, è difficile che l'individuo conosca o gli sia rivelato quali informazioni (correlazioni o nodi) conducano all'elaborazione del suo profilo e/o alla sua categorizzazione.

Se gli algoritmi di profilazione governano il modo in cui siamo visti, descritti e categorizzati a livello identitario e comportamentale a fine predittivo, le tecniche algoritmiche di personalizzazione informazionale, che includono, degni di menzione, gli algoritmi di classificazione, di filtro e i sistemi di raccomandazione, agiscono sui nostri ambienti o contesti informazionali, filtrandoli sulla base dei profili inferiti e assegnati, e così facendo governando il modo in cui percepiamo la realtà, gli altri e (persino) noi stessi. In questo senso, gli algoritmi non solo governano il “modo in cui siamo visti”, ma agendo sulle informazioni a noi disponibili, in altre parole, sulla nostra disponibilità di opzioni informazionali, e decidendo quante e quali informazioni sono a noi disponibili e per noi più rilevanti sulla base dei profili sviluppati, governano il nostro *proprio* modo di vedere il mondo. Anche qui, il minimo comune denominatore tra le tecniche algoritmiche in questione è il raggiungimento di scopi predefiniti, su cui non si basa solo la profilazione, ma anche la personalizzazione come mediazione o filtro delle informazioni a noi mostrate come disponibili. Si pensi ai sistemi di raccomandazione che ci suggeriscono quasi ubiquitariamente come dovremmo scegliere, ad esempio, dove andare o quale percorso preferire (pensiamo ai sistemi GPS), che cosa comprare, ascoltare (si pensi a Pandora o Spotify) guardare (si considerino gli algoritmi di raccomandazione da YouTube e Netflix a Amazon Prime Video e Apple Tv, solo per citarne alcuni), ma anche a che ora e che tipo di medicina assumere, quanti passi eseguire al giorno, che cosa e quando mangiare. Esempi di questi ultimi sono gli algoritmi che regolano nuove IoT che connettono bilance digitali e frigoriferi digitali in grado di strutturare la presentazione di opzioni (tangibili) quali alimenti sulla base della tipologia di fisicità corporea e dieta che l'algoritmo ha calcolato e raccomandato di seguire. L'esempio citato è emblematico di come le opzioni informazionali possano concretizzarsi e persino materializzarsi, non solo, come menzionato, nell'accesso a particolari beni, servizi fondamentali e/o opportunità, ma anche in veri e propri oggetti “incarnati” (come degli alimenti). Come anticipato, queste tecniche di personalizzazione sfruttano i profili identitari e comportamentali, inferiti, scoperti o costruiti, per sviluppare raccomandazioni su misura dell'utente al fine di soddisfare obiettivi pre-definiti, sia dai *provider* dei servizi o compagnie tecnologiche in questione, sia da coloro che le sovvenzionano

per accedere e fruire di tali modelli e spazi di valore: in ogni caso, si tratta di obiettivi definiti da *altro* dagli utenti, ovvero etero-definiti, che tendono a coincidere, di sovente, con la massimizzazione degli utili dei soggetti terzi in questione.

Dalla nostra indagine sul ruolo di *governance* algoritmica, si evince che le tecnologie basate su algoritmi hanno, senza ombra di dubbio, un impatto più che abilitante, costringente o limitante, sulla prima condizione *sine qua non* della nostra libertà di scelta, azione e identità. Denominati come *information gatekeepers* (Shapiro 2000) proprio in virtù del loro ruolo di mediazione e selezione delle informazioni a noi accessibili, gli algoritmi non solo influenzano, ma possono costringere a) la nostra disponibilità di opzioni alternative, intese – come sottolineato – in termini informazionali. In base al modo in cui siamo profilati ed etichettati in comunità secondo affinità identitarie-comportamentali, gli algoritmi di filtro che presiedono il flusso informazionale attraverso le ICT digitali, gli OSP e i SNS e, dunque, gli ambienti *online* in cui siamo immersi in modo quasi totalizzante, personalizzano costantemente il nostro ambiente informazionale; in altri termini, decidono sulla nostra disponibilità *onlife* di opzioni alternative, in termini di contenuti informazionali. In primo luogo, gli algoritmi di filtro (quantitativo e qualitativo) *decidono* – secondo pertinenza e profilazione predittiva – oltre che dal punto di vista quantitativo, *quali* informazioni saranno parte dei nostri contesti informazionali; in altre parole, essi “legiferano” su ciò che sarà o meno oggetto di attenzione, elaborazione e analisi da parte dell’utente; dunque, ciò a cui sarà o meno esposto a livello informazionale. Inoltre, tecniche di personalizzazione come gli algoritmi di classificazione decidono e strutturano l’ordine di presentazione di tali opzioni informazionali (si pensi ai risultati filtrati dagli algoritmi alla base dei motori di ricerca Internet quali Google Chrome e Safari o alle *homepage* dei principali SNS o aggregatori di notizie e informazioni). Come affermato in precedenza, tali azioni non sono mai neutrali e solo parzialmente orientate sulla base delle preferenze o degli interessi espressi dall’utente, ad esempio, nell’inserire o interrogare un servizio attraverso una certa *query*. La pertinenza tematica, infatti, è un elemento utilizzato sempre in funzione al raggiungimento dell’obiettivo algoritmico predefinito. Ciò significa che il filtro delle informazioni a noi più rilevanti e la prioritizzazione o strutturazione delle opzioni informazionali assicurano ai *provider* tecnologici che – alla luce della soddisfazione di un certo obiettivo predefinito (come la massimizzazione del click) – alcuni contenuti informazionali (come quelli sponsorizzati) risultino prioritari rispetto ad altri, sebbene parimenti – se non più – rilevanti, ma gratuiti o a sfavore dell’obiettivo

predefinito, così da informare e, dunque, influenzare necessariamente la percezione e la formazione di conoscenza dell'utente, continuando con l'esempio precedente, su di una questione interrogata. Questa tipologia di azione può assumere forme anche più sottili e incisive grazie all'uso di altre tecniche algoritmiche di personalizzazione informazionale quali i sistemi di raccomandazione. Si pensi, ad esempio, alle raccomandazioni vocali (da Siri e Cortana ad Amazon Alexa ed Echo), che ci presentano solo una opzione o poche più in risposta a una particolare *query*, oppure a quei costanti suggerimenti informativi (“hai visto questo, dovresti vedere anche...”) che riceviamo nella forma di annunci pubblicitari (*ads*) o *pop-up* che compaiono interrompendo le pagine web che consultiamo, la musica che ascoltiamo, i video che guardiamo o i social media in uso, raccomandando nella forma di spinte gentili o *nudge* (Sunstein e Thaler 2009; Burr, Cristianini e Ladyman 2018; de Vries 2010) alcuni contenuti informativi piuttosto che altri. Descritti in letteratura come delle “trappole appiccicose”, in virtù della loro capacità di incollare l'utente a specifici contenuti (o opzioni) informativi (Seaver 2018), i sistemi di raccomandazione finiscono per costringere l'utente alla ricezione, visualizzazione e/o considerazione – spesso anche indesiderata – di contenuti o opzioni informativi appositamente selezionati, poiché funzionali alla realizzazione di un obiettivo predefinito. Infatti, queste tecniche sfruttano il profilo predittivo sviluppato sull'utente per bersagliarlo (*targeting*) con raccomandazioni di contenuti o opzioni informativi rispondenti a caratteristiche e preferenze dell'interessato, a loro volta dedotte sia sulla base delle scelte passate (storico) dell'utente (ovvero del suo profilo identitario-comportamentale), attraverso tecniche come il *content-based filtering*, sia sulla base delle scelte effettuate da altri utenti con caratteristiche simili (con profili identitari-comportamentali dedotti come simili), attraverso tecniche di *collaborative filtering*. Le raccomandazioni di tali opzioni, a loro volta, vengono utilizzate per comprendere a che cosa l'utente dà più valore; in altre parole, sulla base del comportamento di risposta dell'utente a una determinata raccomandazione algoritmica, tali tecniche possono scoprire quali tra le caratteristiche inferite ha più presa sull'utente o potenziale di muoverne o innescarne un certo comportamento di risposta: quali sono quegli elementi che, dati certi stimoli informativi, guidano o innescano con maggiore probabilità determinati comportamenti di scelta, contribuendo, in questo modo, a una maggiore personalizzazione del contesto di opzioni e degli stimoli informativi, sempre più cuciti su misura, e – di conseguenza – a perfezionare o affinare la profilazione identitario-comportamentale predittiva sull'utente.

In questo modo, le tecniche in questione non solo influenzano, ma ridefiniscono i contesti di scelta dell'utente, filtrando e ristrutturando il contesto di opzioni informazionali disponibile all'individuo. Questa azione di ridefinizione informazionale assume anche la forma di una pre-determinazione dei contesti o della disponibilità delle opzioni informazionali alternative al soggetto, nella misura in cui sono pre-selezionate algoritmicamente: scelte poiché analizzate e individuate dagli algoritmici come capaci di ri-orientare il comportamento di scelta dell'utente verso determinate opzioni (informazioni, acquisti, contatti, ad esempio) funzionali al raggiungimento di un obiettivo predefinito (ad esempio: aumento dell'attenzione e della presenza nella piattaforma o incremento del click su opzioni quali acquisti, abbonamenti e annunci pubblicitari sovvenzionati). In questo senso, le azioni algoritmiche descritte, decidendo *quali* opzioni informazionali saranno a noi accessibili o disponibili (e sulla base di quali parametri e obiettivi), *costringono* i nostri contesti di scelta, azione e sviluppo identitario: infatti, predeterminando la nostra disponibilità (o *range*) di opzioni informazionali, predeterminano anche quegli elementi che motivano le nostre scelte, azioni e, nel tempo, identità (ciò che può divenire motivo delle mie scelte e dunque informare o orientare lo sviluppo identitario, soprattutto morale). In altre parole, il nostro "comportamento di scelta" (e non solo: si pensi allo sviluppo identitario) può dirsi vincolato all'interno di uno spazio *onlife* di opzioni informazionali – che a loro volta incorporano ciò può informare e motivare o, in altri termini, ciò che possiamo avallare come motivi delle nostre scelte e azione (valori, credenze, opinioni, preferenze, progetti) – algoritmicamente pre-definite come più pertinenti per noi.

Questa prima azione algoritmica sulla nostra disponibilità di opzioni alternative si costituisce come una etero-definizione e predeterminazione della nostra disponibilità informazionale e si rivela costrittiva rispetto alla prima condizione *sine qua non* della nostra libertà di scelta, in quanto mina la condizione di *scegliere e agire altrimenti* da ciò che *de facto* gli algoritmi decidono di mostrarci. In tale senso, tale etero-definizione e predeterminazione algoritmica dei nostri contesti (opzioni) di scelta, della nostra disponibilità o *range* di azioni alternative, solleva il rischio di rendere le nostre scelte algoritmicamente predeterminabili poiché "chiuse" all'interno di uno spazio di opzioni informazionali (relazioni, valori, credenze, preferenze, progetti) definito algoritmicamente, o etero-definito secondo obiettivi che, di sovente, non coincidono con quelli dei soggetti interessati. Questa azione, inoltre, non si limita a una pre-definizione dei contesti di scelta, ma rischia di minare anche l'elemento chiave che caratterizza questa condizione *sine qua non*, ovvero l'elemento di *alternatività* dei corsi di azione

possibili al soggetto alla base della libertà di scelta nel processo decisionale, la quale – sosteniamo – può essere garantita solo da un livello sufficiente di eterogeneità informazionale: solo opzioni che incorporano credenze, opinioni, preferenze, relazioni, progetti, pratiche e valori (e non solo) tra loro diversi possono davvero garantire un'apertura a corsi di azione che siano davvero alternativi. Contesti informativi simili, caratterizzati da un livello ridotto di eterogeneità nelle credenze, nelle opinioni, preferenze, progetti e valori aprono difficilmente a corsi di azioni possibili diversi da quelli che l'individuo è già propenso a seguire. L'azione algoritmica, come anticipato in precedenza, non agisce, infatti, solo sulla pre-selezione di opzioni quali, ad esempio, due possibilità di lavoro diverse tra loro o due destinazioni diverse, come disponibili all'utente. Quando ci rivolgiamo alla questione della libertà nello sviluppo identitario e, nello specifico, alla libertà di sviluppare identità sociali, politiche e, soprattutto, morali autentiche, esito (dinamico) di scelte avallate liberamente nel tempo dall'individuo, è necessario porre in evidenza come una tale azione di predeterminazione algoritmica agisca anche sul portato etico-normativo, oltre che su quello fattuale, socio-politico e culturale delle opzioni informazionali rese disponibili al soggetto. In questo senso, contesti di scelta o ambienti con una ridotta esposizione a preferenze, credenze, valori, scelte, orientamenti, pratiche e caratteristiche diverse o alternative da quelle caratterizzanti un particolare individuo possono comprometterne la libertà di compiere scelte e azioni, oltre a quelle di mero acquisto, anche connotate dal punto di vista sociale, politico e, soprattutto morale, autentiche, ovvero i cui motivi sono stati avallati criticamente dal soggetto – sono queste scelte, infatti, a svolgere un ruolo di rilievo e/o incisivo, nel tempo, nello sviluppo identitario morale. Una esposizione informazionale eterogenea è difatti cruciale affinché l'individuo possa agire davvero altrimenti o in modo alternativo a come *de facto* è nella condizione di fare in un determinato contesto, poiché consente di valutare criticamente se ciò che motiva le relative scelte, come credenze, pensieri, valori, progetti (solo per citare alcuni degli elementi motivanti certe scelte rispetto ad altre e rilevanti per lo sviluppo identitario) è *ottimale* o se invece necessita di essere modificato, rivisto o cambiato e questo è reso possibile dall'esposizione critica a pratiche sociali, culturali, morali e sistemi di preferenze, credenze e valori, orientamenti e modi di fare, inclusi, diversi o alternativi ai propri. In questo senso, un'esposizione informazionale e relazionale eterogenea è un elemento cruciale per uno sviluppo identitario che possa dirsi davvero autentico.

Come evidenziato in precedenza, la personalizzazione dei contesti di scelta informativi basata su tecniche algoritmiche di profilazione quali

il *collaborative filtering* tende a categorizzare gli utenti sulla base di caratteristiche simili, così situandoli in contesti informativi (e relazionali) costituiti da *like-minded*, da persone “simili”, o meglio, con caratteristiche e/o sistemi di preferenze, credenze e valori inferiti come affini; in altre parole: situandoli in quelle che sono state definite nella letteratura sul tema come *filtering bubbles* (Pariser 2011) o *echo-chambers* (Sunstein 2017): contesti di opzioni (relazioni incluse) simili per persone con profili identitario-comportamentali inferiti o costruiti come simili che tendono, dunque, a configurarsi come delle vere e proprie bolle di filtro in cui l’esposizione informazionale e relazionale è algoritmicamente filtrata – o pre-selezionata – in un modo che tende a ridurre l’eterogeneità di contatti, idee, valori, pratiche, credenze (e non solo), strutturandosi così come delle “casce di risonanza” delle caratteristiche, preferenze, credenze, degli orientamenti e dei valori del singolo e, con esso, del gruppo nel suo insieme. Come argomentato nella letteratura (Parsell 2011; Pariser 2011; Sunstein 2008, 2017), questi ambienti tendono a favorire non solo una “chiusura in sé” dei gruppi in questione, favorendo fenomeni quali la polarizzazione sociale, che minano la possibilità di una sfera pubblica aperta e coesa (Sunstein 2008, 2017; Habermas 2022), ma anche una chiusura in sé, con la conseguente radicalizzazione delle identità degli individui categorizzati e situati in gruppi diversi, in modi che tendono a disabilitare la deliberazione razionale, il dialogo o il confronto critico e la possibilità di cooperazione congiunta (condizioni cruciali anche per il progresso morale) tra gruppi profilati/trattati algoritmicamente come diversi. In questo senso, gli algoritmi creano un vincolo di tipo *epistemologico* sulla nostra libertà di scelta e di azione, con implicazioni particolarmente problematiche per lo sviluppo di identità morali autentiche: essi predeterminano ciò che informa e può motivare le nostre scelte, azioni e, nel tempo, orientare e definire le nostre identità, preselezionando la nostra disponibilità di opzioni alternative secondo obiettivi e fini perlopiù etero-interessati ed etero-definiti rispetto al soggetto, su cui esso può esercitare un controllo minimo, essendogli preclusa la conoscenza sia di come è profilato sia di come risulta categorizzato e, di conseguenza, di quali opzioni (*chances*, opportunità, beni, oggetti, relazioni, ma anche valori, preferenze, credenze, pratiche, progetti ecc.) lo stesso sarà o meno privato, rendendo così sempre meno concreta o accessibile la possibilità di agire altrimenti da che gli è algoritmicamente reso disponibile, presentato con priorità e raccomandato. Inoltre, tale predefinitività informazionale (e relazionale) algoritmica erode la possibilità di sviluppare identità morali autentiche, minando ciò che sta alla base della possibilità di scegliere e agire *davvero* altrimenti: un’esposizione relazio-

nale eterogenea e la possibilità di vagliare criticamente ciò che motiva le nostre scelte e azioni e, attraverso esse, *dà forma alle nostre identità*, favorendo invece lo sviluppo o cristallizzazione di identità sempre più chiuse ed etero-definite. A tal riguardo, si pensi a come ci siano distorsioni nei processi decisionali umani, ormai rese note dalle scienze cognitive, quali, ad esempio, il *confirmation bias*, che tendono a disattivare la riflessione o il pensiero critico dell'individuo nei confronti di chi o che cosa ne conferma il relativo orientamento di scelta o di preferenza iniziale, corroborandolo e persino radicalizzandolo quando situato in contesti di affini.⁵

Abbiamo definito questo vincolo epistemologico poiché tende ad agire in modo diretto sul modo o i contesti in cui formiamo la conoscenza (e i motivi) alla base delle nostre scelte, azioni e identità, e solo in modo indiretto su queste ultime, ovvero a livello pratico *stricto sensu*. Infatti,

5 Rispetto a questa azione algoritmica, come descritta, sulla disponibilità di opzioni informazionali alternative, si potrebbe obiettare che anche le ICT tradizionali, operando certe scelte informazionali e valoriali (ad esempio, selezionando le notizie che sono meritevoli di essere riportate, promuovendo certi prodotti e modelli e non altri, ecc.), possono restringere in modi analoghi alle ICT algoritmiche il *range* delle opzioni disponibili nei nostri contesti di scelta. Sembra plausibile chiedersi, dunque, se l'azione di personalizzazione operata dalle ICT algoritmiche possa minare la libertà di scelta in modo inedito rispetto alle ICT tradizionali. Ciò che rende l'azione delle ICT algoritmiche inedita sulla nostra libertà di scelta rispetto alle ICT tradizionali non è solo la pervasività del mezzo e del suo uso. Su questo, Floridi (2014), per riferirsi alla natura pervasiva e dirompente (ambientale o ri-ontologizzante) del mezzo, scrive che noi non viviamo *nella* radio o televisione ma, al contrario, siamo *immersi* (dentro) gli spazi *online*. Questo distinguo, benché rilevante, non risponde a coloro che affermano come guardare quotidianamente un canale televisivo, connotato da un certo orientamento politico, in modo prolungato nel tempo, potrebbe suscitare effetti simili a quelli di cui sopra (riduzione dell'eterogeneità, chiusura, radicalizzazione, ecc.). Quando si parla di libertà di scelta, come sostenuto per altre questioni etiche dalla O'Neil (2017), è la possibilità di profilazione predittiva a grana fine su base individuale a rendere senza precedenti la personalizzazione informazionale (pre-definizione del *range* di opzioni) operata dalle ICT algoritmiche e, dunque, l'impatto degli algoritmi sulla libertà di scelta. La possibilità di prevedere che cosa può innescare un certo tipo di effetto in una particolare persona per poi deciderne il *range* di opzioni disponibili e/o indirizzarle – tramite tecniche di *micro-targeting* – contenuti scoperti come capaci di indurne specifiche modifiche comportamentali è qualcosa, al momento, operabile solo algoritmicamente. Inoltre, come sostenuto da altri studiosi del settore (Parsell 2008, p. 43; Sunstein 2008, p. 99), sebbene l'eterogeneità informazionale non sia di per sé garantita automaticamente negli spazi analogici, una esclusione dell'inaspettato, nuovo, diverso o divergente dai nostri ambienti informazionali analogici, incarnati o non *onlife* (se possiamo ancora definirli in questo modo) così sistematica – e su larga scala – è molto difficile da attuare.

tale condizionamento, benché forte, dato lo stato di iperconnessione delle nostre vite e, in particolare, l'enorme quantità di tempo che effettivamente trascorriamo o in cui interagiamo con ICT, OSP e SNS (oltre a tutte le app di IoT), non ci costringe o vincola *stricto sensu* ad agire in un certo modo, o a compiere certe scelte, rispetto ad altre, sebbene, alla luce della riflessione sopra sviluppata, le renda altamente più probabili. Infatti, benché viviamo in uno stato di quasi ubiqua iperconnessione, siamo ancora piuttosto lontani dal vivere spazi completamente ed esclusivamente *online* – quali, ad esempio, potrebbero divenire i cosiddetti metaversi futuri. I contesti incarnati che abitiamo non ci precludono totalmente la possibilità di incontri inaspettati e diversificati e, quindi, di ampliare in modo diverso o eterogeneo la nostra esposizione informazionale e relazionale, azionando così momenti di riflessione critica su ciò che (es. fatti, notizie, esperienze, relazioni, affiliazioni) sta informando il nostro sviluppo di orientamenti, credenze, valori e progetti e sta guidando le nostre scelte e, nel tempo, la formazione delle nostre identità sociali, politiche e morali.

Tuttavia, le tecniche algoritmiche, come attualmente progettate e impiegate, possono dare origine anche a condizionamenti più forti o vincolanti, che agiscono direttamente sulle nostre scelte e azioni, non più solo informandole attraverso la pre-definizione dei contesti epistemologici in cui formiamo e maturiamo i motivi alla base delle nostre scelte e azioni, ma predeterminandole, erodendo l'ultimo baluardo di garanzia minima della nostra libertà di scelta, ovvero la nostra autonomia, quale seconda condizione *sine qua non* della nostra libertà di scegliere, di agire e di sviluppare – nel tempo – identità sociali, politiche e morali autentiche: la possibilità di scegliere e agire secondo motivi di cui l'agente può dirsi in controllo, sviluppando identità morali su cui possiamo rivendicare un grado sufficiente di autorialità (autonomia come principio di autodeterminazione identitaria).

Abbiamo precedentemente visto come i sistemi di raccomandazione siano in grado di scoprire e testare quali elementi – a grana fine e su base individuale – abbiano il potenziale di innescare (*trigger*) determinati comportamenti di risposta. Si pensi, ad esempio, alla facilità con cui gli algoritmi possono scoprire eventi traumatici, vulnerabilità profonde e/o stati di fragilità psicologica ed emotiva, solo per citare alcune informazioni che possono minare la nostra autonomia nel processo decisionale, intesa appunto come controllo sui motivi alla base di certe scelte e azioni; controllo espresso nella possibilità di avallarli criticamente come motivi delle nostre scelte e azioni. Continuando con l'esempio sopra, da una semplice ricerca su Google, dalle app di salute o gestione del ciclo mestruale incorporate nei nostri *devices* o da semplici spostamenti, ad esempio, verso un ospedale

o clinica abortiva, è possibile predire informazioni sensibili, come se una persona stia per vivere o abbia vissuto un aborto (esempi simili possono essere sviluppati rispetto ad altre questioni socialmente e moralmente rilevanti, anche oltre la sfera della salute). Sebbene, nel nostro esempio, si tratti di inferenze di dati di salute, è bene sottolineare come questi ultimi non vengano trattati e/o riutilizzati dagli algoritmi direttamente come tali, quanto piuttosto alla stregua di meri interessi espressi dall'utente nel suo comportamento *onlife* (es. ricerca su Google o spostamento tramite Google map), così eludendo la tutela giuridica introdotta dal GDPR e rendendo vane molte delle attuali tecniche *privacy preserving* e di *data protection* a loro protezione. Tali inferenze costituiscono conoscenza di grande valore economico, e nello specifico, di tipo predittivo-comportamentale (nonostante siano di valore morale neutrale agli algoritmi), poiché forniscono un criterio per la scelta di quali contenuti informativi pre-selezionare e scegliere per bersagliare l'individuo al fine di ottenere comportamenti di risposta allineati a promozione di obiettivi pre-determinati. Ad esempio, da alcune mie ricerche su Google (esempio: sui sintomi del cancro) e da una mia passata geo-localizzazione (esempio: in una struttura sanitaria), e la correlazione di tali dati ad altri di altri utenti presentanti caratteristiche simili, è possibile dedurre, inferire, scoprire, etichettarmi, trattarmi come malata e/o interessata ad alcune informazioni concernenti tale patologia. Alla luce di questa inferenza, i sistemi di raccomandazione, al fine di massimizzare il loro obiettivo predefinito, come, ad esempio, la massimizzazione del *click-through rate*, potrebbero iniziare a iper-consigliarmi (*hyper-nudge*) o iper-spingermi (*push*) ubiquitariamente, ovvero in tutti i miei dispositivi interconnessi, opzioni informative pre-selezionate, sia in quanto pertinenti alla mia ricerca, sia in quanto popolari, ovvero scelti da molte persone con caratteristiche simili (es. *collaborative filtering*), sia e soprattutto poiché sponsorizzate da compagnie farmaceutiche, assicurativo-sanitarie, o strutture ospedaliere private, fino a fondazioni di ricerca sperimentale o associazioni contro le cure mediche. Tali elementi informativi assumono la forma di *ads* o suggerimenti di contatti che compaiono ben oltre, ad esempio, una singola richiesta in un OSP, interrompendo la visualizzazione di contenuti o di qualsiasi altra attività (guida, ascolto di un podcast, visione di un video, per citarne alcune). Questa tipologia di raccomandazione, sulla base del contenuto informativo scelto per innescare un certo comportamento di scelta verso un obiettivo predefinito, non si configura più come una spinta gentile (*nudge*), ma persistente (*push*) – si pensi, ad esempio, a raccomandazioni di contenuti informativi quali immagini forti (un malato durante terapia medica), informazioni partico-

larmente sensibili (ad esempio sulla rinuncia della cura medica) –, ovvero capace di innescare un comportamento di risposta tale da determinare in modo cruciale il mio comportamento di scelta e azione (ad esempio, rinuncia al trattamento medico), by-passando la fase di vaglio o avallo critico di ciò che sta muovendo la mia scelta verso una direzione o corso di azione specifico rispetto a un altro. Queste raccomandazioni o spinte persistenti, dal portato informazionale e di innesco forte, possono minare la nostra autonomia sia come controllo sia come avallo critico, quale elemento etico-normativo che connota il nostro agire con una dimensione pratico-morale. In altre parole: tali raccomandazioni o spinte agiscono sui motivi alla base di determinate scelte e azioni, trasformando l'opzione informazionale (e ciò che incorpora) raccomandata – opzione preselezionata in modo eteronomo, ovvero dagli algoritmi, come cucita su mia misura, ovvero su ciò che ha presa e capacità di innescare risposte comportamentali automatiche – dall'essere potenziale *motivo*, che posso avallare, all'essere *causa* strettamente determinante le mie scelte, azioni e, nel tempo, la mia identità; in altri termini: da informare (consigliare/raccomandare) a determinare (decidere) le nostre scelte, azioni e, nel tempo, le nostre identità, al nostro posto.

Questa tipologia di azione algoritmica crea un condizionamento o vincolo forte sulla nostra libertà di scegliere, agire e, nel tempo, di sviluppare identità morali autentiche, che va oltre il vincolo di natura epistemologica definito sopra, quale azione sulla prima condizione *sine qua non* della libertà di scelta, ovvero sulla nostra possibilità di agire altrimenti. Le tecniche algoritmiche menzionate, infatti, non solo possono vincolare i potenziali motivi alla base delle nostre scelte (conoscenza, esperienze, credenze, affiliazioni, valori, preferenze, progetti ecc.) all'interno di uno spazio di opzioni etero-definito o pre-definito/predeterminato algoritmicamente, ma possono anche sfruttare tale pre-selezione di opzioni già personalizzate sui profili degli utenti per testare quali elementi informativi raccomandare (o spingere) al fine di ottenere comportamenti di scelta allineati alla realizzazione di determinati obiettivi, a discapito delle conseguenze sull'individuo a breve (azioni) e a lungo (identità) termine. Questo secondo vincolo è di tipo *pratico*, proprio poiché agisce direttamente sul modo in cui compiamo scelte e azioni, sospendendo l'esercizio dell'elemento normativo che caratterizza il nostro agire come morale o pratico, ovvero dell'avallo riflessivo o critico (*reflective endorsement*) – su cui si fonda la nozione di controllo come autogoverno nel processo decisionale – dei motivi alla base di certe scelte, azioni e comportamenti. In altre parole: esso va a erodere la seconda condizione *sine qua non* all'esercizio della nostra libertà di scegliere, agire e sviluppare identità morali autentiche, ovvero mina la nostra

autonomia, e così, la possibilità di autorialità e, dunque, di autenticità nello sviluppo identitario, innescando l'attuazione di scelte e azioni a-riflessive, dettate *da altro* dal soggetto, ovvero mosse da obiettivi e fini a breve termine ed etero-definiti, disinteressati agli interessati, i quali, invece, divengono, per richiamare una terminologia di stampo kantiano, meri mezzi per il soddisfacimento di obiettivi preselezionati da algoritmi.

3. Criteri di design etico: intelligibilità, eterogeneità e confidenzialità informazionale

Nella sezione precedente abbiamo argomentato come l'attuale combinazione di tecniche algoritmiche di profilazione e personalizzazione che governano *by design* le ICT che, in modo ubiquo, permeano i nostri ambienti informazionali stiano gradualmente inficiando le condizioni *sine qua non* alla base della nostra libertà di scelta e azione *onlife* e, con esse, erodendo la possibilità sviluppare, nel tempo, identità, non solo socio-politiche, ma anche morali, che possano dirsi autentiche e di cui possiamo dirci gli autori. In particolare, abbiamo illuminato come tali sistemi stiano dando o possano dare origine a vincoli invisibili e intangibili sia di carattere epistemologico sia di carattere pratico *stricto sensu* sul nostro "spazio" di libertà di scelta e di azione, con implicazioni etiche allarmanti che intaccano sia lo sviluppo identitario individuale, ma anche lo sviluppo di identità di gruppo e la possibilità di dialogo e cooperazione tra gruppi con identità diverse, aprendo a riflessioni ulteriori sulle ricadute critiche di questi fenomeni per la creazione di una sfera pubblica coesa e la possibilità di progresso morale su larga scala. Abbiamo anche mostrato come le attuali soluzioni avanzate nell'ambito della *privacy* e della *data protection* non siano, da sole, sufficienti alla tutela della libertà di identità e, nello specifico, alla libertà di sviluppare identità morali autentiche negli ambienti datificati e iper-profilati delle nostre società dell'informazione, proprio a causa della pervasiva penetrazione e *governance* degli algoritmi esercitata oggi a livello informazionale. Tali soluzioni e riflessioni, infatti, non tengono conto in modo sufficiente o sufficientemente adeguato delle dimensioni essenziali (o *sine qua non*) all'esercizio della libertà di identità come profondamente interconnessa alla libertà di scelta e di azione dell'individuo: condizioni imprescindibili, come evidenziato nella sezione precedente, per la tutela di caratteristiche quali l'apertura, l'autorialità e l'autenticità dell'individuo nello sviluppo identitario sia socio-politico e, soprattutto, morale. In questa ultima sezione, mostriamo, in breve, come l'indagine etica condotta sull'impatto de-

gli algoritmi sulle condizioni *sine qua non* della libertà di scelta, azione e di identità (soprattutto: morale autentica) *onlife* permetta di fare luce e indicare alcune condizioni (o criteri) che richiedono di essere considerati e, soprattutto, operazionalizzati *by design* nello sviluppo di sistemi o ICT algoritmiche, che si dimostrino interessate alla tutela dell'identità individuale negli ambienti iper-connessi e iper-profilati contemporanei, invitando la ricerca futura alla loro attenzione, rielaborazione e/o, su di essi, ulteriore lavoro sia concettuale sia tecnico alla luce della questione in oggetto.

L'analisi etica dell'impatto degli algoritmi sulla prima condizione *sine qua non* della libertà di scelta, ovvero la possibilità di fare altrimenti, o disponibilità di opzioni alternative, ha illuminato come gli algoritmi – e, nello specifico, tecniche algoritmiche di personalizzazione e profilazione – nel ruolo di nuovi *gatekeepers* dell'informazione stiano sollevando un'azione vincolante la nostra libertà di scelta, azione e identità che assume la forma di una etero-definizione o predeterminazione del contesto di opzioni informazionali disponibili al soggetto nel processo decisionale. In sintesi: tale etero-definizione o predeterminazione algoritmica agisce pre-definendo ciò che andrà a informare e/o motivare – e/o costituire in sé opzioni avallabili – il processo decisionale dell'individuo, vincolandone così il comportamento di scelta all'interno di uno spazio di opzioni predefinito dagli algoritmi. Questa azione di pre-definizione si basa sulla scoperta o costruzione di un profilo predittivo dell'individuo (identitario-comportamentale) assegnato e poi sfruttato per categorizzarlo in gruppi di simili a cui indirizzare, presentare, raccomandare contenuti o contesti informazionali specifici, pre-selezionati in quanto funzionali al soddisfacimento di obiettivi etero-definiti e etero-interessati, perlopiù disallineati rispetto a quelli del soggetto, compromettendone così la possibilità di fare altrimenti da ciò che gli è algoritmicamente presentato. Al fine di contrastare o prevenire questa azione di etero-definizione o pre-definizione algoritmica e, dunque, di salvaguardare – a una soglia minima – la disponibilità di opzioni alternative quale prima condizione *sine qua non* della nostra libertà di scelta, azione e identità, la progettazione di tali tecnologie dovrebbe rispondere a un *criterio di intelligibilità by design*⁶ che garantisca la rivelazione (o

6 Questo criterio etico, che proponiamo in relazione alla tutela delle condizioni della libertà di scelta, risponde – enuclea maggiormente, contestualizza e traduce nella pratica – a uno dei principi etici chiave messi in luce dal gruppo di esperti di alto livello sull'IA selezionato dall'UE negli *Orientamenti etici per un'IA affidabile* (2019); documento oggi cardine nella letteratura sulla progettazione etica dei sistemi basati su algoritmi: il principio di esplicabilità, che richiede il *design* di sistemi che operino in modo trasparente o almeno spiegabile ai soggetti

disclosure by design) all'individuo e la relativa comprensione (attraverso la scelta di linguaggi sensibili all'utente in questione) del modo in cui è stato profilato e dunque categorizzato, e sulla base di quali ragioni, ovvero dati e informazioni inferiti sul soggetto interessato, così che lo stesso possa rivendicare non solo il diritto di conoscere o sviluppare consapevolezza su ciò su cui si basa la selezione delle opzioni informazionali disponibili, ma e soprattutto il diritto di rivedere e modificare o sospendere l'uso dei parametri utilizzati. In questo modo, l'individuo può riacquisire un grado minimamente sufficiente di controllo sia sul profilo-identitario comportamentale predittivo assegnatogli, prima definito esclusivamente secondo parametri scelti algoritmicamente, sia su quei contenuti o opzioni informazionali a esso accessibili, che dunque vanno a informare inevitabilmente ciò che può orientare o che va a formare il relativo comportamento di scelta (controllo e presenza del soggetto sull'azione di predeterminazione algoritmica).

La tutela della possibilità di fare altrimenti, inoltre, richiede anche che la categorizzazione dell'individuo in contesti o spazi informazionali filtrati e pre-selezionati algoritmicamente mantenga sempre un grado minimamente sufficiente a garantire corsi di azione davvero alternativi, ovvero, una esposizione informazionale attraverso una disponibilità di opzioni informazionali che incorporano un livello sufficiente di eterogeneità informazionale e relazionale, tale che possa garantire sia apertura, sia, e soprattutto, spronare il vaglio critico/riflessivo su ciò che può motivare scelte e azioni. La tutela della prima condizione *sine qua non* della libertà di scelta, di azione e di identità richiede dunque di rispondere a un criterio sia di a) intellegibilità sia di b) *eterogeneità* informazionale, per tutelare la nostra libertà di identità e, nello specifico, di sviluppo identitario morale autentico. È possibile trovare alcuni primi esempi di operazionalizzazione dei criteri menzionati – sebbene non siano stati sviluppati in riferimento alla questione qui analizzata né tantomeno siano stati concettualizzati nei termini di cui sopra – in un esperimento condotto dal MIT Center for Civic Media del Massachusetts Institute of Technology, denominato Gobo: una piattaforma di SNS e di aggregazione di notizie progettata per porre l'individuo “in controllo”, fornendogli conoscenza sul modo in cui è profilato e categorizzato (sulla

interessati. La descrizione di questo principio etico di alto livello è, per sua natura, generale; l'UE invita, perciò, sia a una sua declinazione o contestualizzazione nei diversi ambiti in cui tali sistemi vengono utilizzati, ovvero in relazione alle diverse e specifiche questioni morali che tali sistemi sollevano; sia allo sviluppo di misure o criteri di *design* per la sua operazionalizzazione. Nella formulazione del criterio di intellegibilità – di cui sopra –, abbiamo cercato di accogliere e sviluppare entrambe le istanze.

base di quali informazioni e regole determinate algoritmicamente). Gobo nasce per testimoniare la realizzabilità o operazionalizzabilità dei criteri in questione, la possibilità tecnica di sviluppare ICT algoritmiche secondo criteri di *ethics by design* che pongono al centro la tutela dell'individuo.

Se i criteri di intelligibilità ed eterogeneità sembrano tutelare, almeno una soglia minima, la possibilità della prima condizione *sine qua non* della libertà di scelta, azione e identità *onlife*, un altro criterio, che definiamo *criterio di confidenzialità*, sembra necessario al fine di preservare a una soglia minima la nostra autonomia, come controllo sui motivi alla base delle nostre scelte e azioni (principio di autodeterminazione identitaria), quale seconda condizione *sine qua non* per l'esercizio della nostra libertà di scelta, azione e identità *onlife*. Abbiamo argomentato come gli algoritmi, o meglio, alcune tecniche combinate di profilazione predittiva e personalizzazione informazionale a grana fine come i sistemi di raccomandazione, possano intaccare l'autonomia come autodeterminazione dell'individuo, bersagliandolo con contenuti (o opzioni) informativi particolarmente sensibili (esempi ne sono i traumi, eventi intimi, stati di salute e/o vulnerabilità profonde), scoperti e poi testati sull'individuo come capaci di innescare il relativo comportamento (di scelta e azione) in modo definito, perlopiù a-riflessivo o istintivo, predicibile e dunque determinabile in anticipo. Abbiamo mostrato come l'uso di tali tecniche e informazioni (o inferenze) sensibili per soddisfare e orientare il comportamento di scelta e azione individuale verso obiettivi etero-definiti e pre-selezionati algoritmicamente sfida la nostra possibilità e capacità di controllo (e avallo critico) dei motivi alla base di certe scelte e azioni, con conseguenze problematiche, soprattutto quando tali scelte si estendono oltre la sfera commerciale e si riversano su contenuti di carattere politico, sociale e morale, finendo per mettere in discussione la nostra reale autorialità sulle nostre scelte e azioni e portando allo sviluppo di identità sempre meno autentiche. Al fine di salvaguardare, almeno a una soglia minima, la condizione di autonomia come controllo (o almeno partecipazione) dell'individuo su ciò che muove le relative scelte è necessario progettare ICT algoritmiche che non prevedano *by design* l'utilizzo di conoscenza (ovvero: inferenze, modelli, informazioni) scoperte come di valore, poiché dotate di contenuto sensibile (con capacità di innesco o spinta comportamentale) per la personalizzazione o per la raccomandazione informazionale volta al soddisfacimento di obiettivi definiti da terze parti. La tutela dell'autonomia richiede dunque a una soglia minima di operazionalizzare il criterio di confidenzialità informazionale, il quale consiste nel progettare ICT algoritmiche che *by design* non sfruttino conoscenza e inferenze sensibili per la realizzazione di obiettivi pre-definiti

algoritmicamente e orientati da interessi di terzi. Se, infatti, da un lato, il comportamento algoritmico in *input*, ovvero, la processazione del reale (con profilazione individuale inclusa) e lo sviluppo di deduzioni, modelli e inferenze predittive su questo materiale non sembra essere soggetto a regolamentazione, a causa della pervasiva presenza algoritmica nelle nostre società informazionali e, dunque, del continuo processo di datificazione a cui il reale è soggetto, dall'altro lato, lo stesso non può dirsi rispetto alla regolamentazione del comportamento algoritmico in *output*, ovvero di che cosa gli algoritmi possono utilizzare (nell'ambito delle inferenze, dei *patterns* e delle correlazioni sviluppate) al fine di soddisfare compiti e obiettivi definiti. La regolamentazione del comportamento algoritmico in *output* può essere effettuata dalla fase di progettazione delle ICT algoritmiche attraverso il criterio di confidenzialità *by design*, che appunto va a regolamentare ciò che, sebbene inferito come di valore economico, può o meno essere utilizzato per obiettivi etero-definiti. L'operationalizzazione di questo criterio etico consiste di due fasi. La prima fase consiste nell'allenare i sistemi in questione al riconoscimento (attraverso apprendimento supervisionato) di quali informazioni inferite potrebbero incorporare contenuti (conoscenza, eventi, caratteristiche, ecc.) di carattere sensibile all'individuo, ad esempio, poiché relative, anche indirettamente, alla sfera della salute psicologica o fisica, o poiché particolarmente riferiti a eventi in genere ritenuti traumatici (solo per citare alcuni esempi). Abbiamo visto, infatti, che di sovente tali informazioni non sono tutelabili attraverso GDPR e sforzi simili, spesso poiché non trattano il dato salute in modo diretto – esempio: non viene sviluppata un'inferenza diretta sul dato di salute “depressione”, ma viene sviluppato o prodotto un profilo, o profilo di gruppo, ovvero una categorizzazione, attraverso l'inferenza “gruppo di persone tristi”, esito dell'associazione tra tempo di presenza degli interessati nei SNS e la loro visione di determinati contenuti *online*, che tuttavia in nessuno dei suoi termini include il riferimento alla patologia. Una volta identificate tali inferenze o informazioni di carattere sensibile sull'individuo, per il principio di intelligibilità, l'utente dovrebbe essere informato, sia per verificarne la correttezza e richiederne la modifica, sia e soprattutto per rivendicarne, qualora desiderata, la tutela e, dunque, il non utilizzo, applicando su di esse tecniche di confidenzialità (o protezione) algoritmica. I *designer* di tali sistemi al fine di essere conformi al rispetto dell'autonomia come condizione *sine qua non* della libertà di scelta, azione e identità, almeno a una soglia minima, dovrebbero predisporre spazi appositi dove sottoporre la conoscenza inferita e predittiva sviluppata al vaglio del singolo interessato e sviluppare tecniche specifiche per garantire la tutela – se rivendicata – di queste infor-

mazioni dalla loro divulgazione, uso e/o confluenza al di fuori dello spazio di loro conservazione, così come – se desiderata – richiederne l’eliminazione. Questo criterio promuoverebbe l’esercizio dell’autonomia dell’individuo su ciò che potrebbe minarne il controllo sulle proprie scelte e azioni e, nel tempo, l’autorialità e autenticità nello sviluppo identitario, innescando comportamenti principalmente a-riflessivi, istintivi e/o dettati da contenuti emotivamente carichi o di carattere sensibile, sfruttati algoritmicamente per soddisfare obiettivi terzi all’interessato.

In quest’ultima sezione abbiamo segnalato alcuni criteri chiave, intelligibilità, eterogeneità e confidenzialità, al fine di tutelare – almeno a una soglia minima – le condizioni *sine qua non* alla base della possibilità di scegliere, agire e, nel tempo, sviluppare identità morali autentiche. Sebbene siamo consapevoli del molto lavoro, sia concettuale sia tecnico, ancora da sviluppare sul tema, ci auguriamo che l’indagine etica e i criteri etici sopra illuminati possano costituire strumenti di progettazione etica soprattutto per i *designer* delle ICT algoritmiche che siano a tutela della nostra libertà di scelta, azione e identità *onlife*, ma anche strumenti di valutazione e regolamentazione etica per coloro (ad esempio, enti istituzionali o fornitori privati) che sono chiamati a una loro adozione e implementazione, anche in ambiti sociali sensibili, affinché siano orientati da un approccio etico che pone le persone al centro, rispettandone la possibilità di libertà, di autenticità e la relativa unicità.

4. Conclusioni

In questo articolo abbiamo cercato di proporre un percorso concettuale alternativo a quello proposto nell’ambito dell’etica dell’IA per porre in luce la relazione tra ICT algoritmiche e identità individuale, con un *focus* particolare sul tema della libertà di sviluppo di identità morali autentiche, su cui il dibattito attuale non si è soffermato finora a sufficienza. Nello specifico, abbiamo mostrato come sia possibile offrire una concettualizzazione sul tema complementare o a integrazione di quella esistente, ma anche più ricca e fruttuosa dal punto di vista filosofico, che riconosce l’importanza di considerare l’identità individuale in termini informativi nelle nostre società iper-connesse odierne, ma supera l’esclusiva concettualizzazione delle sfide all’identità individuale in termini di violazioni della *privacy*, riducendo le soluzioni a sua tutela a tecniche o strumenti legali di protezione dei dati. In particolare, abbiamo mostrato come un’indagine etica sull’impatto delle tecniche algoritmiche sulla nostra libertà di scelta e azione e,

nello specifico, sulle condizioni che ne consentono l'esercizio almeno a una soglia minima, possa illuminare nuove sfide e dimensioni della nostra libertà di identità, che necessitano di essere affrontate e tutelate al fine di salvaguardare la nostra libertà di scegliere, agire e sviluppare, nel tempo, identità morali autentiche nelle nostre società informazionali contemporanee. Nei limiti dell'indagine condotta, speriamo che la messa in luce di tali sfide sulle dimensioni o condizioni cruciali della nostra libertà di scelta, di azione e di sviluppo di identità morali autentiche possa fornire una prima bussola sia di valutazione sia di progettazione etica di tecnologie algoritmiche a tutela della nostra libertà di identità, della nostra autorialità e unicità come individui nell'era dell'iper-profilazione algoritmica.

Riferimenti bibliografici

Albritton, A.

1985 *Freedom of Will and Freedom of Action*, in "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association", 59, 2, pp. 239-251.

Bakardjieva, M., Gaden, G.

2012 *Web 2.0 technologies of the self*, in "Philosophy & Technology", 25, pp. 399-413.

Blume, P.

2002 *Protection of Informational Privacy*, Djøf Forlag, Copenhagen.

Burr, C., Cristianini, N., Ladyman, J.

2018 *An Analysis of the Interaction Between Intelligent Software Agents and Human Users*, in "Minds and Machines", 28, 4, pp. 735-774.

Calo, M.R.

2014 *Digital Market Manipulation*, in "The George Washington Law Review", 82, 4, pp. 996-1012.

De Caro, M.

2004 *Il libero arbitrio. Una Introduzione*, Laterza Editori, Roma-Bari.

De Vries, K.

2010 *Identity, profiling algorithms and a world of ambient intelligence*, in "Ethics and Information Technology", 12, 1, pp. 71-85.

Ess, C.

2010 *The embodied self in a digital age: Possibilities, risks, and prospects for a pluralistic (democratic/liberal) future?*, in “Nordicom Review”, 31, pp. 105-118.

Floridi, L.

2005 *The Ontological Interpretation of Informational Privacy*, in “Ethics and Information Technology”, 7, pp. 185-200.

2006 *Four challenges for a theory of informational privacy*, in “Ethics and Information Technology”, 8, 3, pp. 109-119.

2014 *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford.

2016 *On human dignity as a foundation for the right to privacy*, in “Philosophy and Technology”, 29, 4, pp. 307-312.

Floridi, L., Taddeo, M.

2018 *How AI Can Be a Force for Good*, in “Science”, 361, 6404, pp. 751-753.

Frischmann, B., Selinger, E.

2018 *Re-Engineering Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Habermas, J.

2022 *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Suhrkamp Verlag, Berlin.

Hobbes, T.

1654 [1999] *Of Liberty and Necessity*, in V. Chappell (a cura di), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 15-42.

Hull, G.

2015 *Successful Failure: What Foucault Can Teach Us About Privacy Self-Management in a World of Facebook and Big Data*, in “Ethics and Information Technology”, 17, 2, pp. 89-101.

Kant, I.

2019 [1787] *Critica della ragione pura*, tr. it. G. Gentile, G. Lombardo-Radice, Laterza Editori, Roma-Bari.

2019 [1788] *Critica della ragione pratica*, tr. it. F. Capra, Laterza Editori, Roma-Bari.

Liao, S.M.

2020 *The Moral Status and Rights of Artificial Intelligence*, in S. M. Liao (a cura di), *Ethics of Artificial Intelligence*, Oxford University Press, New York, pp. 480-503.

Mittelstadt, B.D., Allo, P., Taddeo, M., Wachter, S., Floridi, L.

2016 *The Ethics of Algorithms: Mapping the Debate*, in “Big Data & Society”, 3, 2, pp. 1-21.

Mori, M.

2001 *Libertà, necessità, determinismo*, Il Mulino, Bologna.

Nissenbaum, H.

2010 *Privacy in context: technology, policy and the integrity of the social life*, Stanford University Press, Stanford.

O’Neil, C.

2017 *Armi di distruzione matematica. Come i big data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*, Bompiani, Milano.

Pariser, E.

2011 *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, Viking, London.

Parsell, M.

2008 *Pernicious Virtual Communities: Identity, Polarisation and the Web 2.0*, in “Ethics and Information Technology”, 10, 1, pp. 41-56.

Pasquale, F.

2015 *The Black Box Society: The Secret Algorithms that Control Money and Information*, Harvard University Press, Cambridge.

Richards, N.M.

2013 *The Dangers of Surveillance*, in “Harvard Law Review”, 126, 7, pp. 1934-1965.

Rosenberg, M.

2018 *Bolton Was Early Beneficiary of Cambridge Analytica’s Facebook Data*, <https://www.nytimes.com/2018/03/23/us/politics/bolton-cambridge-analyticas-facebook-data.html>

Seaver, N.

2018 *Captivating algorithms: Recommender systems as traps*, in “Journal of Material Culture”, 24, 4, pp. 421-436.

Shapiro, S.

2020 *Algorithmic Television in the Age of Large-scale Customization*, in “Television & New Media”, 21, 6, pp. 658-663.

Skinner, Q.

2012 *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sunstein, C.

2008 *Democracy and the Internet*, in J. van den Hoven, J. Weckert (a cura di), *Information Technology and Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 93-110.

2016 *The ethics of influence*, Cambridge University Press, Cambridge.

2017 *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press Princeton.

Susser, D., Roessler, B., Nissenbaum, H.

2019 *Technology, autonomy, and manipulation*, in “Internet Policy Review”, 8, 2, pp. 1-22.

Steeves, V., Lucock, C., Keer, I. (a cura di)

2009 *Privacy, Identity and Anonymity in a Network World: Lessons from the Identity Trail*, Oxford University Press, New York.

Tene, O., Polonetsky, J.

2013 *Big Data for all: Privacy and user control in the age of analytics*, in “Northwestern Journal of Technology and Intellectual Property”, 11, 5, pp. 240-272.

Thaler, R., Sunstein, C.

2009 *Nudge: Improving decisions about health, wealth and happiness*, Penguin, London.

Tsamados, A., Aggarwal, N., Cowls, J., Morley, J., Roberts, H., Taddeo, M., Floridi, L.

2022 *The Ethics of Algorithms: Key Problems and Solutions*, in “AI & Society”, 37, pp. 215-230.

Turow, J.

2011 *The Daily You: How the New Advertising Industry Is Defining Your Identity and Your Worth*, Yale University Press, New Haven.

Wachter, S.

2020 *Affinity Profiling and Discrimination by Association in Online Behavioral Advertising*, in “Berkeley Technology Law Journal”, 35, 2, pp. 369-430.

Wachter, S., Mittelstadt, B.

2019 *A Right to Reasonable Inferences: Re-Thinking Data Protection Law in the Age of Big Data and AI*, in “Columbia Business Law Review”, 2, pp. 494-620.

Williams, J.

2018 *Stand out of our Light: Freedom and Resistance in the Attention Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Yeung, K.

2017 *Hyper-nudge: Big data as a mode of regulation by design*, in “Information, Communication and Society”, 20, 1, pp. 118-136.

Zuboff, S.

2019 *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, New York.

RECENSIONI / REVIEWS

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-

va e le altre rispettivamente presso la Biblioteca Alessandrina di Roma, la Biblioteca dell'Accademia Polacca della Scienze (PAN) di Kórnik e la Houghton Library dell'Università di Harvard. La pubblicazione consta di quattro lettere di cui tre composte da Camilla Erculiani (due indirizzate al fisico Georges Guarnier e scritte il 7 agosto e il 9 novembre del 1577, e una inviata il 9 aprile del 1581 a Martin Berzevczy, cancelliere del re polacco Stefan Báthory) e una lettera di risposta di Guarnier ricevuta dalla donna il 7 settembre del 1577. Sebbene, come riporta Carinci, la natura dei contenuti e le usanze dell'epoca abbiano fatto inizialmente ipotizzare che il testo fosse stato pubblicato con uno pseudonimo, il ritrovamento di una documentazione anagrafica sulla figura di Erculiani ha consentito di stabilire, con buona approssimazione, l'autenticità dello scritto che, come detto poco sopra, è un utile strumento per esplorare questioni tutt'altro che marginali.

In primo luogo, come emerge anche dalla ricostruzione di Findlen, le epistole vengono pubblicate in un periodo di alto fermento intellettuale intorno a speculazioni di ordine cosmologico che coinvolgono, in particolare, la filosofia della natura e, nello specifico, la posizione dell'essere umano nel mondo naturale. In questo contesto, Camilla Erculiani – “speziala” alle “Tre stelle” di Padova – rappresenta un caso emblematico di studio anche per approfondire il grado di interazione tra i principali poli accademici e il tessuto sociale. Ad esempio, considerando il fatto che la spezieria era situata nei pressi di Palazzo del Bo, è facile intuire il motivo per il quale Erculiani avesse la possibilità di intrattenere frequenti scambi con i docenti e gli studenti della vicina sede universitaria di medicina. Non solo, come nota Carinci, le missive del veneziano Sebastiano Erizzo a Erculiani testimoniano il fatto che la donna avesse letto e consultato testi di filosofia, oltre a manuali per speziali e altri testi di interesse scientifico. Senza alcuna velleità di generalizzazione, quest'ultimo aspetto permette di riflettere sul ruolo delle donne nei dibattiti culturali ai quali prendevano parte grazie alla conoscenza personale di temi centrali per l'epoca.

Del resto, è la stessa Erculiani a mettere in evidenza, sin dalla dedica alla regina di Polonia, Anna Jagellona Bathory, il suo desiderio di mostrare che le donne, “like men, are capable in all areas of knowledge” (p. 110), concetto ribadito peraltro nell'avvertenza ai lettori in cui l'autrice scrive: “if you desire, with good judgment and without prejudice, to consider the changing of the times, and of states, and of men, and with what matter they were created, you will find that women do not lack the foresight and virtues that men have” (*ibidem*). Rivolgendosi direttamente a coloro che consulteranno il testo, Erculiani intende sensibilizzare i lettori su un tema inedito

per il tempo, ovverossia la rivendicazione di una pari dignità intellettuale tra donne e uomini.

Inoltre, come sostiene Findlen, tali argomenti possono essere considerati anche alla luce di “subsequent discussions by other Venetian women writers of the role of women in the pursuit of knowledge” (p. 28) come, ad esempio, *Il merito delle donne: ove chiaramente si scopre quanto siano elle degne e più perfette degli uomini*, pubblicato da Modesta Pozzo con lo pseudonimo di Moderata Fonte nel 1600. In questa prospettiva, le dissertazioni di Erculiani acquisiscono un valore sociale, oltre che filosofico e culturale, che – al di là di una già evidenziata impossibile generalizzazione del caso singolo a una condizione comune – consente quantomeno di considerare il livello di erudizione di una donna della fine del Cinquecento in una città culturalmente attiva come Padova, in cui la stessa ha sicuramente avuto modo di incontrare studenti, eruditi e docenti, nonché di leggere testi scritti da altre donne.

Su quest’ultimo aspetto, Carinci riflette sulla scelta da parte di Erculiani di adottare il genere epistolare, in continuità con la tradizione mirabilmente rappresentata da Vittoria Colonna. La pubblicazione di carteggi, spesso di carattere finzionale, costituiva un motivo letterario ricorrente nella scrittura femminile, sebbene il caso di Erculiani sembri rappresentare, anche in questo, una sorta di eccezione. I riferimenti alla condizione personale e familiare sembrano, infatti, validare la tesi che le lettere siano state effettivamente scritte nell’ambito di una corrispondenza volta a trattare questioni filosofiche. Attraverso gli scambi con Guarnier e Berzevczy, Erculiani si inserisce in un genere tradizionale di cui, tuttavia, rinnova parzialmente i caratteri.

Con un espediente retorico, nella prima lettera inviata a Guarnier, la speciale delle Tre Stelle mostra di avere una profonda conoscenza di quelle dottrine rinascimentali – eredi dell’ermetismo – che fanno riferimento ai legami tra gli esseri presenti nel mondo e gli elementi. Inoltre, nella successiva lettera a Guarnier, Erculiani approfondisce le posizioni cosmologiche originali già espresse nella prima epistola, portando a esempio il caso dell’arcobaleno, argomento che costituirà, inoltre, il sesto capo d’accusa per il processo intentato dall’Inquisizione padovana. Del resto, in tutte le lettere, Erculiani si fa testimone di questa pratica filosofica che, pur scaturendo da un’interpretazione eterodossa della Bibbia, era inscritta entro un campo di interesse dal carattere esclusivamente speculativo e non teologico.

Stando alle ricerche di Carinci, Erculiani è “the only known sixteenth-century example of a woman to have been accused of heresy on the basis of having written a work with a scientific argument” (p. 54) e, aggiunge Findlen, l’unica a essere accusata “for the unorthodoxy of her natural phi-

losophy” (p. 34). Tuttavia, sarà proprio la sua condizione di “donna” ad aver evitato che il suo testo fosse registrato nell’Indice dei libri proibiti e, di conseguenza, ad aver permesso la conservazione delle lettere. Nonostante l’accusa di eterodossia per la quale fu indagata dall’Inquisizione di Padova, nella formulazione della difesa per il processo (avvenuto con buona probabilità tra il 1585 e il 1586), Menochio insiste perlopiù sulla condizione generale di inferiorità mentale della donna, ritenuta così incapace di produrre pensieri degni di essere considerati. Al contrario, la posizione di Erculiani (avallata da Menochio), nel corso degli interrogatori, è tesa a mostrare la differenza sostanziale tra teologia e filosofia, laddove per teologia, si intende la lettura ortodossa delle Sacre Scritture, e per filosofia, la pratica che dovrebbe permettere e garantire la libertà di pensiero.

Gli argomenti trattati, pertanto, non erano da leggersi quali alternative alle interpretazioni canoniche, bensì come risultati di una riflessione che fondava le sue basi nell’aristotelismo. In questo senso, le discussioni intorno alle cause del Diluvio universale, alla costituzione degli esseri umani e alla posizione dei pianeti derivavano dal tentativo di Erculiani di offrire una nuova possibile linea teorica per una filosofia naturale. Dunque, a prescindere dalla validità di tali posizioni, le lettere mostrano la capacità e la forza argomentativa di Erculiani, due qualità che emancipano la sua figura da un riduttivo – seppur decisivo, per alcuni aspetti – inquadramento di genere e che, dopo quattrocentotrentotto anni, continuano a emergere con forza nell’edizione inglese della sua opera.

AUTORI / AUTHORS

ELEONORA CARINCI is currently Marie Skłodowska Curie Postdoctoral Fellow at the University of Oslo. She earned her PhD from the University of Cambridge. Her research mainly focuses on early modern Italian literature and culture, with particular interest in women's writings. Recent publications include a number of journal articles and chapters in edited volumes focusing on various Italian women writers and philosopher. She edited the modern edition of Camilla Erculiani's *Lettere di philosophia naturale* (Agorà & Co, 2016) and its English translation in 'The Other Voice in Early Modern Europe' series. A monograph on Felice Rasponi, which will include new editions of her works will come out soon (Classiques Garnier).

EMILIO MARIA DE TOMMASO is currently a post-doctoral fellow at the University of Calabria. His work focuses on the history of early modern philosophy, broadly understood from the Renaissance to the Enlightenment. His research interests include Leibniz, Spinoza, Locke and those figures usually neglected by the canonical narratives of the history of philosophy, such as women philosophers and so-called minor authors. De Tommaso has written several papers and four books to date: *Controversie intellettuali. Leibniz e Bayle (1686-1706)* (Rubbettino, 2006); *De summa rerum. Viaggio attraverso le esplorazioni metafisiche del giovane Leibniz (1675-76)* (Aracne, 2013); *Catharine Trotter Cockburn. Filosofia morale, religione, metafisica* (Rubbettino, 2018); (with Sandra Plastina) *Corpo mente. Il dualismo e le filosofe di età moderna* (Società per l'enciclopedia delle donne, 2022). He has recently found Francesco Antonio Piro's *Riflessioni intorno l'origine delle passioni*, a work banned in 1742, which has been considered lost for over two hundred years.

GIULIANA DI BIASE is Full Professor of Moral Philosophy at G. d'Annunzio University, Chieti. She has authored or edited numerous books, including *Richard Mervyn Hare. Pensiero e parola morale nell'opera più recente* (Laterza, 2004); Iris Murdoch, *La sovranità del bene* (Carabba,

2005), *Comunicare bene. Per un'etica dell'attenzione* (Vita e pensiero, 2008); *La morale di Locke tra prudenza e mediocritas* (Carocci, 2012); *John Locke e Nicolas Thoynard. Un'amicizia ciceroniana* (Ets, 2018).

Her research mainly focuses on Locke's religious, moral and political ideas, on their legacy and reception. Along with Diego Lucci and Luisa Simonutti, she is the editor of *Studi lockiani. Ricerche sull'età moderna*.

DELFINA GIOVANNOZZI is Senior Researcher at the Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (ILIESI-CNR). Her academic interests include Giordano Bruno and Renaissance thought, with a particular focus on the problem of terminology. She is also interested in Renaissance philosophy of love, and she published an annotated edition of Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore* (Laterza, 2008) and several articles on Tullia d'Aragona's *Dialogo della infinità di amore*. She is a member of the board of editors of the international journal of Renaissance studies "Bruniana & Campanelliana".

ALYSSA GRANACKI is Postdoctoral Associate of Early Modern Italian Studies at Duke University. She has received grants from the Fulbright program, the Mellon Foundation, and the Center for Medieval and Renaissance Studies at Duke. Alyssa has published on women and philosophy in *'Molti e molte': Women Readers and Lady Philosophy in Dante's Convivio* in *Bibliotheca Dantesca*, and in *Domesticating Philosophy: Dante's Women in Boccaccio* in *Mediaevalia*. She has also published on Italian women writers and Elena Ferrante, and she is currently preparing a book manuscript entitled *Feminism Before Feminism: Boccaccio After Beauvoir*.

DANA V. HOGAN is a PhD candidate in Art History at Duke University, as well as a certificate candidate in Gender & Feminist Studies. Her dissertation examines the expanding worlds of women artists and their cross-cultural encounters in early modern Europe. She has presented research on Italian women as makers, patrons, and subjects of art at national conferences and was awarded the 2020 Snyder Prize of the New College Conference. Her work appears in *Early Modern Women*, *Comitatus*, and *La Grandezza dell'Universo nell'arte di Giovanna Garzoni*, ed. S. Barker (Sillabe, 2020). She recently served as Research Lead of *Project Vox*, a digital educational resource on early modern women in Philosophy.

PAULA PICO ESTRADA is Professor of History of Medieval Philosophy at the Universidad del Salvador, Argentina. She holds her PhD in Philosophy

from the Universidad de Buenos Aires. She has published several articles and book chapters on the anthropology of Nicholas of Cusa (1401-1464) and is co-author of *Lenguaje, lógica y ontología en cinco pensadores medievales* (Baudino Ediciones, 2011). Her latest book is *Nicholas of Cusa on the Trinitarian Structure of the Innate Criterion of Truth* (Brill, 2021), where she investigates the scope and limits of epistemological and ethical apriorism in the philosophical anthropology of Nicholas of Cusa. She currently studies Tommasina Fieschi's (1448-1536) affective mysticism and its sources.

GIULIANO GASPARRI is Associate Professor of History of Philosophy at the University of Enna "Kore". His research focuses primarily on the history of philosophy and other aspects of intellectual history in the early modern period. He has written mainly on Cartesianism and anti-Cartesianism, philosophical lexicography (see: *Étienne Chauvin (1640-1725) and his 'Lexicon philosophicum'*, Olms, 2016), Roman book censorship of seventeenth-century philosophers, the teaching of philosophy in colleges and universities, and most recently on the work of Pierre Gassendi. Among his most recent publications: *La fisica di Pierre Gassendi e il naturalismo tardo-rinascimentale italiano*, in "Bruniana & Campanelliana", 1-2 (2021), pp. 153-169; *La puissance divine chez Gassendi (et Descartes)*, in "Les Études philosophiques", 4 (2020), pp. 121-139; *Générosité et habitude dans le cartésianisme*, in *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, ed. by G. Belgioioso and V. Carraud, Turnhout, 2020, pp. 375-390.

ELENA MUCENI is an independent researcher. She holds her PhD from the University of Rome Tor Vergata and the University of Geneva. She has previously worked at the IHR of the University of Geneva and at the Centre HWPS of Paderborn University. She is a specialist in the early modern history of philosophy, and she has published several works and studies on early modern philosophers (especially Malebranche), on the circulation of knowledge during the early modern period and on book history. She has transcribed and translated manuscripts by Émilie du Châtelet and Laura Bassi.

In particular, she has published: Émilie du Châtelet, *La Favola delle api* (ed. by E. Muceni), Marietti, 2020; *Malebranche et les équilibres de la morale*, Classiques Garnier, 2020; *Apologia della virtù sociale: l'ascesa dell'amor proprio nella Crisi della coscienza europea*, Mimesis 2018; *Le Malebranchisme à l'épreuve de ses amis et de ses ennemis* (ed. by E. Muceni and Maria-Cristina Pitassi), Classiques Garnier, 2018.

CHIARA SCARLATO is a Postdoctoral Fellow in Theoretical Philosophy at the “G. d’Annunzio” University of Chieti – Pescara. Her research focuses on the philosophy of literature and, particularly, on the French thought and the American contemporary debates. She is the author of a monograph on David Foster Wallace (*Attraverso il corpo: Filosofia e letteratura in David Foster Wallace*, Mimesis, 2020). She has presented and published widely on themes and aspects variously related to the interplay between philosophy and literature, including: *David Foster Wallace e Martin Heidegger. A Heideggerian Perspective of Infinite Jest*, in “Estetica. Studi e ricerche”, IV, 2, 2014, pp. 107-120; *Trasformazioni del desiderio. Dal volto materno al linguaggio letterario*, in “Logoi.ph”, n. III/8, 2017, pp. 163-172; *Hideously Human. Su empatia e identificazione nelle “brevi interviste” di David Foster Wallace*, in U. Fracassa (ed. by), *Moti di imitazione. Teorie della mimesi e letteratura*, Mimesis 2020, pp. 154-171; *Creatività ed empatia* (in A. Baldazzi, A. Gentile, T. Valentini, eds., *La creatività. Le prospettive differenti e complementari delle scienze umane e sociali*, 2022); *‘They remain just bodies’. About pornography in David Foster Wallace (1989–2006)* (A. Ardivino, A. Den Dulk, P. Masiero, eds., *Between Philosophy and Literature: New Perspectives on the Work of David Foster Wallace*, MUP, 2022).

ELISABETTA SELMI is Full Professor of Italian Literature at the Department of Linguistic and Literary Studies of the University of Padua. Her research is devoted to early modern literature and theatre, with a special focus on female mystics in literature from the sixteenth to the eighteenth century.

Selmi published several papers and books, including Battista Guarini, *Pastor Fido* (Marsilio, 2001), *Classici e moderni nell’officina del Pastor Fido* (Edizioni dell’Orso, 2001), *Theoandrothanatos. Tragedia di Giovan Francesco Conti* (Grafo, 2002); Guido Casoni, *La magia d’amore* (Res, 2002), *Torquato Tasso: il filosofo cortigiano e il poeta senza confini* (Edizioni dell’Orso, 2017), “Anime divote” e “tragici deliqui”. *Lirica e Teatro nelle metamorfosi della ‘letteratura spirituale’ tra Seicento e Settecento* (Edizioni dell’Orso, 2018).

SIMONA TIRIBELLI is Junior Assistant Professor in Moral Philosophy at the University of Macerata, where she teaches Ethics of Artificial Intelligence (AI) and Global Justice and Technology. She is also Research Affiliate in Ethics of Health-Tech at the MIT Media Lab of the Massachusetts Institute of Technology (US) and Director for AI Ethics at the Institute for Technology & Global Health (US), where she leads the Ethics Chapter of the WHO-ITU AI for Health Focus Group on AI for Outbreaks.

In 2021, she completed cum laude and the additional award of Doctor Europaeus her Ph.D. in “Global Studies. Justice, Rights, Politics” at the University of Macerata, during which she was awarded with a Fulbright Scholarship. Her main research is in the field of moral philosophy and applied ethics, with a focus on ethical issues raised by digital technology and AI on moral freedom, decision-making, and social justice. On these topics, she has published a number of articles in leading international journals, such as *Ethics and Information Technology* and *AI & Society*. Her forthcoming book is titled *Moral Freedom in the Age of Artificial Intelligence*, Mimesis International 2023.

VALENTINA ZAFFINO is Professor in the Faculty of Philosophy at the Pontifical Lateran University and adjunct professor at the University of Notre Dame, Rome Global Gateway. She earned her degree in Philosophy and History of Ideas at the University of Cosenza and her PhD in Philosophy at the Pontifical Lateran University. She was a research fellow at the University of Chieti-Pescara, a visiting scholar at the Nanovic Institute for European Studies and at the Medieval Institute of the University of Notre Dame. Her work focuses on Humanistic and Renaissance Philosophy, with reference to the links between Platonism and Aristotelianism, the Cambridge Platonists, and the notion of finalism in modern philosophy. She is author of various articles on these subjects and published also on Italian Enlightenment, attending several conferences in Italy and abroad. Her latest book is *Totum et unum. Giordano Bruno e il pensiero antico*, Mimesis 2020.

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2022
da Digital Team - Fano (PU)*