

“Voi, gentiluomini, siete gli storici”.

Mary Astell e la “lunga” Rivoluzione inglese

ELEONORA CAPPUCILLI

Abstract:

In the long English Revolution of the seventeenth century, Mary Astell (1666-1731) gave one of the most original contributions to the debate accompanying the birth of the modern state. Drawing on the historical experience of English women such as petitioners, pamphleteers, prophetesses, dissenters as well as queens and literary women, who made forays into the rising public sphere, Astell conveys a critique of patriarchal relationships formalized in the English law and expressed in the reflection of both Filmer and social contract theorists. At the same time she asserted the necessary union of Anglican Church and absolute monarchy to ensure peace and order. This article investigates the unstable relationship between theology, politics and the critique of patriarchy in Astell's thought as a contradictory elaboration of women's contribution to early modern constitutional transformations in England.

Keywords:

Mary Astell; English Revolution; Public Sphere; Patriarchalism; Law.

“Se tutti gli uomini sono nati liberi, com'è che tutte le donne sono nate schiave?”¹. Questo si chiede Mary Astell nel 1700 nelle sue riflessioni sul matrimonio². Negli ultimi anni, Mary Astell è divenuta oggetto di una comples-

1 M. Astell, *Reflections Upon Marriage*, in Ead., *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 19. Tutte le traduzioni sono dell'autrice, ove non specificato altrimenti.

2 Mary Astell nasce a Newcastle Upon Tyne nel 1666 da una famiglia della *gentry* decaduta e presto rimane orfana di padre. Da bambina viene educata dallo zio Ralph Astell, uomo di Chiesa vicino alle posizioni dei platonici di Cambridge. Divenuta orfana anche di madre, emigra a Londra in cerca di fortuna nel 1688. A Londra intraprende un fruttuoso scambio epistolare, con il rettore di Bemerton John Norris, platonico e sostenitore delle idee del filosofo cartesiano Nicolas Malebranche. Fatto piuttosto insolito al tempo, Astell non si sposa, non ha figli e vive dei ricavi derivanti dalla vendita dei suoi pamphlet, oltre che del supporto di un circolo di amiche facoltose. Muore di cancro al seno in solitudine nel 1731, non pubblicando quasi più nulla negli ultimi vent'anni della sua vita. Ha scritto dieci opere principali più alcune edizioni riviste, tra pamphlet e trattati di argomento religioso, filosofico e politico tra il 1694 e 1709, e fu una delle prime donne a vivere di scrittura. Punto di riferimento per la biografia di Astell rimane R. Perry, *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1986.

sa attenzione storiografica per il ruolo da lei occupato all'interno della storia politica inglese come sostenitrice della monarchia assoluta e, allo stesso tempo, come critica radicale del patriarcato politico³. Non poche contraddizioni si incontrano perciò nell'analizzare l'opera di Mary Astell a causa dalla coesistenza di conservatorismo politico e inaspettate posizioni profemministe⁴, di cui pure il panorama inglese non era scevro⁵. Per farlo occorre esaminare la relazione tra teologia, politica e patriarcato – i tre nuclei concettuali attorno a cui la sua opera si sviluppa.

La riflessione di Astell, come pure quella di Hobbes e di Locke con cui Astell si confronta nei suoi scritti, è comprensibile solamente sullo sfondo degli avvenimenti della storia costituzionale inglese del XVII secolo⁶. La caduta e decapitazione di Carlo I Stuart, il Commonwealth e il protettorato di Oliver Cromwell, la restaurazione monarchica, la cacciata di un altro re, Giacomo II, la Gloriosa Rivoluzione, la monarchia “parlamentare” di Guglielmo d'Orange e Maria, l'approvazione del Bill of Rights e dell'Atto di Tolleranza (1689): tutto accade in meno di mezzo secolo, tanto che è possibile parlare di una sola, lunga rivoluzione⁷. Le radici però sono da ritrovare già nella Riforma protestante che cambia i rapporti fra Dio e l'essere umano e apre a un rapporto diretto tra i due che esclude il monopolio del sacro da parte del sacerdote⁸. In un momento in cui religione e politica sono strettamente legati ciò pone le basi per un ripensamento complessivo del rapporto tra sudditi e autorità politico-religiose. Nella lunga

Nel 2020 sono stati scoperti circa novanta volumi che erano appartenuti ad Astell, con le sue annotazioni. Per una prima disamina si veda R. Perry, C. Sutherland, *A New Political Pamphlet by Mary Astell*, in “Eighteenth-Century Studies”, 55, 2022, pp. 377-386.

3 Si vedano almeno R. Perry, *Astell, Mary (1666-1731), Philosopher and Promoter of Women's Education*, “Oxford Dictionary of National Biography”, 23 Sep. 2004; Accessed 14 Jul. 2023. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/814>, ultimo accesso 14 luglio 2023; A. Sowaal, P.A. Weiss (ed. by), *Feminist Interpretations of Mary Astell*, Penn State University Press, University Park, PA 2016; P. Springborg, *Mary Astell. Theorist of Freedom from Domination*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; J. Broad, *The Philosophy of Mary Astell. An Early Modern Theory of Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2015. Un'accurata ricognizione delle opere di Astell è presente in Project Vox team, “Mary Astell.” *Project Vox. Duke University Libraries*, 2019, <https://projectvox.org/astell-1666-1731/>, ultimo accesso 14 luglio 2023.

4 J.K. Kinnaird, *Mary Astell and the Conservative Contribution to English Feminism*, in “Journal of British Studies”, 19, 1979, pp. 53-75.

5 Sul *milieu* di donne notevoli con cui Astell si confronta nell'elaborare la sua riflessione esiste un'ampia letteratura. Una buona sintesi è contenuta in J. Broad, K. Green *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

6 Per un'analisi dettagliata del pensiero politico di Astell, mi permetto di rimandare al mio *La critica imprevista. Politica, teologia e patriarcato in Mary Astell*, EUM, Macerata 2020.

7 Berman sostiene che la rivoluzione inglese fu composta invece di tre successive restaurazioni: la prima fase (1640-1660) fu una “grande ribellione” per avversarsi e “restaurazione della libertà” per i sostenitori; il secondo stadio (1660-1685) fu denominato a quei tempi restaurazione, anche se gli scrittori del tempo usano il termine rivoluzione – indicando il ritorno a un precedente sistema di governo; e infine la Gloriosa rivoluzione (1688-1689). H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 2011, p. 40.

8 Il portato rivoluzionario del pensiero calvinista è stato affrontato in modo organico da M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, Claudiana, Torino 1996.

parabola rivoluzionaria⁹, emergono le donne come soggetti pubblici, che prendono attivamente parte ai conflitti politico-religiosi inglesi¹⁰. Sebbene gli storici trascurino il loro contributo, Astell ricorda loro che una donna esemplare – ma non eccezionale e accompagnata da generazioni di donne notevoli, non ultime le leader dissenzienti del suo tempo – è la prova incarnata che la storia non è fatta solo da uomini:

nonostante voi, gentiluomini, siate gli storici, lasciatevi però dire da una donna che né i vostri Traiani, né i vostri Costantini, i vostri Teodosi ecc. nessuno dei vostri principi merita panegirici più nobili di Sua Maestà la regina, né fa una figura più nobile nella storia, se solo l'invidia degli uomini le facesse giustizia.¹¹

2. Dentro la sfera pubblica

Donne delle sette religiose, scrittrici, profetesse, firmatarie di petizioni si fanno spazio nella frattura del disordine rivoluzionario che si accompagna alla nascita della sfera pubblica e che trova nella rivoluzione un momento di forte impulso. A differenza di quanto sostiene Habermas in *Storia e critica dell'opinione pubblica*, che colloca l'origine della sfera pubblica nelle città e nei salotti borghesi tra fine Seicento e inizio Settecento¹², nei dibattiti che precedono e accompagnano la cesura rivoluzionaria è già possibile cogliere la novità di un concetto di “pubblico”, che assume il ruolo di un vero e proprio strumento di battaglia politica, come Astell riconosce circa mezzo secolo dopo. Nel 1649, pochi giorni dopo la decapitazione di Carlo I, il “pubblico interesse del popolo”, la sua sicurezza e libertà sono affermati come priorità dello Stato e si definiscono in contrapposizione alla monarchia¹³. L'interesse pubblico era stato sacrificato dal re, che aveva posto la sua carica al di sopra delle leggi e aveva usato il suo potere per opprimere i sudditi. Paradossalmente, poco tempo dopo sarà proprio uno dei leader della rivoluzione, il leveller John Lilburne, ad accusare il nuovo governo di essere un manipolo di “uomini privati” la cui

9 Sul contesto storico-politico, segnalo due volumi recenti: C. Cuttica, M. Peltonen (ed. by), *Democracy and Anti-democracy in Early Modern England 1603-1689*, Brill, Leiden 2019; F.G. Mohamed, *Sovereignty. Seventeenth-Century England and the Making of the Modern Political Imaginary*, Oxford University Press, Oxford 2020.

10 Sulla rivoluzione delle donne all'interno della rivoluzione della sfera pubblica, rimando a E. Cappuccilli, *Remarkable Women in a Remarkable Age. Sulla genesi della sfera pubblica inglese, 1642-1752*, in “Scienza & Politica”, 27, 2015, pp. 105-134.

11 M. Astell, *Moderation Truly Stated, Or, a Review of a Late Pamphlet Entitul'd, Moderation a Vertue, or, the Occasional Conformist Justify'd from the Imputation of Hypocrisy. Wherein this Justification is further Consider'd, and as far as it is Capable, Justify'd*, printed for Richard Wilkin, London 1704, p. LIII.

12 J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2005.

13 House of Commons, *The Act Abolishing the Office of the King 1649*, in S.R. Gardiner (a cura di), *Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660*, Clarendon Press, Oxford 1906, pp. 385-386.

carica non è pubblicamente riconosciuta¹⁴. Sempre nel 1649 Lilburne nega la sovranità alla dittatura militare di Cromwell affermando che i decreti e le decisioni del parlamento non hanno uno status pubblico, cosa che rende i membri del Consiglio di Stato dei privati individui tra tanti e in quanto tali privi di ogni diritto a giudicare altri individui.

Nonostante gli attacchi di Lilburne, il Parlamento introduce un'innovazione politica – il “pubblico”, appunto – che però ha origine nella politica di parte realista. Infatti, i tentativi di mobilitare il “pubblico” e il suo interesse sono in un primo momento parte di una strategia monarchica di avvicinamento alle masse popolari. L'opinione pubblica viene mobilitata e chiamata a esprimersi – come in un moderno sondaggio – sul matrimonio della regina, sulla successione reale, sulla riforma della Chiesa, persino sul “trattamento” da riservare ai cattolici, che a loro volta, reagiscono predicando, stampando pamphlet, facendo circolare manoscritti e voci. Questo spazio di comunicazione, originariamente aperto da monarchici e cattolici, viene poi occupato dal movimento puritano, che usa contro il governo le stesse tecniche che esso aveva usato contro i cattolici¹⁵. A partire dal periodo della regina Elisabetta si gettano dunque le basi per la creazione di una sfera pubblica in cui viene stabilita per la prima volta una comunicazione tra popolo e regnanti. Durante l'epoca elisabettiana, la pubblicità del comando è il mezzo utilizzato dalla corte per ottenere consenso e legittimarsi.

La nascita della sfera pubblica si presenta come una rivoluzione dentro la lunga rivoluzione inglese e si manifesta nello straordinario aumento della produzione a mezzo stampa. Caratterizzati da un linguaggio teologico-politico, gli scritti pubblicati dagli anni '40 del XVII secolo testimoniano l'importante ruolo della Riforma luterana nell'aver stabilito che chiunque – persino chi è illetterato, povero, donna – è autorizzato a farsi portavoce del messaggio di Dio al popolo e ai potenti. Tra il 1640 e il 1660 – quando crolla la censura – vengono pubblicati circa 22.000 volumi di ogni tipo, sermoni, profezie, petizioni, *novel*. Solo nel 1642 vengono stampati ben 2134 scritti, di cui la maggior parte è a tema religioso, e bisognerà aspettare gli anni '90 del XVII secolo per vedere una mole superiore di pubblicazioni rispetto a quella degli anni '40¹⁶.

La breccia che la Riforma Protestante aveva aperto con il suo accento sulla lettura individuale della Bibbia viene ora approfondita nella rottura rivoluzionaria, innescando una critica dell'autorità che travolge l'idea stessa di tradizione e religione. Ciò permette alle donne di conquistarsi uno spazio considerato da molti come un dominio riservato agli uomini, generando in tal modo un pensiero

14 J. Lilburne, T. Prince, R. Overton, *The Picture of the Council of State*, London, 1649, p. 6.

15 P. Lake, and S. Pincus, *Rethinking the Public Sphere in Early Modern England*, in “The Journal of British Studies”, 45, 2006, pp. 270-292.

16 La prima e autorevole ricognizione di Hobby rimane un punto di partenza fondamentale per l'analisi: E. Hobby, *'Discourse so Unsavoury'. Women's Published Writings of the 1650s*, in I. Grundy, S. Wiseman (ed. by), *Women, Writing, History: 1640-1740*, Batsford, London 1992, pp. 16-32.

antipatriarcale che s’innesta su quello antiautoritario¹⁷. In questo modo le donne smentiscono l’identificazione del femminile con il privato e del maschile con il pubblico¹⁸. Non più mero oggetto sociale, le donne si affermano come soggetto pubblico e, in crescente autonomia dall’approvazione maschile, si sentono legittimate a intervenire nel dibattito politico-religioso.

Molte sono le donne nella miriade di sette religiose. Esse sono per Astell figure problematiche: da un lato mettono in discussione la religione stabilita e dunque l’unità di Chiesa e Stato, minacciando la costituzione inglese. Dall’altro, mostrano un’indomabile autonomia e un’aspirazione all’eguaglianza, a partire dalla facoltà di leggere e interpretare le scritture, nonostante il divieto pronunciato da San Paolo: le donne tacciano in chiesa (1 Cor, 14, 34-35)¹⁹. La posta in gioco è la giustificazione teologica e politica dell’eguaglianza tra i sessi, che rimane potenzialità inespressa e orizzonte provvidenziale nonostante continui a valere l’imperativo dell’obbedienza alle autorità stabilite da Dio. Poiché segnala un orizzonte di possibilità, l’esperienza delle predicatrici e delle profetesse continua a essere rilevante nella storia cristiana, sebbene nel presente sia un preoccupante segnale del perdurare della crisi dell’ordine civile e religioso. Predicatrici e profetesse che, proprio come nel periodo che precede la grande ribellione, popolano le vie di Londra e di altre città inglesi tra fine Seicento e inizio Settecento, rappresentano dunque uno dei volti della minaccia del dissenso religioso, ma contemporaneamente costituiscono un esempio materiale della capacità delle donne di farsi portavoce e interpreti della parola di Dio²⁰. Astell si serve dell’esperienza delle nonconformiste per dimostrare che esse non agiscono al di sopra delle proprie possibilità oppure oltre i limiti del loro sesso, ma esattamente in virtù di esso. Nell’oscillazione tra l’esigenza di smentire le teorie dell’eccezionalità femminile e quella di garantire la stabilità dell’ordine politico-religioso, Astell non sacrifica il ruolo delle donne nella storia della salvezza ma lo vincola alle circostanze sociali in cui esso viene svolto.

Per questo ritiene che la voce pubblica delle dissenzienti del suo tempo non possa che essere gravemente corrotta dalla tradizione e dal costume che rendono le donne subordinate alla volontà maschile. Se fossero libere di educarsi, di prepararsi religiosamente e intellettualmente, se potessero leggere autonoma-

17 Per una concettualizzazione generale del contributo delle donne alla storia religiosa rimando a E. Cappuccilli, *Sul pensiero politico delle donne nella prima età moderna: religione, autorità, individualità*, in “Scienza&Politica”, 34, 2022, pp. 5-13.

18 Rimane fondamentale J.B. Elshtain, *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, M. Robertson, Oxford 1981.

19 J. Økland, *Women in their Place*, Bloomsbury, New York 2004.

20 Si vedano almeno C. Font Paz, *Women’s Prophetic Writings in Seventeenth-century Britain*, Routledge, London 2016; T. Feroli, *Political Speaking Justified: Women Prophets and the English Revolution*, University of Delaware Press, Newark 2006; D. Watt, *Secretaries of God: Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*, D.S. Brewer, Woodbridge 1997; P. Mack, *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, University of California Press, London 1992.

mente le Scritture, non sarebbero costrette ad affidarsi alle altrui interpretazioni – e, chissà, non sceglierebbero il nonconformismo, ma la Chiesa anglicana. Eppure, tale libertà è loro negata, come afferma anche in *Some Reflections Upon Marriage*:

le donne, senza averne colpa, sono mantenute nell'ignoranza del testo originale, prive della preparazione linguistica e di altri aiuti per fare una lettura critica del testo sacro, di cui non sanno niente di più di ciò che gli uomini si accontentano di far conoscere con le loro traduzioni.²¹

Le settarie sono dunque per Astell una prova che l'eguaglianza tra i sessi è possibile e praticabile, nonostante il dominio patriarcale dell'antica società.

3. *Dominio paterno e crisi costituzionale*

Il patriarcalismo rimane infatti come trama occulta del nuovo ordine costituzionale. Il progetto di abolire il diritto paterno del monarca non equivale a quello di abolire il patriarcato, bensì veicola una sua trasformazione interna, dal patriarcato paterno difeso da Filmer a quello fraterno sostenuto da Locke, cioè da quello classico a quello moderno, usando la distinzione fatta da Pateman. Il “contratto socio-sessuale” – come lo definisce Pateman – modifica i tratti esteriori del patriarcato, ma non la sostanza: l'uccisione simbolica del padre mette fine soltanto alla soggezione dei figli, perpetuando invece quella delle donne²². L'idea di eguaglianza naturale non va a intaccare la subordinazione di metà dell'umanità. È questa la contraddizione che Astell nota e contesta.

Astell conosce *Patriarcha or the Natural Power of the Kings* di Sir Robert Filmer e, come i lettori dell'epoca, vi ritrova un compendio sistematico del patriarcalismo fondato sull'autorità paterna. Per Filmer e i suoi sodali, la sovranità è “ascendente”, può trovare fondamento cioè solamente nelle disperse e molteplici autorità che risiedono in ogni famiglia. L'esistenza di un sovrano in ogni casa dovrebbe assicurare che il sovrano che siede sul trono della nazione non venga spodestato. Per Astell, al contrario, il concetto di sovranità è, per così dire, “discendente”: come in Hobbes, il sovrano come massima autorità centrale non ha bisogno di nessun'altra figura sociale di autorità che costringa all'obbedienza.

Tuttavia, la critica di Astell non si appunta sul solo Filmer. Questi in fondo non è altro che il più strumentalizzato e stigmatizzato esponente di una dottrina patriarcale profondamente radicata nella cultura politica dell'epoca. Anche Hobbes mantiene l'isomorfismo filmeriano tra famiglia e Stato e dice che le città e i regni non sono altro che famiglie più grandi, ma ne modifica ampiamente il senso politico nel sostenere che tanto la famiglia quanto lo Stato sono convenzio-

21 M. Astell, *Reflections*, cit., p. 14.

22 C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.

nali. Il diritto paterno non è naturale, anzi “se non c’è alcun contratto, il dominio appartiene alla madre”²³.

Mentre Hobbes non presuppone una naturale disuguaglianza tra i sessi, ma addirittura attribuisce a quello femminile una superiorità nello stato originario in virtù della sua capacità procreativa, Locke reputa la soggezione muliebre fondamentalmente naturale. Per questo egli diventa l’oggetto principale dell’attacco di Astell: dietro il concetto lockeano di eguaglianza tra gli individui lei ritrova il persistere di rapporti patriarcali di potere. La naturalizzazione del dominio patriarcale da parte di Locke emerge nonostante egli si discosti apertamente da Filmer: Locke vuole innanzitutto controbattere all’idea che il potere coniugale e paterno sia posto all’origine del governo, pur ammettendo, secondo una teoria genetica della società, che i padri naturali delle famiglie diventano successivamente monarchi politici. La famiglia risulta di conseguenza teoricamente irrilevante, essendo il potere politico affatto diverso da quello coniugale e la società pienamente convenzionale. Spezzare l’omologia tra Stato e famiglia, tra re e padre, non implica tuttavia pensare i rapporti coniugali come egualitari: non viene messa in discussione in nessun caso la sottomissione muliebre al volere e alla decisione ultima del marito, specialmente in caso di disaccordo tra i due. Spogliato di valore prescrittivo nel governo civile, il patriarcato permane nel pensiero di Locke come criterio d’ordine all’interno della famiglia²⁴.

A differenza di Locke, l’argomento principale del discorso di Filmer è che non vi sia differenza tra i diritti naturali di un padre e quelli di un re, a parte l’estensione e l’ampiezza: “come il padre in una famiglia, così il re su molte famiglie estende la sua cura a conservare, nutrire, vestire, istruire e difendere l’intero Commonwealth”²⁵. Quando redige il *Patriarcha* prima dello scoppio della Rivoluzione inglese, Filmer intende rispondere ai fermenti antimonarchici e smentire l’opinione sempre più diffusa secondo cui “gli uomini nascono dotati della libertà da ogni soggezione e del diritto di scegliere la forma di governo che preferiscono”²⁶. Il principio della sovranità del popolo è per lui un errore teologico e un pericolo politico. Rovesciando le retoriche della libertà naturale di tutti gli uomini, afferma che la massima libertà è vivere sotto un monarca. Per argomentare tale affermazione Filmer si affida alle Sacre Scritture e in particolare fa riferimento alla figura di Adamo, il quale, come i patriarchi biblici, esercita il diritto paterno sui propri figli. Essi non possono essere mai liberi dalla soggezio-

23 T. Hobbes, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 1989; si veda R.A. Chapman, *Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family*, in “The American Political Science Review”, 69, 1975, pp. 76-90.

24 Sul patriarcato e la sua critica in Locke, Filmer e Astell, rimando a E. Cappuccilli, *Alla vigilia di un nuovo patriarcato. Il disordine delle donne nel Seicento inglese*, in R. Baritono, M. Ricciardi (a cura di), *Strategie dell’ordine: categorie, fratture, soggetti*, in “Quaderni di Scienza & Politica”, 8, 2020, pp. 37-57.

25 R. Filmer, *Patriarcha*, in J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici col Patriarca di R. Filmer*, a cura di L. Pareyson, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1948, p. 602.

26 Ivi, p. 591.

ne verso i loro genitori e “questa soggezione dei figli è l’origine di ogni autorità regale, per disposizione di Dio stesso”. Passando senza soluzione di continuità dalla descrizione dell’autorità dei genitori a quella del padre, Filmer deduce che i re sono gli eredi più prossimi dei primi progenitori del popolo. Come gli attuali sovrani, “non soltanto Adamo, ma anche i patriarchi che gli succedettero ebbero, per diritto di paternità, autorità regia sui propri figli”.

Così le monarchie nascono direttamente dalle famiglie: “dall’unione di grandi famiglie o piccoli regni sono formate le monarchie maggiori”. I diversi tipi di “Commonwealth” si distinguono soltanto in base alla dimensione. Il potere non è stato dato da Dio “all’ingrosso” a un’intera moltitudine, ma quasi da subito si sono create “singole società politiche”. Filmer conclude che

non c’è nessuna ragione o prova che permetta di pensare che le moltitudini particolari ebbero il potere arbitrario di dividersi in altrettante società politiche; chi sostiene queste opinioni schiude uno spiraglio che permette a ogni piccola moltitudine faziosa di dare origine a una nuova società politica e costituire società politiche più di quante non siano le famiglie di questo mondo.²⁷

Questo sarebbe un pericolo mortale per il buon ordine. Per Filmer “non c’è tirannide paragonabile alla tirannide di una moltitudine” – un pensiero che riecheggia nelle parole della stessa Astell: “centomila tiranni sono peggio di uno”²⁸. Sebbene condivida la preoccupazione per la tenuta dell’ordine politico, Mary Astell non può concordare con Filmer, perché per lei Dio non ha creato Eva affinché fosse la serva di Adamo.

4. *La divisione dei sessi nel diritto*

Filmer è però un portavoce di un pensiero patriarcale che si basa e a sua volta legittima il patriarcalismo giuridico. Il diritto inglese è infatti in questo momento un diritto che perpetua una “divisione dei sessi” come norma organizzatrice dell’antica società²⁹, in cui per le donne è prevista una sorta di diritto “differente”. La necessità di mantenere la divisione dei sessi non ferma però la trasformazione del diritto inglese che accompagna il mutamento dei rapporti produttivi, grazie al quale la famiglia cessa di essere il principale organismo economico della società. Il diritto deve rispondere a due necessità: rinsaldare le fila della famiglia come “unità sociale” e assicurare che questa accumulazione non si disperda con

27 Ivi, pp. 612-613.

28 M. Astell, *Reflections*, cit., p. 17.

29 Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne. L’antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 106. Cfr. T. Kuehn, *Figlie, madri, mogli e vedove. Donne come persone giuridiche*, in S. Seidel Menchi, A. Jacobson Schutte, T. Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 431-460.

la successione. Come ricostruisce MacFarlane, i tentativi di riforma agraria, incentrati sulla rottura con le antiche servitù collettive, incontrano in Inghilterra un successo maggiore che in ogni altra parte d'Europa e corrispondono a un processo di individualizzazione sociale che si traduce nell'affermarsi di un diritto di proprietà strettamente individualistico³⁰.

Come elemento fondamentale del diritto differente, nell'Inghilterra seicentesca vige il principio di *coverture* che, insieme al diritto di primogenitura, è funzionale a stabilire le condizioni della riproduzione dell'ordine sociale. La *coverture* è l'inclusione della moglie nella persona giuridica del marito grazie a cui “una donna sposata potrebbe forse pensare di essere una non-persona, o al massimo non più di mezza persona”³¹. La *feme covert* perde ogni diritto legale, a partire dai più basilari: persino l'attivazione di un credito per acquistare beni di sussistenza deve ottenere il previo consenso del marito. Questi, da parte sua, ha il dovere di provvedere al sostentamento della moglie, ma in caso di separazione la coniuge può chiedere il mantenimento solo presso le corti ecclesiastiche e solo se giudicata innocente da adulterio. Una *feme covert* può essere nominata per eseguire gli obblighi di un esecutore testamentario o di un amministratore per gestire la proprietà di una terza parte, ed esclusivamente in tali vesti può essere citata o citare in giudizio; altrimenti, se subisce un torto, può adire al tribunale nominando il marito come parte offesa e con il suo consenso. Qualunque risarcimento va al marito e, viceversa, il marito è l'unico responsabile per danni. La *feme covert* non può ricevere prestiti o eredità, né possedere alcunché. Non può redigere il suo testamento senza l'accordo prematrimoniale del marito. Tutta la sua proprietà, e la rendita derivante da essa, è soggetta al controllo del coniuge, il quale però non acquisisce il diritto di proprietà ma solo il possesso. La *coverture*, che, in altre parole, determina che marito e moglie siano una persona sola, può essere letta, in continuità con altri istituti del diritto romano, come “rivestimento giuridico” del dominio paterno, ovvero come un legame “supplementare” di diritto che si sostituisce al legame di natura. L'esistenza di un supplemento di diritto che faccia valere il dominio paterno e, per estensione, patriarcale indica però l'intrinseca instabilità di quest'ultimo e il suo bisogno di essere continuamente riconfermato.

Mary Astell coglie questa instabilità e nota che uno dei meccanismi di perpetuazione del dominio patriarcale risiede proprio nell'esclusione delle donne dalla gestione autonoma e dal godimento della proprietà, che rende il matrimonio una scelta quasi obbligata. Per le donne nubili come lei, il diritto differente non solo ostacola l'autonomia economica, ma produce anche invisibilità sociale e giuridica. L'affidamento di qualunque proprietà ai (non sempre scrupolosi) parenti maschi delle donne sole è ciò che Astell denuncia: “Sarebbe un bene se sapessimo come tenere e usare ciò che ci proviene dalle nostre relazioni famigliari e non

30 A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Basil Blackwell, Oxford 1978.

31 Anonimo, *The Lawes Resolutions of Womens Rights: Or, The Lawes Provision for Woemen Printed by the Assignes of John More*, s.l., London 1632, p. 4.

dovessimo affidarlo a qualcuno che di rado o mai ne dispone come dovrebbe”³². A causa del loro status formalmente subordinato, appena si sposano le donne sono costrette dai mariti a “spendere la [loro] fortuna”, private di ogni diritto sul proprio patrimonio. La presenza di meccanismi giuridici di assoggettamento femminile – di cui Astell è attenta osservatrice – mostra che l’individualismo proprietario è connotato in maniera patriarcale sin dalla sua origine.

Tuttavia, un’ampia gamma di pratiche compensatorie mette contemporaneamente in questione il potere del marito, come gli accordi prematrimoniali o il ricorso al diritto di *equity*³³, assicurato alle donne in quanto soggetti “deboli”, funzionale a perpetuare la disegualianza dei sessi e al contempo a rimediare alle maggiori storture e ingiustizie che tale differenza comporta. Subordinazione ai mariti e un certo grado di autonomia, quindi, coesistono nel diritto differente. Affinché la società risulti un ordine politico libero, le donne non vi possono essere incorporate come schiave, come osserva Pateman, ma devono al contempo essere una parte “non universale”³⁴. Nel contratto matrimoniale le donne entrano liberamente, ma nel farlo rinunciano alla propria libertà, in quanto, come parte contraente, la moglie rinuncia più o meno consensualmente alla sua autodeterminazione, tanto economica quanto simbolica – questo è anche il nucleo della critica antimatrimoniale di Astell.

Da questo panorama di disordine rivoluzionario e ordine patriarcale Astell trae lezioni sul suo presente e arriva a teorizzare l’eguaglianza degli individui e dei due sessi. La sua stessa vita è una prova pratica di quell’aspirazione all’eguaglianza e soprattutto all’indipendenza dal potere patriarcale.

5. *Rompere il nesso teologico-politico*

Non solo le riflessioni sul matrimonio, ma l’intera la teologia politica di Mary Astell contiene una critica anti-patriarcale. I concetti teologico-politici in Astell articolano cioè una critica del potere patriarcale, pur non esaurendosi in essa. Mentre spezza l’analogia famiglia/governo, il pensiero di Astell salda il nesso tra critica antipatriarcale e teologico-politica, che non possono essere disgiunte. Ciò che emerge è una teologia politica che è sia osmosi tra i due campi del teologico

32 M. Astell, *The Christian Religion as Profess’d by a Daughter of the Church of England*, Printed for R. Wilkin, London 1705, p. 348.

33 I giudici di equity law non si reputano vincolati al caso precedente, come nel common law, e possono decidere in base a criteri più discrezionali ed “egualitari”. Alle corti di equity ci può rivolgere sottoscrivendo una petizione volta a suscitare la pietà del re e di chi ne fa le veci, e può farlo chi per qualche motivo non può ottenere giustizia nei modi ordinari della legge, pur avendone diritto, a causa di vecchiaia o malattia o perché la sua controparte è ricca e potente. Le donne sono annoverate tra i soggetti “deboli” autorizzati ad adire a tali corti. W. Dugdale, *Origines Juridiciales, or Historical Memorials of the English Laws, Courts of Justice, Forms of Tryal*, Printed by Tho. Newcomb, London 1671, pp. 36-37. M. Fortier, *The Culture of Equity in Early Modern England*, Ashgate, Aldershot and Burlington 2005.

34 C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit. pp. 156-157.

e del politico, come afferma Paolo Prodi³⁵, sia disaccoppiamento e rottura di questa coppia concettuale, perché la supremazia di Dio cessa di implicare la supremazia dell'uomo sulla donna, del padre sui figli, del marito sulla moglie.

L'uso della coppia concettuale di teologia e politica da parte di Astell risente del dibattito inglese del tempo. Nella congiuntura rivoluzionaria la religione non è solo la forma di espressione dei poteri in conflitto, ma è anche il modo in cui i sudditi pensano a se stessi prima di ogni altra determinazione in quanto costruisce soggettività e comunità³⁶. La drammatica decapitazione del re mette in primo piano il problema del soggetto della sovranità, che è, secondo Carl Schmitt, il punto di contesa della lotta teologica-politica. Il sovrano è, nelle sue parole, “chi decide in una situazione di conflitto ove consiste l'interesse pubblico o statale, la sicurezza e l'ordine pubblico, *le salut public* e così via”³⁷.

Secondo Victoria Kahn, la teologia politica in questo momento storico non riguarda tanto la “legittimazione teologica o l'essenza teologica dell'autorità politica”, quanto “il problema del rapporto tra politica e religione una volta che questa legittimazione teologica non è più convincente”³⁸. I disordini politici e religiosi dell'Inghilterra del XVII secolo dimostrano che la vecchia questione della legittimazione non poteva più trovare una soluzione universalmente accettata. Come sostiene Hans Blumenberg in *Legittimità del mondo moderno*, è quando non ci sono risposte disponibili a domande antiche che si assiste alla spinta per una “nuova occupazione di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate”³⁹. La questione della legittimità politica è forse la domanda che più richiede una “rioccupazione” durante la crisi rivoluzionaria che accompagna la frattura della prima modernità.

Proprio questa domanda, che implica la necessità di ricollocare la legittimità politica sia all'interno che all'esterno dei rapporti di forza sociali e politici, è al centro del pensiero di Mary Astell. Esso può essere meglio compreso attraverso la sua teologia politica, se con questa espressione intendiamo, riprendendo Jacob Taubes, “l'unità inseparabile di teologia e teoria politica” attraverso “il nesso segreto” stabilito dal concetto di potere⁴⁰. Simultaneamente, attraverso la riflessione di Astell possiamo ridefinire il concetto di teologia politica come un doppio movimento, un processo dialettico, qualcosa che è invece nascosto dalla teorizzazione di Schmitt. Infatti, Schmitt ha riunito la teologia politica in un solo concetto, facendo discendere la politica moderna dalla secolarizzazione del pensiero teologico in maniera univoca, come osserva Paolo Prodi⁴¹. Invece, come nota Massimo Cacciari, la teologia politica non riguarda solo l'influenza esercitata dalle idee teologiche sulla

35 M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna 2016, p. 31.

36 S. Achinstein, *Mary Astell, Religion, and Feminism: Texts in Motion*, in W. Kolbrener, M. Michelson (a cura di), *Mary Astell. Reason, Gender, Faith*, Ashgate, Aldershot and Burlington 2007, pp. 17-30.

37 C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 2014, p. 37.

38 V. Kahn, *The Future of Illusion*, The University of Chicago Press, Chicago 2014, p. 2.

39 H. Blumenberg, *Legittimità del mondo moderno*, Marietti, Torino 1992, p. 71.

40 J. Taubes, *Theology and Political Theory*, in “Social Research”, 22, 1955, pp. 57-68.

41 P. Prodi, *Profezia vs utopia*, il Mulino, Bologna 2013.

sovranità moderna, ma anche l'orientamento politico dell'elaborazione teologica che è immanente alla vita religiosa⁴². Quindi, per cogliere il discorso teologico-politico di Mary Astell, occorre rompere l'unità della teologia politica schmittiana: smascherando la dialettica tra politica e teologia come costitutiva della modernità, occorre allora ripensare la teologia politica per come l'aveva teorizzata Schmitt.

Ernest Hartwig Kantorowicz fornisce alcuni strumenti per mettere in movimento la teologia politica. Egli sottolinea che la speculazione giuridica è connessa al pensiero teologico, ma la sua prospettiva diverge ampiamente da quella schmittiana. Ne *I due corpi del re*, Kantorowicz sostiene che "il corpo politico della regalità sembra concepito a somiglianza dei 'santi spiriti ed angeli' perché, come gli angeli, è una rappresentazione dell'Immutabile attraverso il Tempo". Il corpo mistico del re non è toccato dalla morte, rappresenta la continuità: ecco perché i puritani potevano decapitare il re Carlo I in nome della monarchia, al grido di "noi combattiamo il re per difendere il re"⁴³. Come nota Jennifer Rust "l'aspetto teologico del politico" risiede per lui "nella *longue durée* dell'istituzione piuttosto che nell'istante miracoloso della decisione", quindi non nell'eccezione bensì nella norma⁴⁴. Anche Mary Astell, che sostiene la dinastia degli Stuart in quanto simbolo della stabilità della monarchia, analizza il potere come un processo di lunga durata, radicato nella storia, nella tradizione e, soprattutto, in un disegno divino originario. La sua teologia politica mette in luce i legami tra autorità e tradizione, sia la *longue durée* delle istituzioni sia la straordinaria decisione del sovrano che le produce originariamente.

In questo modo, affronta il problema del complesso rapporto tra legittimità e obbedienza in ambito tanto religioso quanto politico, in un momento in cui è in corso un conflitto sulla costituzione intesa come unione o separazione di Chiesa e Stato. Astell interviene in questo conflitto in quanto lotta per l'unità dei due principi di autorità, spirituale e temporale, mentre resiste con ogni mezzo alla secolarizzazione, perché solo la fede può dare basi trascendenti di legittimazione al potere sovrano. Tuttavia, di quest'ultimo non può che negare il carattere patriarcale. Astell rende continuamente visibile il principio teologico in quanto puntello dell'ordine politico poiché senza di esso non può esistere nessuna fondamentale eguaglianza cristiana. Osservando le gerarchie sessuali che insistono sul piano sociale, Astell considera l'eguaglianza tra gli individui in termini teologici, ovvero come prodotto di una antica società autenticamente cristiana e non come esito di rapporti di forza sanciti da un sovrano, come in Hobbes. Emerge dunque una teologia politica anti-patriarcale, che separa l'onnipotenza di Dio dal potere maschile e al contempo afferma che solo una regnante in un corpo di donna può ristabilire quell'ordine messo potentemente in crisi da ben due rivoluzioni.

42 M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.

43 E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012, pp. 8, 17.

44 J. Rust, *Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz and de Lubac*, in G. Hammill, J. Reinhard Lupton (ed. by), *Political Theologies and Early Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2012, pp. 112.

“Voi, gentiluomini, siete gli storici”.

Riconoscere e obbedire all'autorità del sovrano, divino e terreno, permette di conservare e accrescere la propria libertà. È in questo senso che Astell interpreta il celebre passo del Vangelo di Matteo (6:24) – “nessuno può servire due padroni, come dice Cristo”. Per Astell le donne possono essere libere solo sottomettendosi a questa autorità remota e distante da cui quelle terrene derivano. Come nella famiglia, così nello Stato vale il dovere cristiano di obbedienza. Mentre però la subordinazione coniugale è niente più che una pena passeggera, una sofferenza da accettare con rassegnazione in vista della vita eterna, al sovrano bisogna obbedire con gioia perché attraverso di lui si esprime la volontà di Dio⁴⁵. Un'obbedienza attiva e vigile, tesa solamente ad assicurarsi di seguire il volere e il piacere del Signore, è tutto ciò che serve per essere buone suddite e buoni fedeli. L'obbligazione all'amore per Dio è per Astell la precondizione dell'obbligazione politica. La sovranità celeste ricalca il modello della sovranità terrena, la quale presuppone una gerarchia – sovrano, arcivescovo, ministri, pastori – che non può essere messa in discussione perché smentirebbe l'infallibilità del re, il cui corpo sacro rappresenta la lunga durata delle istituzioni, la garanzia dell'ordine costituzionale.

6. Cristianesimo e obbedienza

La costituzione inglese ha dunque un tratto gerarchico e unisce la sfera politica e quella ecclesiastica. Se l'ordine costituzionale dipende dall'unità religiosa, di conseguenza la libertà di praticare il dissenso religioso è per Astell impensabile e inaccettabile, in quanto mette in questione l'idea stessa di Stato: la tolleranza è un problema di ordine pubblico. Nel 1704 dà alle stampe, a distanza di breve tempo, due pamphlet, *Moderation Truly Stated* e *A Fair Way with the Dissenters and Their Patrons*, che prendono posizione all'interno della battaglia per l'abolizione della conformità occasionale, stratagemma che permette ai dissenzienti, a partire dall'Atto di Tolleranza del 1689, di evitare l'interdizione dalle cariche pubbliche a patto di presenziare a una messa anglicana una volta l'anno.

La conformità occasionale riflette lo spirito del *Saggio* e della *Lettera sulla tolleranza* in cui Locke sostiene che non si diventa cristiani con la forza. La cristianità è carità e fede attraverso l'amore, non è spingere gli altri “con il ferro e con il fuoco” ad abbracciare certi dogmi e a praticare il culto, costringendoli a professare ciò che non credono: la vera Chiesa, da ciò che dice il Vangelo, non deve perseguire allo scopo di condurre alla fede forzatamente⁴⁶. Come corrispettivo del diritto degli uomini di adorare Dio, la tolleranza assume in Locke la funzione di strumento di governo, dovere dello Stato e del magistrato. Per Astell ciò è una sfida aperta all'ordine politico-religioso.

45 M. Astell, J. Norris, *Letters concerning the Love of God*, printed for S. Manship and R. Wilkin, London 1693, p. 177.

46 J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 4-5, 7, 14.

Astell vede nella proliferazione delle sette e nella loro tolleranza una minaccia all'unità politica e all'ordine perché l'esistenza di congregazioni separate offre un'allettante quanto dannosa alternativa a chi non voglia sottostare alle regole della Chiesa anglicana. In *Moderation Truly Stated* Astell condanna la conformità occasionale perché risolve solo superficialmente il problema del separatismo religioso. Quest'ultimo minaccia direttamente l'unità politica in quanto per lei "la rottura dell'ordine è lo scisma nella Chiesa, è la sedizione nello Stato"⁴⁷. In questo modo accusa i dissenzienti di mancare di moderazione e di voler riportare la società allo stato di natura, negando quindi che la rivoluzione sia condizione dell'affermazione della sovranità, come invece accade nella prospettiva hobbesiana⁴⁸. Cristo è invece il più illustre esempio della virtù della moderazione, che secondo il dettato biblico vuol dire obbedienza alla Chiesa e allo Stato, ai "genitori naturali, civili ed ecclesiastici, come pure al suo padre celeste". Egli ha rispettato fino in fondo le decisioni della "Chiesa ebraica" e dello Stato, al punto di sacrificare la sua stessa vita. Cristo non pretese di essere giudice negli affari temporali e con il suo sacrificio mise in questione l'idea contrattualista di auto-conservazione⁴⁹. Sulla scorta del suo modello, Astell sostiene che la vera autoconservazione non si riferisce al corpo o ai beni materiali e tanto meno alle cariche ufficiali, bensì all'anima, che è il vero sé. Nel provare che Cristo rinunciò a esercitare la sua autorità sulla sfera temporale, Astell non intende suggerire un'idea di separazione dei poteri, ma mostrare che esiste una gerarchia che va rispettata in quanto discende da un principio divino, a cui Cristo stesso si conformò. E solo tale gerarchia può lasciare spazio all'eguaglianza di tutte e tutti i cristiani.

Il gesto di Cristo è invece rinnegato dai dissenzienti, che pretendono il potere politico senza rispettare la chiesa di Stato e la costituzione. Se, per loro stessa ammissione, le preghiere, i sacramenti e i sermoni dei nonconformisti non sono così diversi da quelli ortodossi, allora la separazione dalla Chiesa anglicana non è motivata da questioni di coscienza, né trova alcuna spiegazione. Lasciare campo libero ai dissenzienti vuol dire instaurare un regime di terrore perché durante la rivoluzione essi non hanno agito da amici della Chiesa o da buoni sudditi quando era in loro potere di fare altrimenti. Per loro l'episcopato va estirpato alla radice⁵⁰.

Per Astell sono invece i dissenzienti a dover essere estirpati. Si scaglia contro Daniel Defoe, che nell'opera satirica *The Shortest Way with the Dissenters* afferma che gli ortodossi vorrebbero eliminare fisicamente il dissenso. Astell rovescia l'ironia di Defoe sostenendo che il suo "scopo primario è davvero [...] la distruzione totale dei dissenzienti in quanto partito". Distruggere i dissenzienti *in quanto partito*, colpire alla radice il loro interesse, estirpare e distruggere il dissenso e ostacolare la sua propagazione nella nazione non vuol dire ledere la

47 M. Astell, *Moderation Truly Stated*, cit., p. 61.

48 M. Ricciardi, *Rivoluzione*, il Mulino, Bologna 2001, p. 53.

49 Ivi, pp. 15-16.

50 Ivi, p. 79.

libertà di coscienza, i beni o le persone dei dissenzienti, bensì evitare l’approfondirsi delle divisioni e degli scismi che affannano l’unità religiosa del Paese⁵¹.

L’eliminazione del dissenso religioso, così come delle fazioni politiche che minano l’unità dell’Inghilterra, corrisponde a un’idea di obbedienza che non ammette eccezioni, e che può aprire uno spazio di sottrazione al potere terreno degli uomini. È quanto emerge dalla corrispondenza inedita tra Astell e l’ex-vescovo George Hickes, che aveva rifiutato di giurare fedeltà alla corona dopo la cacciata di re Giacomo II. Astell, pur disapprovando gli esiti tolleranti della Gloriosa Rivoluzione, non può stare dalla parte di Hickes e degli altri otto vescovi *non-juror* che, sottraendosi al giuramento, avevano rinunciato alla loro chiamata divina a essere pastori cristiani, perdendo conseguentemente la loro investitura politica. Per Astell l’invito di Hickes a boicottare le messe officiate dai vescovi fedeli alla regina Anna è inaccettabile per lo stesso motivo per cui è impensabile disobbedire al re⁵².

Nel rivendicare l’imperativo dell’obbedienza, Astell mette contemporaneamente in questione l’autorità di Hickes affermando che non si deve chiamare nessuno padre sulla terra, ma bisogna obbedire solo all’autorità del Signore che risiede in cielo. Riprendendo il vangelo di Matteo, usa l’autorità divina – lontana e astratta per quanto onnisciente e onnipresente – come grimaldello per scardinare l’autorità troppo vicina e concreta di Hickes e di ogni altro uomo. Infatti, Astell afferma che tutti, a prescindere dal sesso, devono poter esercitare liberamente il proprio giudizio, senza sottomettersi a quello di altri che non siano i “legittimi governanti nella Chiesa e nello Stato”, la cui autorità proviene direttamente da Dio e che davanti a lui saranno chiamati a rispondere delle loro azioni. Nessuno può prendere decisioni al posto degli altri: se lo facesse, usurperebbe i loro diritti giusti e naturali e violerebbe il comandamento “non chiamate nessuno ‘padre’ sulla terra”⁵³.

L’imperativo di obbedienza a Dio è più importante di qualunque altra cosa, persino della subordinazione delle mogli ai mariti. Coloro che contestano la giusta autorità vanno disobbediti perché inimicano alle mogli i “governanti appropriati [...] così che loro stessi possano esercitare su di noi un comando assoluto”⁵⁴. Sotto accusa è la subordinazione delle donne all’interno del matrimonio, istituzione che costringe la loro autonomia, offusca la libertà di giudizio, nega insomma la costituzione delle donne come individui autonomi. Prima o poi, esclama Astell, “ci renderemo conto del disonore e del danno di essere la proprietà di qualcun altro”. Così, avverte tutte le donne: l’unica autorità umana che non approfitterà mai di voi è quella che siede al trono, perché è giusta in quanto istituita da Dio.

51 M. Astell, *A Fair Way with the Dissenters and their Patrons*, in Id., *Political Writings*, cit., p. 91.

52 G. Hickes, M. Astell, *The Controversy betwixt Dr. Hickes & Mrs. Mary Astell*, in T. Bedford, *The Genuine Remains of the Late Pious and Learned George Hickes D.D. and Suffragan Bishop of Thetford: Consisting of Controversial Letters and Other Discourses*, London 1705, Lambeth Palace MS 3171, f. 177.

53 Ivi, f. 198. Cfr. S. Apetrei, “*Call No Man Master Upon Earth*”: Mary Astell’s Tory Feminism and an Unknown Correspondence, in “*Eighteenth-Century Studies*”, 41, 2008, pp. 507-523.

54 M. Astell, *The Christian Religion*, cit., pp. 36-37.

Se la disobbedienza ai mariti empì è legittima e, anzi, dovuta, l'esatto contrario vale nei confronti del sovrano. Poiché il Dio dell'ordine non lascerebbe mai la sua Chiesa nell'anarchia e nella confusione, per necessità deve esserci un governo per ogni società, un governo la cui autorità deriva da Dio e che va rispettato. In questo modo spezza l'analogia tra famiglia e governo su cui si fonda il patriarcato. Come la disobbedienza è potenzialmente lecita in casa, scrive Astell, così è negata nella Chiesa. In questo modo Astell intende aprire uno spazio di autonomia per le donne. Il suo progetto è chiaro se si legge il suo trattato sulla religione cristiana alla luce di *Una seria proposta alle signore*, dove aveva descritto un "ragionevole piano" per l'educazione di metà del genere umano e per la creazione di un rifugio sicuro⁵⁵. L'urgenza di immaginare possibilità di educazione femminile discende dalla considerazione che tutte le anime sono uguali davanti a Dio e la massima conferma di questo dato è l'incoronazione nel 1704 della regina Anna. Questo fatto influenza profondamente la teologia politica di Astell che vede la sovranità incarnata in un corpo di donna. Per "noi della Chiesa d'Inghilterra – scrive – non c'è speranza oltre la nostra presente sovrana"⁵⁶. Il ritorno al trono di una regina Stuart costituisce per Astell il segnale del ripristino di un ordine costituzionale interrotto con la cacciata di Giacomo II.

Contemporaneamente, è la dimostrazione dell'artificialità della disuguaglianza. Se il corpo del sovrano è un corpo mistico che non ha sesso, proprio il sesso del sovrano rivela che Dio ha creato donne e uomini uguali, tanto nel dovere di obbedienza, quanto nell'esercizio dell'autorità. Essere più ricchi, più anziani oppure essere uomini invece che donne non vuol dire essere più saggi⁵⁷. Affermando chiaramente che sesso, età e ricchezza non sono indicatori di una reale superiorità né incidono su virtù e giudizio, Astell si sta opponendo al nascente pensiero "liberale" che s'innesta nel dominio patriarcale. La sua riflessione suggerisce che questo nuovo egualitarismo, dietro le apparenze, è in realtà un individualismo proprietario che chiude gli spazi di agibilità femminile, sia nel pubblico sia nel privato, facendo proprie e cristallizzando delle gerarchie che non sono compatibili con la soggettivazione pubblica delle donne.

La naturale eguaglianza, seppur non si traduca in un assetto sociale egualitario, è invece centrale nella comunità cristiana: la mera inferiorità di rango o di condizioni terrene, non cancella l'eguaglianza cristiana. I doveri dei cristiani sono uguali e reciproci. La gerarchia sociale non è lo specchio di quella spirituale né tanto meno sessuale perché le anime sono disposte in maniera equidistante di fronte a Dio, sono fatte a sua immagine e somiglianza e non hanno sesso. La ragione cristiana dell'eguaglianza – che risale all'atto divino della creazione – è il principio che permette ad Astell di rilevare e approfondire la contraddizione attorno a cui si costruisce l'individualismo liberale in ascesa: come può l'eguaglianza naturale ammettere la disuguaglianza, specialmente quella ai suoi occhi più evidente, ovvero quella tra i sessi?

55 Ivi, pp. 141-142.

56 Ivi, p. 143.

57 Ivi, p. 171.

7. Contratti di assoggettamento

Mentre le teorie contrattualiste implicano l'esistenza di un nucleo inalienabile di diritti individuali, Astell obietta che questi diritti in realtà non valgono per tutti. *Some Reflections upon Marriage* (1700) prende le mosse dalle tumultuose vicende sentimentali della duchessa di Mazzarino per criticare la subordinazione delle donne nel matrimonio e svelare le radici sociali di questa subordinazione. Contestando l'esclusione delle donne dalle idee di uguaglianza, razionalità e libertà, e il monopolio della storia, della religione, dell'autorità da parte degli uomini, Astell mostra i limiti intrinseci del discorso che costituisce l'individuo moderno come base della costituzione dello Stato e della sovranità. La persistenza del dominio maschile mette in contraddizione i presupposti egualitari del nascente ordine “liberale”.

Se tutti gli uomini sono nati liberi, come mai tutte le donne sono nate schiave? D'altra parte, come potrebbero non esserlo dal momento che l'essere soggette all'incostante, imprevedibile, insondabile, arbitraria volontà degli uomini rappresenta la perfetta condizione di schiavitù e dato che l'essenza della libertà consiste, come ci ricordano i nostri signori, nell'aver delle leggi certe secondo cui vivere? Perché la schiavitù è tanto condannata e osteggiata in un caso e così elogiata e ritenuta necessaria e sacra nell'altro?⁵⁸

Riprendendo i termini del noto passo del *Secondo trattato sul governo* di Locke, Astell afferma che la libertà è acconsentire a un comando certo, prevedibile, conoscibile. Per questo, nessuna donna dovrebbe essere costretta a “sposarsi pur di stare in pace”, ovvero a subire la prepotenza di un marito tirannico, una prepotenza tollerata e anzi incoraggiata come suo legittimo diritto. Sin dalla nascita le donne sono destinate a essere asservite e tale asservimento dalla sfera domestica si estende a quella pubblica. Mentre disprezzano il dominio arbitrario nello Stato, i fautori del nascente individualismo liberale lo praticano quotidianamente nelle loro famiglie. L'eguaglianza di cui si fanno portavoce vale solo finché non viene toccato il millenario privilegio maschile perpetuato dalla consuetudine.

Astell allora si riappropria della ricorrente analogia tra contratto sociale e matrimonio per attaccare il comando dispotico dei mariti sulle mogli: il governo arbitrario e tirannico è più “dannoso nelle famiglie di quanto lo sia nei regni, nella misura in cui centomila tiranni sono peggio di uno”⁵⁹. A chi sostiene che il comando assoluto del marito in famiglia sia dovuto alla naturale inferiorità femminile, Astell risponde rivendicando l'eguaglianza dei sessi davanti a Dio e mostrando la capacità delle donne, di cui la storia riporta vari esempi (profetesse bibliche, regine, condottiere, filosofe), di usare la ragione per compiere opere

58 M. Astell, *Reflections Upon Marriage*, cit., p. 18.

59 Ivi, pp. 16-17. Sull'analogia tra contratto sociale e matrimonio M.L. Shanley, *Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century Political Thought*, in “Western Political Quarterly”, 32, 1979, pp. 79-91.

notevoli. Se c'è una disparità in natura, è a vantaggio delle donne. Il caso inglese lo dimostra, in quanto nelle mani di una donna il potere sovrano è capace di riportare pace e prosperità. Dopo quasi mezzo secolo di ribellioni, il ristabilimento dell'ordine costituzionale inglese avviene con l'ascesa al trono di una regina, che ripristina la successione Stuart e l'unità della nazione. Contro la dottrina patriarcalista di Sir Robert Filmer, Astell rompe il nesso genealogico per cui soltanto la figura del padre, discendente di Adamo, può garantire il movimento dinastico e la stabilità del comando politico. Nel presentare la regina Anna come esempio della capacità femminile di fare buon uso delle prerogative sovrane, Astell smaschera il pregiudizio alla base dell'individualismo moderno secondo cui il potere può spettare per natura solo a un sesso.

8. Conclusioni

Adottando un linguaggio teologico-politico, Astell arriva alla critica dell'individualismo liberale affermando che le donne, rivendicando autonomia, hanno potenzialmente la capacità di scardinare l'ordine patriarcale dei rapporti di potere nella società – per quanto non sia ancora giunto il momento in cui le donne sono così unite da poterlo fare⁶⁰. Come soggetti eccentrici rispetto alle corti del potere esse possono mostrare la contraddizione originaria su cui si fonda lo Stato, ovvero il predicato di eguaglianza di tutti e la persistenza della subordinazione della metà del genere umano. In quanto fonda la sua riflessione politica e proto-femminista sul sapere teologico, quella di Mary Astell è una delle voci che i dibattiti sulla teologia politica non possono ignorare pena continuare a fissare delle narrazioni lineari che non tengono conto dell'instabilità della dialettica tra i due concetti del teologico e del politico. È proprio nel conflitto tra teologia e politica che s'inseriscono riflessioni come quella di Astell e di molte altre donne della prima modernità che hanno messo in questione religione e politica prima del femminismo e prima dell'organizzazione collettiva dei movimenti di donne. Un precedente che permette di rileggere le origini del discorso femminista, l'opera di Astell rispecchia e amplifica il contributo delle donne nei conflitti rivoluzionari e nelle trasformazioni costituzionali dell'Inghilterra proto-moderna.

Eleonora Cappuccilli
(eleonor.cappuccilli2@unibo.it)

60 M. Astell, *Reflections Upon Marriage*, cit., pp. 28-29.